



ڈاکٹر ذکیر حسین صاحب بریل

DR ZAKIR HUSAIN LIBRARY

JAMIA MILLIA ISLAMIA

JAMIA NAGAR

NEW DELHI

Please examine the books before
taking it out. You will be responsible
for damages to the book disco-
vered while returning it.

DUE DATE

Cl. No.

Acc. No

Late Fine Rs. 1.00 per day for first 15 days
Rs. 2.00 per day after 15 days of the due date.



جامعہ رسالہ



جامعہ ملیہ اسلامیہ کا ادبی و علمی ترجمان

رسالہ
جامعہ
حصہ ہفتم اشاعت

مدیر
شمیم خفقی

نائب مدیر
سہیل احمد فاروقی

مجلس مشاوت

کتاب سید شاہ مہدی احمد،

لعنیت جنرل محمد امداد کی (مہاشور)

بیرونیہ مسعود حسن

ذکر ملامت اللہ

سرویدہ منیر احسن

بیرونیہ حبیب احمدی

بیرونیہ رفعت علی خان

سید میر احسن نواسی

بیرونیہ اسیر اللہ خان

کتابت عبدالمصطفیٰ اعظمی

London

© 1980

حوتہندیس : بیس ایم منظر آزاد آبادی

ابن عباس تحمل حسین خاں



جلد نمبر ۴۰ : شمارہ ۱-۳ : جنوری - مارچ ۲۰۰۰ء

اس شمارے کی قیمت : اندرون ملک (۱۰۰ روپے) غیر ملک سے (۱۵ امریکی ڈالر

سالانہ (اندرون ملک) ۱۲۰ روپے (غیر ملک سے) ۱۵۰ امریکی ڈالر

حیاتی رکنیت (اندرون ملک) بارہ سو روپے (غیر ملک سے) ۲۵۰ امریکی ڈالر



رسالہ جامعہ

پتہ

ڈاکٹر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز - جامعہ ملیہ اسلامیہ - نئی دہلی ۲۵

طابع و ناشر : عبداللطیف اعظمی • مطبوعہ : برٹنی آرٹ پریس، بڑی ہاؤس - دریا منج - نئی دہلی ۲

ابوالکلام آزاد

ایک شخص، ایک روایت

دوسری جلد

سیاست، صحافت، علمی، ادبی روایت

ترتیب

اداریہ

ت: آٹھ سو اسی: سیاسی زندگی اور شخصیت

۱	شکیل الرحمن	ابوالکلام آزاد اور ذاکر جی
۳	تہسم سید	آزاد اور جاسویدہ سلوید
۴	کرشمین دہلوی	ابوالکلام اور سرمد شہید
۳۸	دربہ جلال	اندودہ اور مولانا آزاد

۴۴	بھوان قیصر	ابوالکلام آزاد سیاسی زندگی کا ارتقاء
۶۰	ظہر احمد ظفر	مولانا آزاد کا سیاسی سفر
۵۶	غیب اختر	مولانا آزاد اور متحدہ قومیت
۱۱۶	سید سراج الدین	مولانا آزاد کی انفرادیت
۱۲۶	ظفر احمد صدیقی	مولانا آزاد کی شخصیت کے چند پہلو

ب: صحافت

مولانا ابوالکلام آزاد کی صحافت کے ابتدائی قوش
انیرنگ عالم سے وسیلہ تک

۱۴۳	سلطان احمد
۱۸۳	محمد شہزاد اللہ عمری

قول فیصل

ادب ، اسلوب ، تصانیف :

۱۵۳	شیت محمد شکیل علی	مولانا آزاد اور عربی ادب
۲۳۶	شریف حسین قاسمی	مولانا ابوالکلام آزاد اور فارسی ادب
۲۵۳	صدیق الرحمن قدرانی	جب سے دیکھی ابوالکلام کی تہ
۲۶۳	صدیق الرحمن قدرانی	اردو کا ادبی پلہ اور ابوالکلام آزاد
۲۷۰	ابوالکلام قاسمی	مولانا آزاد کا (علمی یا تحقیقی) اسلوب نثر
۲۹۵	قاسمی جمال حسین	غبار خاطر کے حق میں رد عمل
۲۹۵	کوثر منہدی	تذکرہ: سیرت نگاری / خود نوشت سوانح
۳۰۲	شاہ عالم	مولانا آزاد کا اسلوب
۳۱۳	تجمل حسین خاں	مولانا آزاد اور خط و مزاح
۳۲۱	خالد محمود	مولانا آزاد کی اردو شاعری
۳۲۸	راشد انور راشد	مولانا آزاد کے دو افسانے
۳۳۶	شمیم شفیق	انڈیا و انس فریڈیم
۳۴۵	مرتبین : نظر برنی حسن جمال عابدی	مولانا ابوالکلام آزاد : وضاحتی بلیوگرافی

اداسیہ

اداسیہ آزاد فکر کی پہلی علامت ہے۔ مولانا کی مذہبی فکر نے تعلیمی فکر اور ان کی شخصیت و سوانح
 و عاطفہ پر گہرا اثر کیا۔ یہ دوسری علامت مولانا کی سیاسی ادبی اور صحافتی خدمات کے بارے میں ہے۔ کچھ
 سالوں میں جو پہلی جلد کی تیاری کے دوران ہمیں ہمیں مل سکے تھے اور بہت دیر سے موصول ہوئے، زیر نظر
 شمارے میں شامل کر دیے گئے ہیں۔

ہماری اجتماعی زندگی میں گنتی لی چند شخصیتیں تھیں مرکزی حیثیت حاصل ہے ان میں ایک
 نمایاں شخصیت مولانا کی بھی ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے بھی عرض کر چکے ہیں، مولانا نے شر کے جس شعبے
 میں جی قدم رکھا اپنی ایک منفرد جگہ بنالی مگر جیسا کہ ہمیشہ ٹری شخصیتوں کے ساتھ ہوتا ہے
 مولانا کی شخصیت بھی رد و قبول کے مراحل سے ایک ساتھ گزری۔ یہی صورت حال مولانا کی سیاسی
 فکر، ان کی ادبی اور صحافتی خدمات کے سلسلے میں بھی رونما ہوئی۔ ان مسئلوں پر تفصیل روشنی موجود
 شمارے کے مضامین میں ڈالی گئی ہے۔ البتہ ایک پہلو جس کی نشان دہی یہاں مقصود ہے، مولانا کی
 نشری خدمات سے تعلق ہے۔ مولانا محنت و موفقی ابو الکلام کی فکر کے مقابلے میں اپنی نظم کو بے مزہ
 پاتے تھے ادب کے بعض علماء اس سلسلے میں مبالغے کی اس حد کو پہنچ گئے کہ اقبال کی شاعری کی
 طراحت انھوں نے مولانا کی فکر کو بھی الوہی مرتبے پر فائز دیکھا۔ دوسری طرف ایسے اہل نظر کے بھی
 کمی نہیں جو مولانا کی فکر کو اس کے خطیبانہ، بلند آہنگ، فارسی آمیز اور قدرے برقعہ اسلوب
 کی بنا پر سرے سے مسترد کرتے ہیں۔ بے شک مولانا کا اسلوب اردو فکر کی بنیادی روایت سے

ہم آہنگ نہیں ہے مولانا اس اثر سے تو باہر ہیں جہاں برائے اور غالب سے لے کر خواجہ حسن نظامی اور اشرف مہجری تک بہت سے اکمال کھنے والوں کی نثر کا جامہ جاتا ہے۔ لیکن مولانا کی نثر اپنی ایک علیحدہ شناخت رکھتی ہے۔ دور سے بھیبانی جاتی ہے اس کی ایک منفرد جمالیات ہے اور اظہار و بیان کی ایک اپنی دنیا۔ ہمارے تہذیبی اور ادبی معاشرے میں اس دنیا کے ماسیحوں کی کمی نہیں ہے۔ آج بھی ہمیں مولانا کی نثر جو ان کی علمی اور ادبی تحریروں کے علاوہ ان کی صفات کے واسطے سے ہم تک پہنچی پُرکشش محسوس ہوتی ہے اپنی ادبی روایت کے ایک مناسب رنگ کا شعور رکھنے والوں میں اس نثر کے شیدائی آج بھی مل جاتے ہیں۔

مولانا کے تہذیبی رول اور ہندو اسلامی ثقافت کے ارتقاء میں ان کی موقر خدمات کے ساتھ بھی یہی معاملہ ہے آپ مولانا کی مجموعی خدمات کو چاہے تسلیم کریں یا اس سے انکار کریں مولانا کو نظر انداز نہیں کر سکتے۔ آج بھی ان کی شخصیت میں ہمیں دیواروں کی دست خیال کا احساس ہوتا ہے۔ یہ ایک نہایت غلصہ اور دردمند علمی اور فکری سطح پر بہت سرگرم اور فعال ایک بہت کھرے پتے اور بہت دلاویز انسان کی شخصیت تھی جسے قدرت نے فکر و اظہار کی فیر معرے خوبیوں سے بہرہ ور کیا تھا۔ رسالہ جامعہ کے آزاد نمبر کی دونوں جلدیں اسی بے مثال شخصیت کے حضور میں جامعہ ملیہ اسلامیہ کی عقیدتوں کا نذرانہ ہیں۔

شمیم صفی

ابوالکلام آزاد اور ذاکر حسین

شکیل الرحمن

ڈاکٹر ذاکر حسین جس شخصیتوں سے متاثر ہوئے ان میں گامدھی جی، مولانا ابوالکلام آزاد اور سکیم اہل خاں کے نام اہم ہیں۔ مولانا سے کیسی عقیدت رکھتے تھے اس کا ذکر ان کی اس تقریر سے ہوتا ہے جو مولانا کے انتقال کے بعد انھوں نے ۲۲ فروری ۱۹۵۷ء کو دہلی کے ستر سی جیسے میں کی تھی جسے کی صدارت صدر جمہوریہ ہند بالوراجندر پرشاد نے کی تھی۔ یہ تقریر آجکل آزاد دہلی میں سی سال اگست کے ابوالکلام آزاد نمبر میں شائع ہوئی۔ ذاکر صاحب نے کہا تھا میں مولانا کے ساتھی ہونے کا فخر نہیں رکھتا بلکہ میری شگرد ہونے کا فخر رکھتا ہوں :

اوی بھٹا بھٹا 'اپنی زندگی کو بنانے کے لیے کہیں نہ کہیں سے روشنی اور
گرمی لیتا ہے' میں جب ایک لڑکا ہی تھا اپنی زندگی کے مٹی کے دیے
کو سلگنا چاہتا تھا اور لوگوں کی طرح میں نے بھی روٹی کی تیاں بنائی
تھیں اور اپنی زندگی کے تیل میں ان کو ڈالا تھا اور دھوڑتا پھر اٹھا کہ
ان کو کہاں سے جلاؤں۔ اس زندگی کی پہلی تہی اس دیے کی پہلی تہی میں
نے مولانا کے دیے سے جلائی تھی۔

(ابوالکلام آزاد۔ ایک ہمہ گیر شخصیت)

ذاکر صاحب جب طالب علم تھے تو وہ الہلال شوق سے پڑھا کرتے اور اپنے ساتھیوں کے ساتھ چکر زور مانی

تحریروں پر گفتگو کرتے تھے انھوں نے کہا ہے: "اہلِ حق کے ذریعے ملائکہ ایک ذہنی اور مذہبی رشتہ قائم ہوا اور پھر انھوں نے اپنے دے کی جی ملائکہ کے پرانے دشمن کی کھٹے ہیں۔"

ایک طالب علم نے حیرت سے میں ان کا اہلِ حق پر ضاحکہ اور بے یار و مددگار ہونے کا سوال کیا۔ اس نے جواب دیا کہ اس نے پڑھا تھا اور انھیں سنا تھا اس وقت اس جی میں ہلنگی ہوئی قویوں اور بکرے میں سے آگے لی بلکہ آج ان کے رہا ہوں کہ پہلی آگ نہیں سے لی تھی۔ (ایضاً)

ملائکہ سے رابطہ قائم ہوا تو ان کی شفقت اور محبت سے بے مدد ساثر ہوئے۔ ذکرِ صاحب نے ملائکہ کی شفقت کو ایک آئیڈیل کے طور پر دکھا ہے۔ جب ان سے ملے تو اپنے تاثرات کا اظہار میں طبع بھی کیا ہے۔ وہ محبت سے ابلتے جاتے تھے اور میرے اوپر شفقت کی ایسی مارش تھی کہ میں میں کو کبھی بھٹکا نہیں سلوں گا۔

ذکرِ صاحب نے ملائکہ کے علم اور ان کے سیاسی تصور کے بڑے قدرواں تھے مذہب اور ادبیات پر ملائکہ کی گہری نظر اور خصوصاً ادبیات سے ان کے پیچھے مشق سے متاثر ہونے کے علم کی گہرائی کے تعلق سے ذکرِ صاحب نے ملائکہ کے مزاج اور ان کی ذہانت کا ذکر کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ سیاست کی خاطر انھوں نے اپنے علم کو کبھی بھی نہ چھوڑا۔ علم کی لگن آخرت تک ان کے دل میں رہی۔ اسی سلسلے میں ایک واقعہ کا ذکر اس طرح کیا ہے۔

"ابھی آخری مرتبہ دیکھ میں جب میں ان سے ملا تو وہ دو کتابیں دیکھنا

چاہتے تھے۔ ان کتابوں کے دیکھنے کے لیے پڑھنے کا ارادہ ظاہر کیا کہ گواہی کے سفر میں پڑھ آؤں گا اور وہ دو کتابیں دیکھوں گا، افسوس کہ اس کا موت ان کو نہیں ملا، ملائکہ کی وجہ سے وہ کانگریس میں گئے اور

اس لیے پڑھ آئے لیکن ان کی یہ لگن آخری وقت تک رہی۔"

ذکرِ صاحب نے ملائکہ کے سیاسی شعور سماجی ذمے داریوں کے احساس اور ان کی فکر و نظر کی جس طرح تعریف کی ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ ذہنی اور جذباتی طور پر ملائکہ سے کتنے قریب تھے، ہندوستان کی آزادی کی تاریخ میں ملائکہ کی شخصیت کو نمایاں حیثیت دیتے ہوئے ذکرِ صاحب نے انھیں ایک آئیڈیل

اور اوّل کے طور پر پیش کیا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ جوہر انہیں انسانی خصوصیات اور اقدار کے احساس
 اور یہ شخصیت میں سوز گہرا پیدا ہوتا ہے۔ مولانا میں یہ احساس متاثر ہوا تھا کہ وہ ناقابل برداشت محو
 میں بھی کھرے اترے، ذکر صاحب نے اپنی تقریر میں کہا تھا۔

”انھوں نے اپنی مثال سے بتا دیا کہ وہ اپنی ساری زندگی ایک بجاہر کی
 طرف اپنی قوم کی آزادی کے لیے، اس کی آزادی حاصل کرنے کے لیے صرف
 کر سکتے ہیں۔ انھوں نے یہ ثابت کر دیا کہ علم ایک گورکھ جیسا انتہائی
 کوجس سے دونوں کو دھوکے دیے جائیں بلکہ وہ ایک روشنی ہے جس سے
 آدمی درہم را روشن کھاسکتا ہے، جاننے والے جانتے ہیں کہ اس
 عالم، اس منکر اس مرد بجاہر نے حقائق کہنے کی بات کہنے، انگوٹھی
 بات کہنے کی مثالیں قائم کی ہیں؟“

ہوں نے آگے کہا :

”سچ بات کا کہنا سب سے بڑا جہاد ہے سچ بات کہنے میں بڑی ناگواریاں
 ہیں، لوگ ناخوش ہوتے ہیں اور مولانا سے لوگ کبانا خوش ہیں ہونے
 یہاں سلمان بھائی ہوں گے، ہم سوچیں کہ ہم نے مولانا کا لیس کس
 طرح دل نہیں دکھایا، ہم نے مولانا کو کیا کچھ نہیں کہا، کون سا بڑا لفظ ہے
 جو ہم نے ان کے لیے استعمال نہیں کیا لیکن اس وقار کے پتے نے کبھی
 ایک لفظ کہا کسی کے متعلق؟ کوئی ہے یہاں جو یہ شہادت دے کہ اس نے
 کبھی کسی کی بابت کوئی ایسا کلمہ سنا کہ انھوں نے شکایت کی ہو یا
 بڑا مانا ہو، سب کچھ گزر جاتا تھا اور اس کی وہ بالکل پروا نہیں کرنے
 تھے، وہ کلاحتی ضرور کہتے تھے۔“

مولانا کی دلنواز اور انسان دوست شخصیت کو کھاتے ہوئے ذکر صاحب نے مجال کو بڑی بے باکی کے
 ساتھ پیش کر دیا ہے۔ انھیں مرد بجاہر کہا ہے جو آخر تک کلاحتی کہتا رہا، وطن اور قوم کے تئیں اپنی
 وفاداری کا ثبوت پیش کرتا رہا۔ تاریخ کے نازک مرحلوں پر اپنے نظریے پر قائم رہا، اپنے علم کی روشنی

سے آزادی کی قدر و قیمت کو جانتا پہچانتا تھا اس لیے آزادی کے بیش قیمت نعمت کو لوگوں کے دل روانہ
 پر اتار تارا، مولانا کے گزر جانے کا اتم کرتے ہوئے ذاکر صاحب نے کہا کہ مولانا کے قلم سے عورتیں برسنے
 لگیں، قلم جس سے بھلائی بھی کرتی تھیں، وہ زبان جس سے بھول برسنے لگیں، اور جس سے جھگڑا بھی رہتی
 تھیں جو باطل کو جلاتی بھی تھی اور حق کو روشنی بھی کرتی تھی وہ زبان بند ہے :

مہم قلم ٹوٹ گیا ہے لیکن وہ خال باقی ہے اور ہمیں چاہیے کہ ہم
 اس خال سے گرمی لیں اور روشنی بھی لیں اور اپنی زندگی کو ایسا
 بنائیں جیسا کہ وہ چاہتے تھے کہ ہم بنائیں اور جس کی خال وہ ہمارے
 لیے چھوڑ گئے، ہمارے سامنے ایک بہت بڑا کام کیا، اس قوم
 کے بنانے کا کام کوئی کیل نہیں ہے۔

بستی بنا کیل نہیں بستے بستے بستی ہے؟

اپنی تقریر میں اس بڑے غم کو برداشت کرنے کی تلقین کرتے ہوئے ذاکر صاحب نے ملک کے لوگوں
 کو حوصلہ عطا کرنے کی کوشش کی، مولانا کے روشن چراغ سے روشنی حاصل کرنے کو کہا، یہ کہا کہ اپنی زندگی کا
 رخ سچائی کی جانب رکھیں، ایک دوسرے کو سمجھنے کی کوشش کریں، ہمارے فرائض ختم نہیں ہوتے۔
 ذاکر صاحب نے مولانا کے مذہبی شعور کو بے حد قیمتی جانا تھا، انھوں نے کہا ہے کہ میرے خیال
 میں مولانا نے جو ایک سب سے بڑی خدمت کی ہے وہ یہ ہے کہ ہر مذہب کے آدمی کو بندہ خدا سمجھا
 جائے، مولانا مذہب کی روح سے تعلق رکھتے ہیں مولانا والی روح ہوتی ہے جو نفرت پیدا نہیں کرتی
 ذاکر صاحب نے کہا ہے کہ :

"مذہب کی روح ایک دوسرے کو پہچاننے والی روح ہے، مذہب کی روح
 خدمت کی روح ہے، مذہب کی روح دوسروں کے لیے اپنے شانے کی
 روح ہے، مذہب کی روح دھرت کو ماننے کی روح ہے، ساری زندگی
 کی دھرت کو ماننے کی روح ہے۔"

آزاد اور جامعہ ملیہ اسلامیہ

قاسم سید

آزاد کی خدمات

جامعہ کے انتظام کے لیے آزاد کی خدمات محتاج تعارف نہیں بلکہ اہل خاں اور خود انھوں نے اچھے بُرے وقت میں جامعہ کو سہارا دیا۔ ایک وقت ایسا آیا کہ تحریک خلافت کی بظاہر ناکامی اور ادریکم اہل خاں کی وفات سے جامعہ شخصی و مالی بحران میں مبتلا ہو گیا۔ ادارہ نازک اور جہاں کنہی کی حالت میں تھا۔ آزاد نے آگے بڑھ کر گلے لگایا اور ادھر سے کام کو مکمل کرنے میں انتھک محنت کی۔ مدرسہ اس کا دور دراز سفر کیا۔ آپ کی جدوجہد اور مولوی عبدالقی کی کوششوں سے صرف مدرسہ اس نے ہی جامعہ کو آسودہ کر دیا۔ یہ بات بڑی دلچسپ ہے کہ جامعہ کا نام ہی آزاد کے زیرِ نگرانی و باغ کا محاکرہ ہے۔ حیاتِ شبلی میں ہے:

جامعہ ملیہ کے نام کی تاریخ بھی ایک اتفاقی واقعہ ہے۔ مسلم یونیورسٹی سے
ٹوٹ کر اس کے بالمقابل جوئی قوی یونیورسٹی قائم کی گئی تھی اس کا
ریڑ پڑ یعنی خوں کا لائندہ ملا تا ایوانِ انکلام آ کر کوئے چہرہ ایا تھا۔ انھوں نے
نیشنل مسلم یونیورسٹی کا انگریزی فنکون کے ساتھ اس کا عربی ترجمہ
جامعہ ملیہ اسلامیہ کر دیا۔ پھر بعد کو یہ نقطہ چل گیا تھا

جامعہ کے استحکام میں جہاں محمد علی جوہر، اجمل خاں اور ڈاکٹر انصاری دھیو کی خدمات کو
 روشن نہیں کیا جاسکتا وہیں مولانا آزاد کے گراں قدر کردار کو بھی ملحوظ ناممکن ہے۔ جامعہ کا ایک
 غرور استیلا زریہ رکھ کر اعلیٰ گزشتہ کی طرح اسے بھی آغاز ہی میں ایسی شخصیتوں کی بہت دوسرے ہی گئی جنہوں نے
 اس کے مدد و خال کی تہذیب میں جان و مال کا قیمتی سرمایہ کھپا دیا۔ بہرہ ور پورٹ کی اشاعت سے آزاد
 کی مقبولیت متاثر ہوئی۔ اسی زمانے میں مولانا جامعہ تشریف لائے تو ہمارے ایسے سوالات کیے
 جن میں حقیقت نگاہی اور تشتر زنی صاف محسوس ہوتی تھی۔ جواب کی طلب کم اور دھنوں کی کسک زیادہ تھی
 لیکن آپ نے بکیرہ حنا طر ہونے کے باوجود بھی اپنی آزادگی کو جامعہ کے مفادات پر غالب
 نہیں آنے دیا۔ دوسرے انھیں ادارے کا امیر بنا کر مصلحت کی صلیب پر لٹکا دیا جس سے صحت اور
 کو ہی نقصان پہنچا۔ ۱۹۴۱ء میں ایک طویل عرصے کے بعد جب ڈاکٹر ذاکر حسین جامعہ کے وائس چانسلر
 تھے مولانا آزاد کو بلا لایا گیا۔ ڈاکٹر ذاکر حسین کی استقبالیہ تقریر کے جواب میں انھوں نے کہا:

”جامعہ کی راہ میں جو دشواریوں کی دیواریں حائل تھیں آپ کو خوش
 ہونا چاہیے کہ غریب وہ دیواریں ٹوٹنے والی ہیں۔ اب ملک آزاد ہونے
 والا ہے اور اب ملک کو جامعہ کی ضرورت ہے لیکن ملک کی ضرورت
 جامعہ کی عظیم الشان عمارتوں سے پوری نہیں ہو سکتی۔ ملک کی
 ضرورت صرف اس تعمیری ذہن سے پوری ہو سکتی ہے جو صرف جامعہ
 ہی میں دھل سکتا ہے۔ جامعہ نے ملک کی ضرورت کو کس حد تک پورا
 کیا؟ اس کا جواب جامعہ کے تعمیری ذہن ہی دے سکتے ہیں؟“

جامعہ کے اکابرین سے آزاد کے ذاتی تعلقات تھے۔ خاص طور سے ڈاکٹر سید مہد حسین اور عظیم سالحو
 مہد حسین سے بہت محبت رکھتے تھے۔ انھوں نے پچیس سالہ جنین جامعہ میں بڑی خاموشی سے شرکت کی۔
 آزادی کے بعد جب کہ فسادات کی آگ لگھ لگھ پھیلنے لگی تھی، فسادیلوں نے جامعہ کو کتب خانہ، نذر آتش کرنے
 کی کوشش کی تو مولانا نے بروقت فوج بھیج کر اس عظیم الشان سرمائے کو تباہ ہونے سے بچایا۔

درحقیقت آزاد اور جامعہ کے کردار میں سرمو فرق نہیں ہے۔ وہ تقلید پرستی، جمود و قنصل اور
 اور بے حس کے دشمن تھے۔ ان کے نزدیک زندگی ہر وقت رواں دواں ہے۔ قدامت پرستی اور رائج التقیدگی میں

انتہائی سخت ہونے کے باوجود جی تعلیم کے موجد طبعی سے نفرت کی حد تک بڑا رہے۔ جامعہ کی
 ۱۰۰ سالہ قاصدہ بھی تھا کہ اصول و ضابطے نے وارث میں وہ رقعہ پرستی کی بوسہ و ٹھنڈا دیا جس
 کو تو کٹر مسلمانوں کے ساتھ اجتہادی قوت کو بروئے کار لایا جائے تاکہ دہنوں میں لگے رنگ نہ لھ پٹے
 میں آسانی ہو۔ کیوں کہ کتاب کی حدود میں ہائی کے اندر سڑاند پیدا ہو جاتی ہے۔ درجہ وقت کی بے رقم
 اہمیت ہمارے جامعہ کے خصوصی کردار پر دھول ڈال رہی ہے اور امانے کی گرہنوں نے اسے اپنے ۱۰۰ سال
 کے قاصدے کو سول دور پھینک دیا لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ آزادانہ اپنی
 سمیت کی۔ فانی و تازگی اندوہ سے مایوس ہونے کے بعد جامعہ برپہاؤ کو ہی تھی۔

ندوہ سے جامعہ تک

شیخ الہند نے شدید مرض کی حالت میں ۲۵ اکتوبر ۱۹۰۰ء کو مل گڑھ میں جامعہ کا
 سنگ بنیاد رکھا تھا۔ ان کی خواہش تھی کہ اس میں دیوبند اور علی گڑھ کی جامع خصوصیات کی بہترین
 نمائندگی ہو ان کا سب سے بڑا کارنامہ یہی ہے کہ اپنے حسن تجربے سے دونوں اداروں کے مابین تعلیمی کم
 نرائی اور خوش گوار تعلقات کی بنیاد ڈالی جس سے سو کے آدھائی کی کیفیت ختم ہو گئی۔ آزاد جدید تعلیم کے
 متعدد اثرات سے غور زدہ تھے وہیں انھیں قدیم تعلیمی نظام کے موجودہ ڈھانچے سے بھی الرجی تھی وہ
 دونوں انتہاؤں کے درمیان معتدل و متوازن راستہ اختیار کرنے پر یقین رکھتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ
 جب شبلی نے ندوہ قائم کیا تو آزاد کو محسوس ہوا کہ یہی ان کی متابع گمشدہ ہے جس کے وہ مستلانی
 تھے۔ یہی ان کے درد کا درماں ہے اور اپنی توانائی ندوہ کی حمایت و استحکام میں لگا دی۔ اس
 پیاس اور تڑپ نے مدرسہ جامعہ کلکتہ قائم کرنے کی تحریک ڈالی اور اس احساس کی شدت نے جامعہ
 علیہ اسلامیہ سے وابستہ کر دیا۔ وہ قدامت و جدیدیت دونوں قسم کی انتہا پسندی کو اسلام اور ملت اسلامیہ
 نیز معاشرے کی ترقی و استحکام کے لیے ذہر لاپس سمجھتے تھے۔ آزاد کو بھی اقبال کی طرح یاران مکتب
 سے شاہین بگوں کو خاک بازی کا سبق پڑھانے کی شکایت تھی کیوں کہ انھیں ایسے رزق کی جستجو میں
 لگایا جاتا جس سے نہ صرف پرواز میں کوتاہی آتی ہے بلکہ ذہن لگی فکر کا کوٹھ پوری سوسائٹی کو گھلا کر
 اپنا بیج بنا دیتا ہے۔ علاوہ ازیں ان شاہین بگوں کو از کار رفتہ درس نظامی کی محبت نے کرکس

بنایا ہے۔ آزاد قوم کے عظیم سرمائے کی تباہی پر کھڑے تھے۔ انھوں نے قدیم تصورات پر کھلے بندوں تنقید کی۔ شبلی نے اپنی تقریروں اور مضامین کے ذریعے مذہب کی مابیت و مختلف عقائد پر مدلل و کھلم کھلا تنقید کی۔ ان کی خواہش تھی کہ علماء ہندوؤں کے پرچم تلے متحد ہو جائیں۔ اس خطبات آپ کو معلوم ہے کہ یہی نذرۃ العلماء جس میں آپ اس وقت تشریف فرما ہیں۔ اگر اتفاق و اتحاد ایک ایک اصول پر قائم ہو جائے تو کتنی بڑی عظیم الشان طاقت جن مسلمانوں کے لیے ہے۔ آزاد بھی ہاں اسلام قریب تلے زبردست حامی و مؤید تھے۔ سید جمال الدین افغانی اور شبلی نے ان کے خیال کو مزید بہتر کر دیا تھا اور ہر ایسی بوجہ کو ان کی حمایت حاصل ہوتی تھی جس میں اسلامی اتحاد کا تصور رہا۔ انھوں نے جب دیکھا کہ مذہب میں غلطی و تقلید کی زنجیریں توڑنے اور اسلامی اتحاد کا ایک عظیم مرکز بننے کی صلاحیت ہے تو اسی کی پروردہ حمایت کی۔ نذرۃ العلماء کا مقصد صرف ایک عالمی مدرسہ قائم کرنا نہ تھا بلکہ دو ایک عظیم الشان تحریک تھی جو ہندو عالم اسلام کے لیے نہیں بلکہ تمام علماء ملت کو متفقہ و متحدہ جدوجہد کرنے کی دعوت دیتی تھی جو کسی خاص گروہ کے لیے مخصوص نہ ہو بلکہ وہ تمام عظیم الشان قومیں جو مل مسلمانوں سے تعلق رکھتی ہوں اس کے اندر انجام پائیں۔ یہی سبب تھا کہ اس نے ابتدائے اہم مقاصد یہ قرار دے کر متفقہ و متحدہ ہندوستان اسلام کے لیے تمام علماء کا اجتماع اور اصلاح و نصاب و تعلیم قائم کیا۔

سوال یہ ہے کہ آزاد ہندو کی پُرچش حمایت کرنے اور اس کی ترقی میں اپنا بھرپور تعاون دینے کے بعد کیوں اس سے بدول ہو گئے؟ وہ ادارہ جسے آزاد عظیم مذہبی مرکز اور طاقت کا منظر بنانا چاہتے تھے ان کی انگلیوں کی نشان دہی تعبیر کیوں نہ بن سکا؟ اور وہ کیا اسباب تھے جو انھیں ہندو سے موڑ کر جامہ مکہ لے آئے۔

ذریعہ تعلیم

سر سید چاہتے تھے کہ ملی گٹھ میں اردو کو ذریعہ تعلیم بنایا جائے لیکن اردو کو یہ اعزاز حاصل نہ ہو سکا اور دوسرے تیسرے درجے کی شہرت اختیار کرنے پر مجبور کر دی گئی۔ گرچہ سر سید نے اپنی زندگی میں مغربی علم و فن کی گراں قدر کتابوں کے اردو میں ترجمے کرائے اور علمی سرمائے کو مالدار باوقار بنانے کی کامیاب کوشش کی۔

یہ شامل قربانیاں اور ایثار کی مثال علی گڑھ میں ڈھونڈنے سے نہیں ملتی۔ جامعہ کے انہی اقیانات نے اسے آزاد کا تذکرہ اور اقبال کا نام لے کر اٹھایا تھا۔ آزاد جامعہ کے ذہنی و فکری صف میں زندگی کے آخری لمحات تک ساتھ رہے۔

جامعہ ملیہ اسلامیہ دیگر ملی و قومی اداروں سے ملحق سرگرمیوں کی وجہ سے زیادہ نمایاں مقام رکھتا ہے۔ ♦♦

حواشی

- ۱۔ حیاتِ شبلی، ص ۲۸۹
- ۲۔ نقدِ ابوالکلام، ص ۹۷۲
- ۳۔ عام طور سے درسِ نظامی اور اسلامی علم کی تعلیم کا مفہوم خطاط کر دیا جاتا ہے۔ آزاد نے درسِ نظامی کے نصابِ تعلیم اور طریقہِ تعلیم میں حالات کے مطابق تبدیلی کرنے پر زور دیا انھیں بنوئی اندازہ تھا ریکارڈوں سال پہلے اختیار کیا جانے والا طریقہ موجودہ دور کے تقاضوں کو پورا کرنے کا قطعی اہل نہیں۔ آزاد ان لوگوں پر نکتہ چینی کرتے جنہوں نے درسِ نظامی کو اس کی جزئیات سمیت پیسنے سے لگانے رکھا ہے اور اسے الہامی درجہ دے کر عقیدت و احترام کے جذبات کے ساتھ آنکھوں سے چوما جا رہا ہے۔ اس کے برعکس ان طالبانِ علم کو خراجِ عقیدت پیش کرتے جو اسلام کے قدیم مذہبی علوم اور مذہبی زبان کے فنون حاصل کر رہے تھے۔ آزاد کے نزدیک صرف یہی جماعت علم کی تھی پرستار ہے کیونکہ یہ جماعت علم کو علم کے لیے بڑھتی ہے وسیلہٴ رزق کے لیے نہیں۔

۴۔ خطباتِ آزاد

۵۔ یہاں مستثنیات کی نفی مقصود نہیں۔

ابوالکلام اور سرمہ شہید

کرسچین ڈبلیو ٹوال / ترجمہ سہیل احمد نادر

ابوالکلام آزاد کی تصانیف نے ادبی عرصہ اور رہا افکار کو سیر حاصل نہایت نمایاں اور اس کا تجربہ و تنقیدی محاکمہ کیا جا چکا ہے۔ اگرچہ آزاد کی مذہبی سوانح ازائن بیڈرین ڈھلس نے براہ شائع کردہ کتابیات حیات آزاد کے منکری اور مذہبی پہلوؤں کی ہی نمائندگی کرتی ہے تاہم اس سے اُن کے مکاتیب و مضامین اور دیگر تحریروں کے متعدد ایڈیشنوں نیز اس سوانح پر انگریزی اُردو اور دوسری زبانوں میں موجود وسیع ثانوی ادبی ذخیرے کا ایک اندازہ ہوتا ہے۔

ڈھلس نے غالباً پہلی بار حیات آزاد کے تشکیلی دور کے کُرس مطالعے کی بنیاد پر اُن کی زندگی کی ایک جینیاتی تفہیم پیش کی ہے۔ پھر بھی اس جانب بجا طور پر اشارہ کیا گیا ہے کہ آزاد کی تفصیلی سیاسی سوانح کی تشنگی ہنوز باقی ہے۔

ڈھلس کی تحریر کردہ سوانح میں مدیر کی طرف سے دیے گئے اختتامیے میں میں نے سرمہ شہید پر آزاد کے ایک مضمون کی طرف توجہ دلائی ہے جس کا آزاد کی زندگی اور مذہبی افکار کے گذشتہ تذکروں میں شاید ہر کہیں نام لیا گیا ہو۔ اس اختتامیے میں مجھ پر پابندی تھی کہ آزاد کے دورِ اوّل کے مضمون کی اہمیت کے بارے میں چند جملوں سے تجاوز نہ کروں۔ اس کے بعد کرسٹوفر شیکل نے اُردو کے رالف ریل کے اعزاز میں مرتبہ کردہ حالیہ مجموعے بعنوان اُردو اینڈ مسلم ساؤتھ ایشیا کے دسویں باب کے طور پر قدرے تخلیق شدہ شکل میں میرا ترجمہ شامل کیا۔

زیر نظر مضمون میں میرا منشا سرمد پر آزاد کے مضمون سے آپ کو متعارف کرانا اور ان موضوعات کو چھیڑنا ہے جو میرے خیال میں نصرت کے مذہبی و اخلاقی رجحان پر قابل ملاحظہ نہ تھے۔
 روشنی دلاتے ہیں۔ میرے اسی عمل میں یہ سمجھنا ضروری ہے کہ اس مضمون میں آزاد نے سرمد کی زندگی کے منتخب مراحل اور اُس کے ہینام کی فطاسی میں اپنے پرجوش ادبی تخیل سے کام لیا ہے اور اُس کی خاک رشتی میں اگرچہ بڑی حد تک غیر ارادی طور پر خود اپنی زندگی اور نظریات کے بنیادی عناصر کو غالب رکھا ہے۔ جیسا کہ نہ عجیب نے اپنے مضمون "تذکرہ: ایک استبدادِ ان سوانح ۱۹۵۹ء" میں لکھا ہے مناسب تبدیلیوں کے ساتھ تذکرہ اُن کے ابتدائی دور کے مضمون "سرمد شہید" کے رنگ میں ڈوبا ہوا ہے:

مولانا آزاد بولے نہیں۔ ہندوستانی منکر بننے کے لیے وہ ایک مسلم قائد کی حیثیت سے اور نہیں اُنھے تذکرہ ایک ایسی کیفیت کا عکاس ہے جو صدائے حق بلند کرنے اور اپنی روحانی زبان کو بچھنے والے ایسے افراد کی سب سے بڑی قہار کو ساتھ لینے کی خواہش سے بریز رہے تھیں ایک عظیم اخلاقی روایت کے تحفظ کی دعوت دی جائے۔ اُن کا پورا استدلال اُس دھڑے پر مرکوز ہے جس کی تکمیل ترجمان القرآن میں ہوئی۔ اور یہ وعدہ تھا کلام الہی کے مفہوم کو عام کرنے کا۔

سرمد پر آزاد کے مضمون سے بعض بنیادی موضوعات منتخب کر لینے کا مقصد یہ کہنا نہیں ہے کہ یہاں اور صرف یہی موضوعات نمایاں ترین اہمیت رکھتے ہیں۔ نہ ہی میں یہ باور کرانا چاہتا ہوں کہ یہ مضمون منصوبہ بند طور پر آزاد کے اصل سروکار کی طرف اشارہ کرتا ہے یا کہ اس سے اُن کے اعتقادات و تصورات کا ایک خاکہ فراہم ہوتا ہے۔ اپنی پُر از واقعات زندگی میں نئی دلچسپیوں اور روابط کے ظہور کے ساتھ آزاد نے نصرت اپنے نزدیک کارخ تبدیل کر دیا بلکہ ایسا بھی ہوا کہ ایک مضبوط منکر کے بجائے مزاجاً فی کار واقع ہونے کی بناء پر ان کے نزدیک کسی مستحکم غرضیات منصوبے کی ترتیب کے مقابلے میں اُن کی منقسم فکر اور لحاظی تجربی سروکار کہیں زیادہ جلتے طلب تھے۔

ماہم میں آپ کو یہ ضرور دکھانا چاہتا ہوں کہ زندگی اور بنیادی مذہبی تصورات کے تئیں آزاد کے
جوئی نقطہ نگاہ کے نمایاں عناصر کی جھلک اس ابتدائی دور کے مضمون میں ایسی حد تک نامعلوم
مرد ہی نہیں رہی آگئی ہے۔ آگے چل کر اس کے ادبی عکاس بھی واضح ہو جائیں گے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حیاتِ سرمد کے دانش عمل ایڈیشن کے اشارے کے دبا پے میں آزاد
نے اس مضمون کو کم و بیش اسی وجہ سے اہم قرار دیا گیا ہو گا۔ اشارے نے اس بعیرت از دنیا لکھا
ظہار کیا ہے کہ :

مولانا خود زندگی بھر داورسن کا ٹھیل کھیل کیے۔ بیسویں صدی کے
ادائل کی دلیلوں میں ہندوستان میں اور اس کے باہر ایست
واقعات رونما ہونے تھے جن سے مولانا کے تخیل میں سرمد بشید ضرور
زندہ ہو گئے ہوں گے۔ اُن کے تخیل کے زائیدہ اس ادبی مش پارے
کی دانتیں جس پر مولانا کا طرز نگارش سونے پر سہاگر بابل دل
اور اہل نظر ہی دے سکتے ہیں۔ خواجہ حسن نظامی نے ٹھیک ہی کہا
تھا کہ یہ مضمون رام سلوک کے مراسل پر ایک مدہوش کن
طین زادِ خطیر ہے۔

شبلی نعمانی (۱۹۱۶-۱۸۵۷ء) کو ۱۹۱۰ء میں مدوۃ العلماء کے سالانہ اجلاس کے دوران
میں نظامِ المشائخ کا خصوصی شمارہ پیش کیا گیا جس میں آزاد کا مضمون شامل تھا۔ کہا جاتا ہے کہ بعد
میں انھوں نے اپنی اس رائے کا اظہار کیا کہ سرمد کے بارے میں سوانحی کو اہل لوگوں نے یا سس اس
سے زیادہ نہیں ہیں جتنے کہ آزاد نے دیے ہیں۔ لیکن آزاد نے ان حقائق کو بڑی حد تک وسعت دی ہے۔
درحقیقت انھوں نے پورے بیس صفحات کی تخلیق کی ہے۔

اگر میں نے لکھا ہوتا تو دو صفحے سے آگے نہ بڑھ پاتا۔ دو صفحات حقائق
پر مبنی ہیں باقی پورا بیان ابوالکلام کے قلم کی سحر طرازی کا نتیجہ ہے۔

آزاد شاید شروع سے ہی سرمد کی شخصیت سے سحر اور ان کے انجام سے متاثر تھے۔ خواجہ
حسن نظامی نے (۱۸۵۷-۱۸۷۸ء) جن کے مراسیم نوجوان آزاد سے تھے اپنے آرڈر سے نظامِ المشائخ

کے سرمد شہید پر خصوصی شمارے کی تیاری کے دوران سرمد پر ایک مضمون لکھنے کے لیے اُن پر نذر ڈالا۔ اگر انھیں پہلے سے سرمد سے آزاد کی عقیدت کا علم نہ ہوتا تو وہ آزاد سے مضمون کا قصہ نہ کرتے۔ آزاد نے اُن کی خواہش کا پس رکھتے ہوئے ۹ جولائی ۱۹۱۰ء کو مکمل مضمون خواجہ صاحب کو بھیج دیا۔

یہ مضمون اہللال کے آغاز سے دو سال پہلے ۱۲ جولائی ۱۹۱۱ء کو لکھا گیا تھا۔ درحقیقت یہ اس طرز کا ابتدائی ترین یا کم از کم نمایاں ترین نمونہ ہے جس سے آزاد کی اہللال میں شائع ہونے والی عبارت میں اور خصوصاً مذکورہ کی تحریر میں جو انھوں نے ۱۹۱۶-۱۵ء میں لکھا، لیکن اس سے زیادہ اہم بات یہ ہے کہ ایک ایسے وقت میں جب انھوں نے ظلت و مایوسی تک کے بھی طویل دورے کی کاوش کے بعد ابھی مذہبی استدلال کی طرف مراجعت کی تھی۔ یہ آزاد کی بنیادی نظریاتی اور مذہبی اقدار کا شاہد ہے۔ یہاں ہم بالخصوص اگست ۱۹۰۸ء میں اُن کے والد کی وفات کے فوراً بعد سے ۱۹۰۹ء کے اختتام تک کے درمیان کے زمانے کی بات کر رہے ہیں۔ آزاد کی زندگی کا یہی وہ مرحلہ ہے جس کا جائزہ دیکھنے نے بڑی باریک بینی سے لیا ہے۔

مذکورہ کے اختتام پر ایک اقتباس اور ۱۹۲۲ء میں نظر بندی کے دوران جد الزرق علی آبادی سے ایک گفتگو سے ماخوذ بعض فقرات سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اس مذہبی بحران کا تعلق ایک ایسی داخلی محبت سے تھا جس نے اُن کی زندگی پر دیرپا اثر ڈالا۔ تاہم آزاد نے مذکورہ میں اس کے شعاع اور حدود کو کئی آئینہ بیان پر انعکاس کیا ہے۔

راہ سلوک کی شعاع از تجھ سے غامدہ اٹھاتے ہوئے آزاد اس میں کسی شک کی گنجائش نہیں چھوڑتے کہ یہ ایک جنسی محبت کا تجربہ تھا اور اخلاقی زاویے سے سوچیں تو ایک لغزش بھی۔ ایک سال اور پانچ مہینے میں انھیں ہر شے کا تجربہ ہو چکا تھا اور کوئی زاویہ یا گوشہ بھٹانہ نہیں تھا۔ تاہم اگرچہ پوری داستان کی انتہا ناکامی اور حسرت و یاس پر ہوئی، درحقیقت آزاد نے مذکورہ میں اقرار کیا ہے کہ اس نے انھیں فتح و کامرانی سے ہٹنا دیا۔

سوال یہ ہے کہ وہ فتح و کامرانی کے الفاظ کئی مضمون میں استعمال کر رہے ہیں۔ کیا اس سے مراد یہ ہے کہ اب آزاد خدا شناسی کی طرف واپس آگئے تھے؟ اور یہ کہ اس نے ذاتی مذہبی تجربے پر مبنی ایک عقیدے کو مستحکم کیا۔ مذکورہ میں اس بات کے بارے میں مولانا آزاد کی وضاحت صوفیانہ

ہویت کی ہے۔ جیسا کہ انگلیس کی رائے ہے۔ ہمیں یہ تجویز نکالنا چاہیے کہ ۱۹۰۹ء کے انعقاد پر مولانا آزاد نے اٹھ نو کچھ پیش آیا وہ ایک تہا نہ ہی تجربہ تھا اور۔۔۔ ان کے ابتدائی زمانے کا نقطہ مدع تھا اس وقت کے انھیں پہلے سے ذہن میں موجود سیاسی منصوبوں کی تکمیل کے لیے دو سانی وقت ملا۔۔۔ اس شہید پر ان کا مضمون ہمیں بالواسطہ ان کے اس تجربے اور اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ اسے میں بہت کچھ بتاتا ہے خصوصاً انسانی اور الٰہی مشق کی نوعیت اور اس کے رتبے کے متعلق۔

اپنے مضمون کے مرکزی خیال یعنی ہمہ کے انسانی و الٰہی مشق کے متعلق وہ بتاتے ہیں کہ پہلے آسمان کے آسمانی یا یہودی پس منظر اور ابتدائی عمر میں ہی مولانا اسلام جسے حقائق کا ذکر کرتے ہیں۔ اس کے بعد اسلام کی آفاقیت کے موضوع پر تفصیلی گفتگو کرتے ہیں :

پیشکشہ تقدیس کے اس سمندر (اسلام) میں ہمیں انھیں تو اس میں رنگ و نسل اور قومیت پر مبنی سابقہ تمام تعویض نہ دیکھنا چاہیے کی طرح بہرگیس۔ پھر جب بہار کا زمانہ آیا تو اسلام نے بلا کسی اعتبار کے قریش کے آزاد اور آسودہ حال افراد اور مفلوک الحال حبشی غلاموں پر مکہ اور مدینہ کے بایوں پر اہل غار کس و روم پر خنسانی حکمرانوں پر اور عرب کے خانہ بدوشوں پر اپنے مہمت و کرم کی بارش کی تمام انسانوں پر سایہ نگیں اس بے پایاں سخاوت کا ثمرہ ہے کہ عربوں نے باوجود اس کے کہ انھیں اسلام کی بناء ڈالنے کا فخر حاصل ہے کوئی خاص امتیازی منصب اپنے پاس نہیں رکھا۔

آزاد گزشتہ صدیوں کے ان فاضلوں کی فرائد لائے قریبانیوں کی تعریفوں کے بل پاندھتے ہیں جنہوں نے اسلامی علوم بیان تک کہ اسلامی زہد و ریاضت اور تقویٰ پر احسان کیا ہے۔ ان کے نزدیک اسلام کی یہ صلاحیت آفاقی سطح پر مسنونیت کی حامل ہے اور ہر شخص کو بلا امتیاز مذہب و نسل اپنی جانب متوجہ کرتی ہے۔ الوہیت میں پیوست اسلام یہ اعلان کرتا ہے :

”اللہ کے جوہر کرم کی بارش کہاں نہیں ہوتی۔ عتیق خداوندی کی ہر طرح

اسلام کا لطف و کرم اتنا عالمگیر تھا کہ اس کی نگاہ میں سب نسب ہوتے
اور رنگ و نسل کی کوئی وقعت نہ تھی۔ محرم کی سبیل میں حریری جبہ و دستار
میں ملبوس اور اہل کے لیے نہیں بلکہ بیابان صید و شکار کی پیاس بجھانے کے لیے
لگائی جاتی ہیں۔ یہاں بھی مومنین اور نامور انبیاء الہی کا سر پہنچتے محبت
کے پیاسوں کا منتظر رہتا ہے۔ نسل اور قومیت اور رنگ اور خاندان
سے اس کا کوئی سروکار نہیں۔

کیا یہاں پر نہ کوہِ رفیعان سے ہم آہنگ۔ ایک تبدیلی کے طور پر وحدت انسانی اور وحدتِ دین
سے متعلق مولانا آزاد کے بعد کے زمانے کے معروف بیانات کا تجزیہ یہ دور کی گواہی لانے کے مصداق
ہے۔ ہمارا ذہن سورہ فاتحہ پر آواز کی آغوش کی طرف جاتا ہے جس میں وہ جنتِ انسانی اور
تماسِ کائنات ذی روح اور غیر ذی روح کو وحدت کی تاکید کرتے ہیں اور اس نکتے پر خاص طور سے
زور دیتے ہیں کہ اللہ بدلتے ہوئے حالات اور ضروریات کے تقاضوں سے بیگانہ نہیں ہے۔

اللہ کو رب العالمین یا تمام مخلوق کا پالنے والا کھانا ہے۔ صرف کائنات لی ہر شے کے
خالق کی حیثیت دینا ہے بلکہ اسے قوتِ نورینے والی آہستہ بھی بھنا ہے۔ اللہ نے ہر چیز کی بقا اور
نمو کے لیے جو انتظامات فرمائے ہیں وہ ایک ایسے باضابطہ شاندار منصوبے کے تحت ہیں کہ ہر وجود
کو اس کی مخصوص فطرت کے مطابق زندہ رہنے کی خاطر جو کچھ درکار ہو وہ اسے فراہم ہو سکتا ہے اور
اسے مطلوب عناصر اس طرح فراہم کر دیے جاتے ہیں کہ بدلتے ہوئے حالات اور ضروریات لی پوری
پوری حمایت بھی رکھی جاتی ہے۔

اسلام کے آفاقی کردار اس کی وحدت و کثرت سے متعلق آثار کے ابتدائی بیانات کی
روشنی میں اُن کے پختہ مذہبی اور سیاسی زاویہ نظر میں بہتر طور پر ہم اسلامی آفاقیت اور حقیقی
ہندوستانی قوم پرستی کے درمیان ہم آہنگی کے رشتے کا بھی ادراک کرتے ہیں۔ اس ہم آہنگی کی جڑیں
اپنی والدہ کے توسط سے شہر مکہ سے اُن کے فوری تعلق اور اس حوالے سے پورے عالمِ عرب اور
عالمِ اسلام سے ربط میں پیوست تھیں۔ یہی وجہ تھی کہ انھوں نے پورے ہندوستان میں تہذیبی اور
مذہبی تنوع کے دائرہ کار کے اندر خود اعتمادانہ حرکت و شمولیت کے حوالے سے اسلام کا تصور

عشق کیا تھا

نہد میں آمد کے ہی سرمد ایک بندہ لڑائے عشق میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ یہ ایک بن۔
 دکاتا جس کے یہ نقطے انھیں نگاہ کی کر دیتا تھا۔ یہ واقعہ طوطے میں پیش آیا تھا جو مقدس کو طورہ درجہ
 تھا تھا اور جو بقول آزاد سرمد کے لیے عشق الہی کے طورہ مقدس سرخپہ بننے والا تھا اور جس کا
 بیلائے جس نے پہلی بار اپنے رخ سے پردہ اٹھایا تھا۔ تذکرہ میں آزاد خود اپنے طاقی زبیر کی بارہ میں
 نے محل میں ایک طوطہ شہوانی محبت و رستلذ کے پہنچے سنسوں۔ گنگے ہوئے حیا صحن جہانی معنوں
 مر محبت اور فائزہ فائزہ عشق مطلق کے درمیان امتیاز کرتے ہیں۔ تاہم ان الذکر نے
 خواہ وہ کتنی ہی فیہ لعلیت ہو۔ اپنے آپ انھیں عشق کے دوسرے مدخل تک پہنچا۔ یا یعنی عشق کی شاہراہ
 تبت۔ یہ پہلی فائزہ معر ہے

یہ وہ ستون ہے جو آسمانوں کو سنبھالے ہوئے ہے اور زمین کا پہلا
 دیور ہے۔ ہر کچھ حیاں ہے عشق ہے اور جو کچھ نہاں ہے وہ بھی عشق ہے
 اگر ہماری بصیرت نے وحیت کے مشاہدے میں ناگاہی کی تاہم وہ
 حقیقت کو کئی نام۔ رکھے ہیں تو اس میں خود اس کا بھی قصور ہے
 ان کی اصل ماہیت کے مشاہدے میں ناگاہی اور کثرت کے اس ٹرپ
 فاشیو ہی ہے کہ سخن کی نادر وحدت پر تہہ در تہہ حجاب پڑا ہوا ہے۔

اس کے علاوہ تذکرہ میں مقدس اور شہوانی محبت کے درمیان ربط کی طرف بھی اشارہ
 کیا گیا ہے۔ دونوں ہی انسان کو کسی ایک سے ملاتے ہیں اور باقی ہر شے سے دور کرتے ہیں۔ یہی
 وہ ہے کہ مقدس محبت تک رسائی کا قریب ترین راستہ جہانی محبت سے ہو کر جاتا ہے۔
 لیکن دوسرے مرحلے کی طرف مسلسل قدم بڑھاتے رہنا ضروری ہے کیونکہ آگے بڑھتے
 رہنے سے انکار تپہ بن جانے کے مترادف ہے اور اس سے سالک اصنام پرست کہلائے گا۔ چاہے
 جہانی محبت ہی راسخ تقدیس و تقویٰ یا بندھا مکا صومیا نہ طرز عمل یہ قبول ہی وحدانیت، صداقت،
 حقیقت اور سخن کی راہ میں حارج بن سکتے ہیں اگر سالک آگے بڑھنے میں ناکام ہو جائے۔ یہ حقیقت
 کہ سرمد آزاد کے لیے ایک تاجری بیعت رکھتے تھے اس سیاق میں بڑی اہمیت اختیار کرتی ہے۔

سرمد شاید ایرانی مصنوعات فروخت کرنا اور پیش باہندوستانی ال خریدنا چاہتے تھے۔ ہندوستانی
ذخیروں سے نکلے ہوئے یا قوت و لباس دنیا بھر میں رشک کی نگاہ سے دیکھے جاتے تھے۔ مادی دنیا
کی تجارت کا پیڑہ ایک عیسوی تر و روحانی تجارتی رشتے کی ولادت کرتا ہے۔

”ہی۔ اُن انھیں زندگی کی آخری سانس تک یہ تجارت کرنی پڑی ہے
لیکن مادی اشیاء کے بازار میں نہیں بلکہ ابراہیم، خشن، خشن میں جہاں
سمولی سونے اور چاندی کے سکوں کے بجائے دل صد چاک اور بکر
بائے لخت لخت کی خرید و فروخت ہوتی ہے۔ اس بازار میں تجارت
کچھ ایسی ہوتی ہے کہ صبر و ضبط سے کام لینے، مرقوم غم و اندوہ برداشت
کرنے، عقل و ہوش اور دل و فکر نذر کرنے کے عوض ماضی کو محبوب
اک نگاہ غلط انداز، اس کے ابرو پر آئی ایک شکن اور اس کے ماضی
کی ایک بے ارادہ جھلک ملتی ہے کیوں کہ ایسی شائع گراں ایاہ جو اتنے
نم داموں میں بک رہی ہے سمجھیے کہ کفایت ہاتھ آرہی ہے :

صد ملک و دل بہ نیم نگہ ناتواں خرید
حواں درایں معاملہ قصیر ملک و نامد

ا حوصلے اور تحمل سے اس تاجر کو آگے بڑھنے کا راستہ ملے گا۔ اسے
آخری سودا بھی کرنا ہوگا جس کی قیمت خود اس کی جان سے کم نہیں۔
بالفاظ دیگر یہ آخری سودا اُس وقت ملے ہوگا جب زندگی کے بریز پیمانے
کا تبادلہ خونِ شہادت سے بریز جام سے کیا جائے گا۔

دو عالم نقد جہاں دوست دارند
یہ بازار سے کہ سودائے تو باشد

دو دنوں عالم ہاتھوں میں نقد جہاں بے بازار میں کھڑے ہیں جہاں
تھمارے عشق کے دام لگ رہے ہیں۔

دلالِ عشق ہو خریدارِ ہاں تاراں

خود را فرو قسیم چہ سودا بہار سید

عشق کا سودا کر ایسا خریدار تھا جو ہماری زندگی کا خواہاں تھی ہم نے

خود کو فروخت کر دیا۔ کتنا اچھا سودا کیا ہم نے۔

سرمہد کی اپنے ال، متاعِ گھر بار اور آخر کار اپنی زندگی سے دستبرداری کا ذکر تذکرہ میں

دراہہ سامنے آتا ہے لیکن واضح طور پر اس تجربے اور بصیرت کی حیثیت سے نہیں جس کے حامل
ہو نہ تھے۔

حقیقت یہ ہے کہ اس راہ سے سالکیں کے لیے تکمیل کا انحصار مکمل طور پر دھال و مذاق پر

یا بھرنے اور ٹھنسنے پر ہے۔ اور قرب ایک ایسا مرحلہ ہے جس تک رسائی صرف اسی وقت ممکن ہے

سب مذاق کا قرب، ہواشت کرنا یا جو۔ یعنی واحد مطلق کے قرب کے لیے شخص سے دوری اور ایک سے

ارتباط کے لیے ہر شخص سے انقطاع۔

عظمیٰ کے مقام پر سرمہد کی اس کا جزاء رشتے میں خصوصیت، دشتِ فردوسی کی جانب اٹھا ہوا

قدم اولیں تھا اور اس پر آزاد اضافہ کرتے ہیں :

اور سرمہد ہی کی خصوصیت نہیں، عشق خواہ کسی عنوان سے ہو منزل

حقیقت کا ہمیشہ سے پہلا قدم ہے۔ جب عشق داخل ہوتا ہے تو عقل و

حواس سے اپنی جگہ چھوڑ دینے کا حکم دے دیا جاتا ہے۔ جنون کی حد

تک عشق میں ڈوبے لوگ عقل کی بندشوں سے آزاد ہوتے ہیں اور عموماً

اپنی ذمے داریوں سے مبرا ہوتے ہیں۔ جذب اور عشق سرمہد کی شخصیت

میں اس حد تک پھیلے ہوئے ہیں کہ فہم و شعور کے ہمراہ ان کی تاثر متاثر

اور اسباب تجارت بربادی کی نذر ہو گئے۔

یہ اقتباس ایک طرح سے تذکرہ اور ترجای القرآن میں آزاد کے اس دعوے کی شدید تردید

کی عکاسی کرتا ہے کہ وحی الہی (نقل) عقل کے سامنے جوابدہ ہے و

فکر و روایت کے نقص کے لیے مذہبی علم کے اپنے بیانے ہوتے ہیں۔

آپ کو یہ شکایت ہے کہ کھلا معاصر امور پر کوئی توجہ نہیں دیتے لیکن
آپ جو کچھ انھیں دیتے ہیں وہ ہے محض ایک عینبی جس کا نام آپ نے دہی
الہی اور انسانی عقل کی باہم تفریق رکھ بھڑا ہے جس سے آپ بیدار
کاٹے چلے جاتے ہیں۔

الہامی میں شائع ہونے والے ایک مضمون سے مولانا آزاد کے بیان کو نہ سہ سے متعلق
مضمون کی روشنی میں پڑھا جائے تو معتزلی عقلیت کے تیس امام احمد بن حنبل کی متشدد مخالفت
میں منسکس حقیقت وحی میں خالص اور مکمل یقین کی سلفی دکالت سے مولانا کی دیرینہ دلداری طاقت
چلتا ہے۔ تذکرہ میں آزادیوں اظہار خیال کرتے ہیں :

وہ (ابن حنبل) صفِ اول کے فقیہ تھے۔ وہ قید و بند کی صورتوں کے
آگے بھی ثابت قدم رہے۔ اُن کے نزدیک فقہی حقیقت تک رسائی عقل
کی صلاحیت کے ذریعے ممکن نہیں بلکہ سلف صالحین نے جس طرح عقل کو
سمجھا تھا وہی ایک ایسی بنیاد تھی جس کی روشنی میں قرآن کے موضوع
بحث بننے والے الفاظ کی وضاحت ہو سکتی ہے۔ انھوں نے حق تنہا
کلام اللہ کی عظمت کی پاسداری کی۔

ترجمان القرآن میں ایسے پہلوؤں سے متعلق مولانا کے بیانات کہ قرآن ہمیں غور و فکر کی
تلقین کرتا ہے اور یہ کہ حقیقت کی جستجو میں انسان کو اپنی دہی دکالت و بصیرت کو برائے کار لانے
کی ضرورت ہے۔ نیز یہ کہ قرآن سابقہ مذاہب کے مقابل ایک عقلی تصور لے کر آیا کسی طور پر بھی اُن کے
سابقہ موقف میں ترمیم و نظر ثانی کی دلالت نہیں کرتے عقل سے اُن کی مراد یہاں یہ نہیں ہے کہ قرآن
فکری مہدات و مباحث کو نظریاتی دلائل سے پیش کرتا ہے۔ بلکہ اُن کی پوری تاکید اُن کے اس
خیال پر ہے کہ قرآن کا رد نہ سنن انسان کے نہاں ترین جذبات سے، اُس کی پوشیدہ ترین فطرت
سے ہے جو کہ فطرتِ خدائی اور اس کے حضور کرم کے نظام کا یا بالفاظ دیگر عشقِ الہی کا ایک مجزہ ہے۔
وحدتِ الہی وحی اور آخرت کے قرآنی دلائل کی وضاحت کے بعد آزاد کہتے ہیں کہ یہ ایسے سوالات
نہیں جو منطقی بحث و دلیل کے متقاضی ہوں۔ اس کے بجائے قرآن اپنے راست اندازِ مخاطب سے

سامع کو تامل کر لیتا ہے۔

امام ابی حنبل اور ابن تیمیہ کے ہی خطوط پر آزاد نے نہ صرف مذہبی عقلیت بلکہ خیال و عمل میں سوئی تعصبات کی بھی مخالفت کی۔ اسی کے ساتھ ساتھ انھوں نے کلام الہی اور قانونِ حق کو بیحدِ اعتدال کے اخلاقی اور مذہبی تصور کے بنیادی اوصاف سے مربوط کیا۔

اپنے اس منہوی میں آگے چل کر آزاد سرمد کو پیر دی قیس میں بیابانِ نوردی اختیار کرتے ہوئے دکھاتے ہیں۔ سرمد نے بھی برسوں صحرا میں خاکشیں کی اُٹی کے کوس صحرائے نہد میں مجلسِ نئے نئے نہیں کیوں؟ آزاد سوال کرتے ہیں کہ سرمد کو صحرا نوردی کی حاجت کس وقت چلی جب انشائیں انھیں ایک مستقل ٹھکانے کی جستجو چلی جہاں چھگروہِ عشق کے آخری امتحان کا انتظار کر سکیں۔

بیہودہ چرا در طلبش می گردی

باشش اگر خدا ستی آید

(اُس کی تلاش میں بیکار کیوں سرگرداں ہو۔ ایک حرفِ بیٹھہ ہو اگر

وہ خدا ہے تو خود ہی آئے گا۔)

لیکن نہیں آزاد پر تاکیدِ لیے میں جواب دیتے ہیں:

صحرا نوردی بھی عشق کے تازیانِ کالی میں داخل ہے۔ اس طرح تذکرہ میں کسی ابہام نے بغیر خود کو اس کا رواں کے ایک مسافر کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں جو منزل سے نا آشنا اور بے خبر ہے۔

مجھے کوئی نہیں بتاتا کہ میرا سفر کہاں ختم ہو گا۔ میں نے صحرا در صحرا

مارے۔ اور نہ جانے کتنے دشتِ دیباہاں سے ابھی گزرنا ہے۔

ماہم راہِ عشق کا آخری مرحلہ رنجِ دُشمن اٹھانے کا ہے۔ سرمد نے داراشکوہ (۱۵۶۱-۱۵۹۱ء)

کی صحبت اختیار کر کے اس مرحلے میں قدم دکھا جو شاہجہاں کے عہدِ حکومت کے آخری دور کے جانشینوں میں سے تھا۔ داراشکوہ ذاتی طور پر سرمد کا شیدائی تھا۔ آزاد اس پر اظہارِ تاسف کرتے ہیں کہ داراشکوہ کی بغیر سیاسی ریشہ دوانیوں کی گرد تلے دب کر رہ گئی ہے۔ یہاں آزادی کی تریج واضح ہے۔

عالمگیر کی ہوش مند کی جو بھی معاملہ ہو ہم جنوں سے داراشکوہ
 کے عشق اور عقل سے اُس کی عمر دی کو ترجیح دیتے ہیں کیونکہ اولاً فکر
 کے معاملے میں ہمارے سامنے فرزانگی کی تلوار ہے جو غم اٹھاتے
 ہوئے مارے جانے والوں کے خون سے آلودہ تہ صاف کرنے کی فکر کے
 معاملے میں خود اس کے جسم کی شریک سے خون کی نمیاں بہہ رہی ہیں
 ہیں شاید داراشکوہ بھی عالمگیر کی فرزانگی سے ماہر تھا اور اسی لیے
 ہوش مندوں کی محبت پر سرمد جیسے دیوانوں کی محبت کو ترجیح دیتا تھا۔
 وہ قابلِ تعریف مزاج اور ذہانت کا مالک تھا..... درویشوں کا دوست
 اور ذہن و قلب سے ایک صوفی... جسے زاہدوں اور حصاروں کی
 صحبت ہمیشہ عزیز رہی۔

آزادی کے لیے داراشکوہ بنیادی طور پر حقیقی مذہب کی علامت ہے۔ کیوں کہ وہ روحانی
 ذوق و افتاد اور خالص عارفانہ تجربات کا حامل شخص تھا۔ آزاد کے بیان کے مطابق عالمگیریت فنون
 خارجی الفاظ کی پرستش، ہوش مند کی عقل، ایمان و کفر کی بحث، سنگ، لی، تشدد اور خونریزی
 کا نمائندہ ہے جب کہ داراشکوہ جنوں سے عشق، عقل سے محرومی، عشق کے صحرانے سبنا کے
 عجائب سے خیرگی، خود اپنے جسم کی شریک سے بہتے ہوئے دیاٹے خون کے استماع میں پہناں
 خود ایتاری جیسے اوصاف کا منظر ہے۔

عجیب و غریب انداز میں عالمگیر اور اس کے قانون دونوں کے دربار میں سرمد کی حاضری کی
 منظر کشی بارہ سال بعد کلکتہ میں برطانوی ٹریبونل کے سامنے بناوٹ بظہر کانے کے الزام میں آزاد
 کی پیشی کا توار ہے۔ آزاد نے اپنی معروف استغاثے کی تقریر میں کہا تھا:

حکومت برطانیہ کو معلوم ہونا چاہیے کہ ایک مسلمان جس کا
 مذہب اس سے موت سے آنکھیں ملانے اور صبر شکن حالات میں بھی
 اسے قبول کرنے کا تقاضا کرتا ہے حق کی راہ میں لڑنے سے گریز نہیں
 کرے گا۔ مسلمان کو اپنی بات کے آزادانہ اظہار اور جو کچھ وہ برحق اور

دست کھینچتا ہے اسے کہنے دینے کے بجائے اس سے نہ ہندو لٹنے کو
 ہٹا جا رہا ہے اور اس سے مطالبہ کیا جا رہا ہے کہ وہ نہ اس
 درجہ سے ظالم کو ظالم نہ کہے غاصب کو غاصب نہ کہے نہ اس طرت
 کے بیانات قانوناً قابلِ تعزیر ہیں۔ لیکن میں آپ کو بتا دوں! جلد ہی
 وہ وقت آنے کا کہ ایک نئی حالت نکلے گی جہاں غرضیستان کا
 اطلاق ہوگا۔ وقت اس حالت کو ناگزیر بنا دے گا اور ہم فیصلہ است
 اور ناقابلِ مفر ہو جائیں گے۔

یاد رکھئے! بقول سرمد کی شہادت کے ذکر کے بعد آزاد تارن اسلام سے یکے
 کے بعد سبق کو ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

اسلام کی تیرہ صدیوں کے پورے عرصے میں فقہاء کا علم تینا ہے بنیام
 بنام ہے اور ان کے فتاویٰ ہزار ہا مردانِ حق کے خون سے رنگین
 ہیں۔ آپ کسی بھی زاویے سے اسلام کی تاریخ کا مطالعہ کریں
 بے شمار مثالوں سے معلوم ہو جائے گا کہ کس طرح جب بھی کوئی فرد فرد
 خیرینہ برآمدہ ہوا تو مفتی کے قلم اور سپہ سالار کی تلوار نے
 اُس کی یکساں خدمت کی ہے۔ یہ صوفیاء اور امرا ایک ہی محدود
 نہ تھا کیوں کہ وہ علماء جو حق و صداقت کے رمز شائسوں سے قربت
 رکھتے تھے انھیں بھی فقہاء کے ہاتھوں مصائب برداشت کرنے پڑے
 اور انھوں نے اپنی جان کا نذرانہ دے کر نجات پائی۔ سرمد کو بھی
 اسی تلوار سے شہید کیا گیا۔

لیکن آگے چل کر ترجمان القرآن میں آزادی کی تعلیم کی روشنی میں شاید اس سے بھی زیادہ
 قابلِ غور وہ انداز ہے جس میں وہ دارا شکوہ اور سرمد کو دیگر مذاہب اور اسلام کے درمیان
 رشتے سے متعلق واضح نقطہ نظر کا منظر تصور کرتے ہیں۔ آزاد لکھتے ہیں کہ،
 دارا شکوہ نے منزلِ مقصود کی جستجو میں دیر و حرم کے امتیاز کو مٹا دیا

تھا جس طرح وہ مابغزی واقعات سے سسلاں زاہدوں کے آگے
 سر جھٹاتا اسی طرح ہندو درویشوں سے اظہارِ عقیدت کرتا تھا۔ ایسا
 خالص مارنا نہ تجارت کا حامل کوئی شخص اس اصول سے روگردانی دیتا
 ہے۔ اگر اس میدان میں بھی ہم ایمان و کفر میں امتیاز نہ رکھنے پر
 اصرار کریں تو کورچشم اور بینا میں کیا فرق رہے گا پاداش کو
 تو شمع دھڑکنی چاہیے۔ اگر صحتِ شمع مرم ہی فاشیہ امت تو سوسطیلی
 میں کال ہیں :

عاقبت از اسلام خراب است و ہجرت کفر
 پر دانا چسبنا حرمِ دورِ نرماند
 عاشق کو اسلام اور کفر دونوں نے ہی غرب کیا ہے۔ روانہ
 مسجد کے چرائے اور مندر لے دیے میں کوئی امتیاز نہیں رہتا،
 سرمد حق و صداقت کی اُس منزل میں داخل ہو چکے تھے جو کفر و ایمان کی مغزوں میں دانا
 مری می سے رہا ہے۔

مسجد و مدرسہ کے نقش پر کھڑے ہو کر کفر کا فیصلہ کرنے والے شاید
 خود کو بلند بالا مسند پر فروکش سمجھتے ہوں لیکن سرمد عشق کے اُس مناس
 پر کھڑے ہوئے تھے جہاں سے کعبہ و دیوار کی دیواریں میاں بلندی
 پر تھیں اور جہاں ایمان و کفر کے پریم شاذ بشارت لہراتے تھے
 کشور ہست کہ در آئے رود از کفر سخن
 ہمہ جا گفت و شنو بر سر ایماں نہ رود
 ایک ایسی مملکت ہے جہاں لوگ کفر کی بات بھی کرتے ہیں۔ ضروری
 نہیں ہر جگہ باتِ ایمان تک ہی پہنچے۔

اگر سرمد کسی وقت کلمہ شہادت کا صحت ایک حصہ یعنی لا الہ پڑھتے تھے اور یہی اُن پر
 عتاب اور پھر اُن کی شہادت کا سبب بنا تو ایسا اس لیے تھا کہ جیسا کہ خود سرمد کا کہنا تھا کہ

وہ اہلی اثبات کی منزل کو پہنچے ہی نہیں تھے۔ ان کے نزدیک شہادت صحیح اور کامل مفہوم میں خود
ظہور حق تھا جس کا ادراک ابھی تک ان کے لیے نہیں ہوا تھا۔ اسی لیے آزاد یہ خطیبانہ سوال اٹھا
رہے ہیں :

تو وہ غمخیز جس کا ابھی تک انھوں نے آنکھ سے مشاہدہ نہیں کیا
تھا اُس کے بارے میں اعلان کیوں کرتے کہ "اس کا وجود ہے"۔
اس اعلیم کی طرف کامرمن تمام لوگوں کو اس مقام کی سیر کرنی چاہی
ہے۔ سرمد کا تجربہ یہ تھا کہ انھوں نے اس جام کو سرمہ مٹوس، دیا
جو دوسرے غلط میں پیتے ہیں۔ اور اسی بنا پر، عجب کے تازا
کے سزاوار ٹھہرے۔

پھر غور و خوض کے بعد آزاد مزید لکھتے ہیں کہ منصور الملاح کی طرح رسد و دہی کرنا چاہیے
بھاجو انھوں نے کیا۔

میں اب تک انکار میں فوق ہوں۔ میں ابھی اثبات کی منزل کو نہیں
پہنچا۔ اگر میں زمان سے الا اللہ ادا کروں تو یہ کذب ہوگا اور جو بات
دل میں ہیں وہ زبان تک کیسے آسکتی ہے۔ وہ جو جہان باطن پر
ایمان سے مطمئن نہیں، اور اطمینان کا یہی فقدان حق و صداقت کی
جستجو کھلانے کا، حقیقت کے مینی شاہدے سے اپنے شک کو رفع اور
اپنے ایمان کو مستحکم کرنا چاہتے ہیں۔ شہادت صحیح معنوں میں خود
ظہور حق ہے۔

اس سے سرمد کو پوری طرح سرفرازی ان کی رضا کارانہ شہادت کے عمل میں ہوئی۔ سرمد پر
ریگنٹ کو مضمون کے انتباسات اور مختلف زندہ مذاہب کی تہ میں موجود وحدت دین کی روح کے
بارے میں آزاد کے بعد کے بیانات میں تسلسل کی طرف اشارے کی شاید کوئی ضرورت نہیں رہ جاتی۔
وحدت حق اور اسماء و اسطلاحات کی کثرت کا تصور انھوں نے ۱۹۲۰ء میں خلافت کانگریس سے
خطاب میں پیش کیا تھا :

حقیقت ایک ہی ہے اور ہر جگہ ہے لیکن اس کے بلورس نگاہ اٹھ
 ہیں۔ ہماری فہمستی یہ ہے۔ دنیا "خفا کا" کی رستہ ہے مٹی کی نہیں۔
 اس طاق سارے انسان اگرچہ ایک ہی حقیقت کی پرستش کرتے
 ہیں مگر اصطلاحات کے فرق کی وجہ سے ماہم بڑے جھگڑاتے ہیں۔
 جس دن حقیقت کے بے حجاب ہر درگوں کے سامنے آنے کے لیے خارجی
 نظام اور مومن کے پردے ہٹ جائیں گے تو چاہے اس دنیا
 کے تمام جھگڑوں کا خاتمہ ہو جائے گا اور جھگڑنے والے دیکھ لیں گے
 حقیقت کا ایک ہی ہے۔

ترجمان القرآن سے متعلق، تنقیدات اس کی ملاحظہ سے گزر چکی ہیں: ان کی توجہ اس پر ہے
 بنیادی نکتہ اس طرح پیش کیا گیا ہے:

قرآن ایتا ہے کہ دو مذاہب نے درمیان فرق بنیادی شرط دیں
 فرق نہیں ہے بلکہ اُسے عملی شکل دینے کے طریقے اور انداز کا ہے یا
 شمار اور منہاج کا فرق ہے گویا کہ یہ فرق مذہب کی روح میں ہیں۔
 بلکہ اس کی خارجی شکل کا ہے۔

یہ امتیازات بند و مسلم اتحاد و تعاون سے آزاد کے برابر اور مستقل سرکار کو فہم اس
 فراہم کرتے ہیں۔

آخر کار آزاد، سرمد کی زندگی کی مثال میں صبر و تحمل اور غور و درگزر کے موضوعات کا ادراک
 کرتے ہیں۔ بے شک اس کا ربط اس موضوع سے ہے جس کا ہم مضمون میں پہلے ہی ذکر کر چکے ہیں۔
 یعنی سورج کی روشنی کی لامحدود وسعت کے استعارے میں خدا کی بے پناہ نعمتیں اور اس کی
 رحمت و کرم کی آفاقیت۔

آزاد چاہتے ہیں کہ ہم سرمد کی مذمت اور انھیں سزائے موت دینے کے لیے عالمگیر اور
 ان کے علما کے فیصلے پر شکایت سے گریز کریں۔

چونکہ شہیدان دنا اپنے قاتلوں کے سزا انصافی کا الزام نہیں رکھتے

ہمیں کیا حق پہنچا ہے کہ ان کی شکایت سے اسے ظلم کو دافعا کریں۔
 نکتہ یہاں یہ ہے کہ اعظمِ عشق میں نیز پروزی نے انتقام کی کوئی جگہ
 نہیں اور مذہبِ عشق میں بغض و عناد سے زیادہ محبوب لڑائی بات نہیں۔
 یہاں پر شمس کا سب سے بڑا عمل یہ ہے کہ ہاتھ میں تھارے آگے دھتے
 جوتے جٹاؤ کے قدموں میں سر جھکا دیا جائے اور ایمان ہو تو اُس نے
 ہاتھوں کو لوسر دیا جاسے

شادست سینہ ظہری پُر از محبت یا

برائے کینہِ اغیار دروالمِ مانیت

عشقِ محبوب سے ظہریِ فادل بے زیر ہے۔ میرے دل میں ترغیوں سے
 لذت کے لیے ولی گنجائش نہیں۔

مولانا میں کروار کی لہری اور اپنے حریفوں سے صبر و تحمل اور روا داری جیسے اوصاف
 نہ پائے گئے تھے اس کا اندازہ کرنے کے لیے مولانا سے قربت رکھنے والے کسی افراد کی متہنہ باتیں
 بہن کی جاسکتی ہیں۔ وگھلنے اس نکتے کو ابھی طر ت نمایاں کیا ہے:

آخر تک آزاد اپنے سیاسی حریفوں کے سامنے دوسرا کمال پیش
 کردینے کی مثال بنے رہے۔ پاکستان میں جناح اور ان کے مہنواؤ
 کی طرف سے آزاد پر شدید تنقید کے باوجود انھوں نے ان کی الزام
 تراشیوں کا کوئی جواب نہ دیا۔ ایک لمحے کے لیے بھی ان کے دل میں
 انتقامی کارروائی کا خیال نہ آیا۔ یوں زندگی انھوں نے سطرِ جنان
 سے متعلق ایک سخت لفظ بھی زبان سے نہ نکالا۔

میں اپنی بات ان الفاظ پر ختم کرتا ہوں جو آزاد نے
 برطانوی سامراج کی عدالت میں اُن کے خلاف گواہی کے لیے بلائے
 تھے، ہموطنوں کے سامنے کہے تھے۔

میرے دوستو میں آپ کو یقین دلاتا ہوں کہ مجھے آپسے کوئی

نہایت نہیں ہے نہ مجھے آپ سے غدار کہنے میں کوئی مزہ ملتا ہے
 اور نہ ہی میں آپ کو کذب و جعل سازی کا الزام دیتا ہوں۔ اپنی
 گواہی میں جو کچھ آپ نے میرے خلاف کہا ہے وہ درست اور سچ ہے
 لیکن یاد رکھیں کہ منافی اور جابرانہ اعمال میں اور اسلام و نہایت
 کے خلاف منہ آرا ہونے میں آپ نے احکام الہی سے روگردانی کی ہے
 میں جانتا ہوں اور مجھ میں کرتا ہوں کہ آپ نے جو کچھ کہا ہے اس کے لیے
 آپ کا ضمیر کچھ کئے نگار ہے لیکن میں یہ بھی بھی طرح جانتا ہوں کہ
 آپ نے اپنی ضرورتوں اور اپنے لواحقین و احباب کی ضروریات کی کفالت
 کے تقاضے سے مجبور ہو کر ایسا کیا ہے۔ میں جانتا ہوں کہ حق و صداقت کے
 دفاع میں استقامت و استقلال کے مظاہرے کے آپ اہل نہیں۔ آپ سے
 باز پرس یا براہ فرجستگی کے اظہار کے بجائے میں آپ کو صاف کرتا ہوں اور
 اللہ سے آپ کی بخشش کے لیے دست بردار ہوں۔ ●●

حواشی

- ۱۔ آئن ہنڈرس ڈگلس ابو الکلام آزاد، این انٹیکول باؤ گرافی جی میناٹ وی ڈیوٹرال (ترجمین)
 نیوی دہلی آکسفورڈ یونیورسٹی پریس ۱۹۸۸ء، طبع ثانی۔
- ۲۔ لندن: اسکول آف اورینٹل اینڈ فریقین اسٹڈیز، ۱۹۸۹ء، صفحات ۱۳۰-۱۱۳
- ۳۔ مشمولہ ہایوں کبیر (ترجمہ) مولانا ابو الکلام آزاد: اسے بیوریل والیوم (بعضی: ایٹیا پبلشنگ ہاؤس)
 ۱۹۵۹ء) ص ۱۵۲
- ۴۔ ڈگلس حوالہ سابق، ص ۱۹۰
- ۵۔ مضمون سرمد شہید از ابو الکلام آزاد مشمولہ کرسٹوفر شیکل (ترجمہ) حوالہ سابق، ص ۱۱۳
- ۶۔ دیکھیں عبد الرزاق طبع آبادی، ذکر آزاد (کلکتہ دفتر آزاد ہند، ۱۹۶۵ء) ص ۲۶۰ اور ڈگلس کا پہلا
 باب حوالہ سابق، ص ۱۳۷

- ۱۔ ڈیکس حوالہ سابق، ص ۵۵
- ۲۔ ایضاً ص ۵۰ اور ایم نیپ وی تذکرہ: اسے با یو آئی ان سباز شمول کیر، حوالہ سابق، ص ۱۴۰
- ۳۔ ڈیکس، حوالہ سابق ص ۹۲
- ۴۔ ترجمانی القرآن جلد ۱، سورہ فاتحہ، ایس عبد اللطیف مرتب، لندن، ایضاً پبلیشنگ کمپنی، ص ۱۵۱۵، ص ۲۰
- ۵۔ نیپ، حوالہ سابق، صفحات ۱۴۴-۱۴۳
- ۶۔ ایضاً، ص ۱۴۶
- ۷۔ ایضاً، ص ۱۴۵
- ۸۔ لہلال جلد ۲ نمبر ۶، صفحات ۸۶-۸۵
- ۹۔ حوالہ ڈیکس، حوالہ سابق، صفحہ ۱۶۸
- ۱۰۔ حوالہ ایضاً، ص ۲۰۵
- ۱۱۔ حوالہ شیخ احمد الباکوری، انگ وی مارلز شمول کیر، مرتب، حوالہ سابق صفحات ۹-۷
- ۱۲۔ ترجمانی القرآن، حوالہ سابق، صفحات ۱۵۸
- ۱۳۔ ڈیکس، حوالہ سابق، صفحات ۲۵۴-۲۵۳
- ۱۴۔ حوالہ کیر، مرتب، حوالہ سابق، صفحات ۱۵۰، ۱۵۱، اصل متن ابوالکلام آزاد قول فیصل، ۱، اعتقاد پبلیکیشنز، ۱۹۸۷ء، ص ۱۴۷

الندوہ اور مولانا آزاد فردِ صلاحی

بیسویں صدی کے شروع سے مولانا آزاد علوم اور فنون کے بڑے نقیب اور ادیب کی حیثیت سے سامنے آئے۔ انیسویں صدی میں مسیحیت نے ان اسلامی علوم اور مسلم فنون کی طرف مہرِ توحہ دلائی بن کو بارے علم بھولے ہوئے تھے۔ مولانا شبلی سرسید اور مولانا آزاد کے درمیان اس خصوصیت میں ایک واسطے کی حیثیت رکھتے ہیں۔

مہزون اینٹکو اور پینٹل ہاؤس میگزین جس کا آغاز برسِ ام علی گڑھ منتقل بھی رہا، اور معارف علی گڑھ ایڈیٹر اور پینٹل خاں شیرانی اور حمید الدین سلیم اہم اور نئے علوم کے ترجمان اور نمونہ تھے۔ شبلی نے ندوۃ العلماء کی طرف سے الندوۃ خلا شبلی کے ساتھ صیب الرحمن خاں شیرانی اہم کو نائب صدر یا رجنک کا نام بھی اس میں بحیثیت ایڈیٹر شامل تھا۔ ایڈیٹر کے کام سے ان کا تعلق برائے نام تھا۔ اب شبلی کا زیادہ قیام بھٹنویں تھا۔ سولہ یا سترہ برس کے مولانا آزاد سے مولانا شبلی کی ملاقات ہو چکی تھی ان کو لکھنؤ بلایا اور بغیر باقاعدہ اعلان کے الندوۃ مولانا ابوالکلام آزاد کے سپرد کر دیا۔ مولانا آزاد نے ”علمی خبریں“ کے عنوان سے ایک خصوصی سلسلہ شروع کیا۔

الندوۃ کے مقاصد حسب ذیل قرار پائے۔

اس رسالے کا مقصد علوم اسلامیہ کا احیاء اور علوم قدیمہ و جدیدہ کا موازنہ اس کے

ساتھ حسب ذیل مضامین ہوں گے :

- ۱۱) عربی زبان کی ادارہ وجود کتبوں پر تقریظاً، تنقید۔
- ۱۲) مہاک اسلام میں آج کل ہوتا ہیں لکھی جا رہی ہیں ان پر تقریظاً۔
- ۱۳) اکابر سلف کی سوانح عمریاں جس میں زیادہ۔ ان سے اجتہادات سے بحث ہوگی۔
- ۱۴) نصاب تسلیم مرد وچ پڑشت۔
- ۱۵) نفع العلماء کے تعلق ماحول۔
- ۱۶) طبعی خبریں۔

دوسری سید سلیمان ندوی بہاری نے حیات مشعلی طبع ۱۹۴۳ء میں لکھا ہے:

"یہی سلسلہ ختم ہے جس نے سب سے پہلی دفعہ ہندوستان کی مسمومیت میں مولانا آزاد کے نام، بلند کی؟

مولانا مشعلی کے ایک خط کا حوالہ ہے۔ مولانا مشعلی فرماتے ہیں: خط جناب مہدی، آقا، کو آپ نے خون و غرور میں ضرور دکھایا ہوگا۔ قلم و ہی بنے مسلمات یہاں رہنے سے ترقی ہوگئی تھی۔

سید سلیمان ندوی نے مولانا آزاد کے پہلے مضامین لے کر اس میں اطلاع دی ہے۔

مولانا ابوالکلام نے "الندوہ میں پہلا مضمون" مسلمانوں کا ذخیرہ علوم اور یورپ لکھا ہے۔

اکتوبر ۱۹۰۵ء میں چھپا "مگر سید مظفر حسین برنی صاحب سس عطف نبی کی وجہ سے مولانا آزاد کے مضامین کے نئے نام رکھتے ہیں" فرماتے ہیں: "کئی مضامین لکھے ہیں جن میں ۱۱ مسلمانوں کا خزانہ علم اور یورپ کی اتالیقی (۲) اسلامی ممالک میں بدل اور (۳) حقوق نسواں خصوصاً قابل ذکر ہیں۔

یہ اطلاع ایک مجموعہ مضامین میں جس میں سید مظفر حسین برنی کا مضمون شامل ہے دی گئی ہے۔

مجھے اتفاق یہ ہے کہ کسی سہو کی بنا پر مسلمان کے عنوان کے نام بدل گئے ہیں۔ مولانا سید سلیمان ندوی نے بھی ادھر نام دیا ہے۔ اس سلسلے کی ٹھیک اطلاع یہ ہے۔ مولانا آزاد کے شمولہ مضامین کے نام یہ ہیں۔

۱۱) مسلمانوں کا ذخیرہ علوم و فنون: یورپ کی سرپرستی (نمبر ۱) ص ۲۳-۲۴

الندوہ۔ جلد ۲ نمبر ۲ شبان ۱۳۴۳ھ مطابق اکتوبر ۱۹۰۵ء۔ کاتب علی حسین معکوس رقم لکھو

آسی پریس ہاتھام قادی عبدالولی، نمبر رسالہ سید عبدالحی۔

فروری ۱۹۰۶ء کا پورا رسالہ مولانا آزاد کے مضامین پر مشتمل ہے۔

۱۱، ایڈیٹوریل نوٹس۔ ندوۃ العلماء میں ایک عظیم الشان کتب خانے کی ضرورت۔ ص ۱-۹

۲۱، المرأة المسلمة (نمبر ۲)، ص ۶-۲۵

۳۱، القضاء فی الاسلام، ص ۲۵-۲۶

الندوۃ مجلس ندوۃ العلماء کا ماہوار علمی رسالہ، جلد ۲، نمبر ۱۲، ذی الحجہ ۱۳۲۲ھ

مطابق فروری ۱۹۰۶ء، لکھنؤ، آسی پریس، باہتمام عبدالولی علف عبدالصلی آسی

در آسی، منیجر سید عبدالغنی۔

شاید اس میں دوسرے مضمون المرأة المسلمہ کو جناب سید مظفر حسین رنی نے "حقوق نسواں" کا

نام دیا ہے۔

مکرمی برنی صاحب نے "اسلامی ممالک میں حل" نام کے مضمون کا نام تحریر فرمایا ہے اس

مضمون کا شاید اصل نام "القضاء فی الاسلام" ہے۔ یہ مولانا آزاد کا اسلامی فقہ پر ایک اعلیٰ مضمون ہے۔

مولانا آزاد نے صحافت کو علمی صحافت میں بدل دیا تھا۔ الندوۃ میں انھوں نے مسلسل علمی خبریں کے

عنوان سے ایک کالم یا تحریریں شائع کیں وہ ان کی وسعت نظر اور خبر کی گولہ ہیں۔ ملاحظہ ہو :

علمی خبریں۔ ابوالکلام آزاد، دہلی، ص ۲۸-۲۲، الندوۃ جلد ۲، ستمبر دسمبر ۱۹۰۵ء، خوال ۱۳۲۳ھ

اس، میں بابر کی ترک کی خبر دی ہے۔ فرماتے ہیں کہ "یادگار الیاس دو لکھس کی طرکے دوکتا میں

شائع ہوئی ہیں :

(۱) تاریخ طبرستان

(۲) بابر نامہ

مشہور روسی سلمان "احمد بک آجائین کی کتاب "اسلام میں عورتوں کے حقوق" پر لکھی تھی۔

اس کا عربی ترجمہ مصر سے شائع ہوا۔ عربی میں اس کتاب کا نام حقوق المرأة فی الاسلام رکھا گیا۔ اس کے

علاوہ ابن النیم کی کتاب الفہرست اور رجال حدیث میں الاصابة فی معزۃ اسماں اصحابہ کی اشاعت

کی خبر ہے۔

انگلتا میں سماجی معاشی اور مختلف وجوہات کی وجہ سے پائل پن یا جنون کے عارضے میں

ہستہ ہونے والوں کے بارے میں اطلاع ہے۔ اگھل (اگھل) کے نقصانات کے بارے میں اطلاع اس بحث کا ذکر ہے کہ دوامی اس کے استعمال کا کیا اثر ہوتا ہے۔ انگلستان میں طبعی ترقی اور انسانی ہم پر جو کثیر رقم خرچ کی جاتی ہے اس کے تسلیٰ خبر ہے۔

جنوری ۱۹۰۶ء کے اندھ میں ایک مضمون طبعی خبریں کے مزاج سے شمال اناست سے اس کے گیارہ صفحات ہیں جس میں دنیا بھر کی ان طبعی کوششوں کا ذکر ہے جو پوری دنیا میں ایک رابطے کی زبان بنایا یا متحول کرنا چاہتے تھے۔ خاص طور سے زانہوں کی مرتب کردہ اپوزٹ کے بارے میں خاصی اچھی اطلاع دی گئی ہے۔

مشہور عرب مصنف جاحظ کی کتاب البیان والتبيين کی عربی اشاعت کا ذکر ہے۔ یہ کتاب سات جلدوں میں ہے۔ جاحظ اپنی کتاب کتاب الفوائد کی وجہ سے بہت مشہور ہے۔ پہلے پارس برس میں مولانا وحشی اور دوسرے صاحبان علم نے اس کی تصانیف کی فہرست کی طرف توجہ کی ہے

اپریل ۱۹۰۶ء میں مولانا آؤ نے اندھ میں ایک مضمون لکھا جس کا عنوان تھا یورپ میں گونگول کی تعلیم: یہ ان کے لکھنؤ میں آخری قیام کا زمانہ ہے۔

اس زمانے میں مولانا شبلی شجاعی کا ڈول ڈال چکے تھے جس میں مولانا آزاد نے کافی مدد کی۔ حیرت اور اطمینان کا باعث ہے کہ مولوی سید سلیمان ندوی نے جیات شبلی میں شجاعی کے بارے میں اپنی زبان کچھ بند رکھی۔ جہاں تہاں شجاعی کے بارے میں کچھ لکھا۔ شاید محمود شیرانی کی حرکت۔ اگر کتاب تنقید شجاعی کا اثر ہو۔ ابھی اور بہت کچھ پڑے اُنکے باقی ہیں۔ اکتوبر ۱۹۰۵ء میں مولانا شبلی کا مضمون اندھ میں فارسی شاعری اور عربی شیرازی کے مضمون سے لکھا گیا۔

عورتوں کی تعلیم اور آزادی پر یورپ اور ایشیا میں اُنیویں اور بیسویں میں کافی لکھا گیا۔ یورپ خصوصاً انگلستان میں عورتوں کو سماجی زندگی میں قانونی حقوق بہت کم حاصل تھے۔ انگلستان میں مس کارپنیز اور دوسری عورتوں نے حقوق نسواں کے لیے بڑی جدوجہد کی جس کا اثر ایشیا میں پہنچا۔ اسلام میں عورتوں کو بہت پہلے قانونی حقوق ملکیت وغیرہ حاصل تھے لیکن امتداد زمانہ سے کچھ واضح حقوق سلب ہو گئے تھے اور ان کی جگہ فرائض نے لے لی تھی۔ ہندوستان میں کرامت حسین صاحب صاحب شیخ عبداللہ نے عورتوں کی تعلیم کے لیے بہت کچھ کیا۔

173237

Date 23.5.02

مصر میں فرید و جدی کی کتاب المرآة المسلمة شائع ہوئی۔ مولانا آزاد نے النہدہ میں تین قسطوں میں ایک جامع تبصرہ لکھا۔ پہلی قسط نومبر ۱۹۰۵ء مطابق رمضان ۱۳۲۳ھ، جلد ۲، نمبر ۹ میں شائع ہوئی۔ پہلی قسط چودہ صفحات پر مشتمل تھی۔ اس کتاب کے اہم مباحث کا خلاصہ مولانا آزاد نے یہ کیا ہے:

- (۱) عورت کیا ہے؟
 - (۲) عورتوں کا طبی وظیفہ کیا ہے؟
 - (۳) کیا مرد اور عورت جسمانی طاقت میں مساوی ہیں؟
 - (۴) کیا عورتیں دنیا میں مردوں کے ساتھ شریک ہو سکتی ہیں؟
 - (۵) کیا عورتوں کو مردوں سے پردہ کرنا چاہیے؟
 - (۶) کیا پردہ عورتوں کے لیے غلامی کی علامت ہے؟ اور کیا آزادی کا ثانی انسانی ہے؟
 - (۷) کیا پردہ عورتوں کی ترقی و کمال کا مانع ہے؟
 - (۸) کیا پردے کا عام اثر زائل ہو سکتا ہے؟
 - (۹) کیا موجودہ مادی مدنیت کی عورتیں کامل عورتیں ہیں؟
- آخر میں بحث کی ہے کہ تعلیم نسوان کا بہتر طریقہ کیا ہے؟
- نومبر ۱۹۰۵ء میں اس تبصرے کی دوسری قسط شائع ہوئی۔ بشمول کا یہ حصہ بھی چودہ صفحات پر پھیلا ہوا ہے۔ اصول تشریح کے مباحث خاص طور پر دیے ہیں۔ اس مضمون کا باقی حصہ فروری ۱۹۰۶ء کے النہدہ میں شامل ہے جس کا نمبر ۱۲ جلد ۲ ہے۔ یہ آخری قسط انیس صفحات پر مشتمل ہے۔
- مولانا شبلی مولانا آزاد کے تبحر علمی اور دستِ نظر کے قائل تھے۔ وہ سیرۃ النبی کی تکمیل مولانا آزاد سے بھی کرانا چاہتے تھے لیکن اس کو مولوی سید سلیمان نے اپنی دانست کے مطابق مکمل کیا جس کا وہ کا حق ادا نہیں کر سکے۔

النہدہ سے جو ماہیتاب طلوع ہوا تھا وہ آخر میں دہلی میں نہایت علمی شرکت اور دنیاوی وجاہت سے دہلی میں فروغ ہو گیا۔

سب نے غیاظ میں مولانا آزاد کے ذوقِ موسیقی پر تحریر دی تھی ہے۔ فروری ۱۹۰۶ء کے نہدہ

ہیں مدد کے کتاب خانے کی ایک کتاب پر ان کی نظر پڑتی ہے۔ فرماتے ہیں :

”دارالعلوم کے کتب خانے میں چند کتابیں ایسی موجود ہیں جن سے ہماری موجودہ معلومات پر بہت کچھ اضافہ ہوسکتا ہے۔ انجیل کے علاوہ شاہجہانی دور میں بھی سنسکرت سے قنایہ تزیین کی کتبیں جن میں نپہ موسیقی کے متعلق ایک مہر و کتاب دارالعلوم کی بدولت ہمارے پیش نظر ہے۔ نپہ موسیقی نے احوالوں کا تذکرہ بھی اس کتاب میں شامل ہے جس سے اور مغلیہ کے اثر بالکمالان موسیقی کی خدمت میں باریابی حاصل کرسکتے ہیں۔“

۱۔ المدد۔ مددوں۔ ۱۰۰ ص ۳۰

ابوالکلام آزاد: سیاسی زندگی کا ارتقاء

اقصوان تیسویں

بیسویں صدی کے ہندوستان کی سیاسی تاریخ میں ایسی بہت سی کتابیں ہیں جہاں قوتوں نے ملک کی آزادی کے لیے سیاسی اقدام کے ذریعے عوام میں بیداری پیدا کی ہو لیکن اس میں ایک برعکس ایسی مثالیں کم ہی ملتی ہیں جب لوگوں نے سیاسی اقدام کے ساتھ سیاسی فکر کا سرمایہ بھی جوڑا ہے۔ کراچی کے ختم ہو جانے کے باوجود اس کی افادیت باقی رہے۔ مولانا ابوالکلام آزاد ان چند سیاسی شخصیتوں میں سے ایک ہیں جو محض ایک انقلابی کی حیثیت سے نہیں بلکہ ایک مفکر کی حیثیت سے سیاسی افق پر ابھرے اور آگے چل کر ملک گیر پیمانے پر عوام اور خصوصاً مسلمانوں کے لیے نظریہ سازی کرتے رہے تاکہ مسلمان ایک ایسا موقع ملے کہ وہ جو آزادی و امن کی جنگ میں انھیں پیش پیش رکھے۔

مولانا آزاد کی نظریہ سازی کی اس جہت کی نظیر ہندوستان کے اندر تو نہیں ملتی البتہ بین الاقوامی سطح پر ضرور اس کی نشان دہی کی جاسکتی ہے جہاں عالمی پیمانے پر تمام مسلمانوں کے خاص سیاسی نظریے اور موقف کی تشکیل ہو سکے اس شکل کام کا بیڑہ سب سے پہلے جمال الدین افغانی نے اٹھایا تھا۔ وہ مغربی یورپ کی بڑھتی سیادت کے خلاف مسلمانوں کے اندر یہ احساس بیدار کرنا چاہتے تھے تاکہ مغربی طاقتوں کا مقابلہ کیا جاسکے۔ اس کے لیے از حد ضروری تھا کہ عالم اسلام کے وسائل کو یکجا کر کے مسلم سماج کی شریانوں میں نیا خون دوڑایا جائے۔ ان کا یقین تھا کہ مسلمانوں کی سیاسی طاقت کا احیا بہت ضروری ہے جو اس وقت تک ممکن نہ تھا جب تک کہ وہ اپنے اصل سرچشموں کی

وطن نہ تو ہیں۔ انھوں نے یہ بھی کہا کہ مسلمانوں کو چاہیے کہ مغربی دنیا کی سائنس اور ٹیکنالوجی کو بھی اپنائیں۔ مگر یہ مدعوں میں پیدا ہو جائیں تو کوئی وجہ نہیں کہ مسلمان اپنی طاقت کو دوبارہ حاصل نہ کر سکیں۔ یہی اس کے لیے نوآبادیاتی نظام کا بدنام ضروری ہو گا، جس کے لیے مسلمانوں کو دیگر غیر مسلم قوموں کے ساتھ نہ کہ جہد و جدہ کرنی ہو گی۔ شاخ مسلمانوں کو قبیلہ جیسائیوں کے ساتھ مل کر مغربی سامراجیت کا مقابلہ کرنا چاہیے اور ہندوستان کے خصوصی سیاق میں مسلمان اور ہندو دونوں مل کر انگریزوں کا مقابلہ کریں۔ آزادی کی جنگ میں مسلمانوں کی سیاسی خاموشی سے وہ مضطرب تھے۔ دوسری طرف وہ مسیحی مسلمانوں اور انگریزوں کے درمیان مخالفت کی پالیسی کو تنقید ہی سمجھا ہوں سے دیکھ رہے تھے۔

پان اسلامزم کے سیاسی نظریے کے تحت جمال الدین افغانی اور آئی جیسے دیگر نظریہ سازوں کے لیے یہ ممکن تھا کہ مسلمانوں کی یکجہتی کے لیے جہاں ایک وطن عالمی پیانے پر کوشش کریں تاکہ ان پر نئے خطرات کا مقابلہ کیا جاسکے وہیں دوسری طرف نوآبادیاتی نظام کی مخالفت کرنے کی تیاریاں مخصوص قومیت کی بنیاد پر کریں۔ یہ الفاظ دیگر پان اسلامزم پر ملے الزام سے کہ اس نے مسلمانوں کے اندر حصہ اجیا پسندی کے علاوہ کچھ نہ کیا، اب مورخین اور علم سیاسیات کے ماہرین تصدیق نہیں دیتے بلکہ ان کا دعویٰ ہے کہ مخصوص قومیت کے جذبے کو ابھارنے میں پان اسلامزم نے ایک اہم رول ادا کیا ہے۔

پان اسلامزم کے نظریاتی موقف کا اثر کس نوآبادیاتی سماج پر کتنا پڑا یہ کہنا مشکل ہے اور نہ ہی ایسا کوئی پیمانہ ہے جس کی مدد سے یہ ثابت کیا جاسکے کہ مسلم ممالک میں نوآبادیاتی استحصال کے خطوں مسلمانوں نے آواز بلند کی۔ لیکن یہ بات پورے وثوق سے کہی جاسکتی ہے کہ پان اسلامزم کا اور ذاتی طور پر جمال الدین افغانی کے خیالات کا ہندوستانی مسلمانوں پر اور یہاں کے حالات پر گہرا اثر رہا۔ بلکہ ان خیالات کے زیر اثر سیاسی حالات میں تبدیلیاں ظہور پذیر ہوئیں اور کئی سیاسی رہنما بھی عملی میدان میں کھل کر سامنے آئے۔ مولانا ابوالکلام آزاد انہی چند سیاسی رہنماؤں میں سے تھے۔

باوجود اس کے کہ مولانا آزاد پان اسلامزم کے نظریے سے کافی متاثر تھے، انھوں نے

اپنی سیاست کی شروعات کسی بان ازملاٹ کی طرح نہیں بلکہ تشدد پسند انقلابی کی حیثیت سے کرتی تھی اور وہ انوشین نام کے ایک فرد میں شامل ہو گئے تھے۔ لیکن مولانا آزاد کی سیاست کے اس پہلو پر اثر یا دوسرے فرد کے منظر عام پر آنے کے باوجود چند ہی لوگوں نے توجہ دی تھی۔ لہذا مولانا کے سیاسی موقف کا یہ پہلو اتنا نمایاں نہ ہو سکا جیسا کہ یہ اپنے آپ میں ان کے لیے یا کسی بھی مسلمان کے لیے ایک انوکھا تجربہ رہا ہوگا۔ انوکھا اس معنی میں کہ وہ نئی پسند انقلابی گروہ مسلمانوں کے بارے میں کافی شاک تھے بلکہ وہ ہندو مذہب کے ان مشار کو بھی بروئے کار لائے تھے جس کا کسی مسلمان کے لیے قبول کرنا نہ صرف مشکل بلکہ ناممکن بھی تھا۔ اس کے باوجود مولانا آزاد قوی آزادی کے جذبے سے سرشار اس ہم میں مصروف رہے۔

مولانا آزاد کو دو مسائل درپیش رہے ہوں گے۔ ایک تو یہ کہ مروجہ سیاسی نظریات پر ان کا کھرا اثرنا آسان نہ رہا ہوگا خصوصاً جب کہ ان کا خاندانی ماحول اس قسم کا تھا جہاں سیاست کے لیے کوئی جگہ نہ تھی۔ دوسری طرف مولانا کو احساس ضرر رہا ہوگا کہ ان ماحول کے اندر رہ کر وہ اپنے قومی و سیاسی جذبات کو تسکین تو دے سکتے تھے مگر یہ قطعا ممکن نہ تھا کہ دیگر مسلمانوں کو بھی اس میں شامل کیا جاسکے کیوں کہ ایسی شرائط پر وہ کبھی راضی نہ ہو سکتے تھے۔ یہ کہنا بعید از قیاس نہ ہوگا کہ مولانا اس کش مکش سے ضرور گزرے ہوں گے کہ بحیثیت مسلمان ملک کی آزادی کی جذبہ کی شکل بھی رہی تو شاید انھیں یہ سفر اکیلے ہی طے کرنا پڑے۔ یہ اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ مولانا اس اکیلے سفر کے لیے تیار نہ رہے ہوں گے۔ لہذا رفتہ رفتہ وہ سیاست کی اس روش سے الگ ہو کر ایک نئی سیاسی راہ کی تلاش اور اسے ہموار کرنے میں لگ گئے۔

مولانا آزاد جس سیاسی راہ کو اختیار کرنا چاہتے تھے اس کے لیے ان کے پاس پہلے سے کوئی نظیر تو نہ تھی۔ البتہ گذشتہ تین حوالے ان کے سامنے ضرور رہے ہوں گے۔ مثلاً ۱۸۵۷ء کے غدر میں مسلمانوں کی پرجوش شرکت جو کسی سیاسی فکر اور پلاننگ کے نتیجے کے بجائے بے ہنگم سی کشمکش تھی جسے تیزی سے دبا دیا گیا۔ دوسری مثال سرسید احمد کی مسلمانوں کو سیاست سے الگ رہنے کی تلقین رہی ہوگی جہاں انھوں نے انکاراؤ کے موقف سے ہونے والے نقصان سے مسلمانوں کو آگاہ کیا تھا۔ تیسرا حوالہ ان مسلمانوں کا ہے جو کانگریس میں شمولیت اور اس کی سیاست کے فروغ کو

اہمیت دیتے تھے۔ اس ضمن میں ہردیپن لیبھی کا نام کافی اہم ہے۔

مولانا آزاد کی سب سے بڑی مشکل یہ تھی کہ ان میں سے کسی بھی راہ کو اپنا سیاسی موقف نہیں بنا سکتے تھے کیونکہ ان میں کسی سے بھی نظریاتی خاصیت کے لیے تیار نہ تھے۔ ان کے سامنے سیاسی رد و قبول کے مسئلے کا حل کچھ آسان نہ تھا۔

مولانا آزاد بیسویں صدی کے اوائل کے ایک نوآبادیاتی سماج میں صحافت کی اہمیت کے حامل تھے اسی لیے انھوں نے نئی سیاست کی ضروریات صحافت کے ذریعے کرنے کا فیصلہ کیا۔ مولانا نے یہ کوشش ہندوستانی سماج کے لیے کوئی نئی بات نہیں تھی۔ کیونکہ ان سے قبل کئی لوگوں نے کامیابی کے ساتھ یہ تجربہ کیا تھا۔ مثلاً دادا بھائی نوروجی کے استغناء اور گوک مانہ تلک کے زہرے اور کبیر کی اپنا ایک نمایاں رول ادا کیا تھا لیکن مسلمانوں کے درمیان اس کوشش کی کوئی خاص روایت دیکھنے کو نہیں ملتی جہاں صحافت اور سیاست کے ڈانڈے براہ راست ملتے ہوں۔

اس صورت حال میں تبدیلی ۱۹۱۱-۱۲ء کے درمیان دیکھنے کو ملتی ہے جب فقیر و قحظوں سے نین اخبار منظر عام پر آتے ہیں۔ یہ اخبار تھے ہمدرد، زمیندار اور ابھلال۔ بین کے اڈیٹر تھے مولانا محمد علی ظفر علی خاں اور مولانا ابوالکلام آزاد۔ ان تینوں سیاسی اخباروں کا موقف تھا اسلام کے حوالے سے انگریزوں کی مخالفت۔ اگر گہرائی سے دیکھا جائے تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان میں سے کسی بھی اخبار کا کسی سیاسی تحریک سے کوئی رشتہ نہیں تھا بلکہ یہ تینوں اخبار مسلمانان ہند کا حال اور مستقبل میں سیاسی موقف کیا ہو اس پر بحث کر رہے تھے لیکن مولانا آزاد کی کوششیں دونوں حضرات سے مختلف تھیں کیونکہ مولانا آزاد سیاست کی باریکیوں کو خوب سمجھتے تھے اور دوسرے پر کلمہ و دنیا پر جوردسترس ان کو حاصل تھی وہ کسی بھی صورت میں ان دونوں حضرات کو حاصل نہ تھی۔

ابھلال کے ساتھ ساتھ ابھلال کا جوساڑھے تین سالہ دور رہا وہ دراصل ان کی سیاست کا نہیں بلکہ سیاسی افکار کی تشکیل کا دور تھا۔ اس دوران وہ کسی بھی سیاسی تحریک میں شامل نہ تھے بلکہ ان رجحانات کی پیروی کر رہے تھے جو اس وقت عالم اسلام میں ظہور پذیر ہو رہے تھے

اور ان کے توسط سے مذہبی فریضے کی طرح ملک کی آزادی کے جواز اکٹھے کر رہے تھے۔ شاید یہ وہ تھی کہ الہلال کے مقاصد میں جہاں ایک طرف ہاں اسلام کو فروغ دینا تھا وہیں دوسری طرف مسلمانوں کے اندر سیاسی بیداری پیدا کرنا اور جدید آزادی کے لیے انھیں تیار کرنا بھی تھا۔ انھوں نے الہلال کے پہلے شمارے میں ہی صاف کہہ دیا تھا کہ ان کی نگاہ میں مذہب سے الگ ہٹ کر سیاست کا کوئی تصور ہی نہیں ہے بلکہ یہ الفاظ دیگر یوں کہا جائے تو غلط نہ ہوگا کہ وہ سیاست میں کوئی مذاہب جواز نہ ہو اُسے کوئی اخلاقی جواز بھی نہ حاصل ہوگا۔ انھوں نے یہ بھی فرمایا کہ الہلال کی پالیسی مسلمانوں کو کتاب کامل یعنی قرآن اور سنت رسول پر عمل کرنے کی دعوت ہوگی اور مسلمانوں کے کیسے بھی مسائل ہوں خواہ تعلیمی یا کچھل یا سیاسی ہر معاملے میں مسلمانوں کو انسان کامل بننے کی تلقین ہی اس کا نصب العین ہوگا۔ یہ الفاظ دیگر انھوں نے یہ فرمایا کہ الہلال مسلمانوں کو مراہط مستقیم پر چلنے کی دعوت دیتا ہے۔ ایک خط کے جواب میں انھوں نے فرمایا :

”یہ سوال اہم ہے کہ کیا سیاست کو مذہب سے الگ کر دیا جائے۔
لیکن یہ معلوم ہونا چاہیے کہ انھیں باتوں کی بنیاد پر ہم الہلال کا Edifice کھڑا کرنا چاہتے ہیں۔ اگر آپ یہ کہیں کہ Arch خوبصورت نہیں ہے تو ہم اس کی شکل میں تبدیلی لاسکتے ہیں مگر آپ یہ کہیں کہ اس کا سنگ بنیاد بدل دیا جائے تو یہ ہمارے لیے ممکن نہیں ہے۔ ہمارے پاس کچھ بھی نہیں رہ جائے گا اگر ہم نے سیاست کو مذہب سے الگ کر دیا“

مولانا آزاد اپنے سیاسی فکر کے ارتقائی سفر میں مسلمانوں کی اجتماعی زندگی میں ایک نئے باب کا افسانہ کر رہے تھے جہاں آزادی وطن کی سیاست کو مذہبی جواز حاصل ہو۔ مولانا آزاد سے قبل اس قسم کے جذبات کی ترجمانی اتنی وضاحت سے شاید کم لوگوں نے ہی کی ہو۔ سیاسی مقاصد کے لیے مذہب کے استعمال کے پیچھے ان کا ایک ہی مقصد تھا کہ اس کی اصطلاحوں کی مدد سے مسلمان اس کے مختلف پہلوؤں کو بخوبی سمجھ سکیں۔ اسی ضمن میں انھوں نے یہ کہا کہ اسلام اور غلامی و رستخوار چیزیں ہیں۔ انھوں نے یہ بھی واضح کیا کہ مسلمانوں کو غلامی کی زنجیریں کاٹنی ہوں گی اور خود کو آزاد

کراہا چکا۔ شاہجہاں بھی وہ تھی کہ انھوں نے جنگ آزادی کو جلد سے منہ قرار دیا۔

جب مولانا آزاد کو یہ شک ظاہر ہوا کہ ان کے دو خیالات ہمیں الہلال کے صفحات کے ذریعے لوگوں تک پہنچانا ہے اور ہم کے ذہن میں ایک نئی بیداری پیدا کر چکے ہوں گے تب انھوں نے اپریل ۱۹۱۴ء میں یہ اعلان کیا کہ وہ حزب اللہ نام کا ایک ادارہ قائم کرنے کا ارادہ ہے جس کے سرالہلال کی بالیسی سے متفق افراد ہوں گے۔ مولانا کی اس دعوت پر متعدد لوگوں نے اس ادارے میں شامل ہونے کا ارادہ کیا مگر یہ کوشش زیادہ دنوں تک قائم نہ رہ سکی۔ جب حزب اللہ کی کامیابی نہیں ملی تو انھوں نے طے کیا کہ ملا کی ایک نئی نسل تیار کرنی چاہیے جو ہندوستان کی آزادی کے پیغام کو دور تک پہنچا سکے۔ اسی نظریے سے انھوں نے ۱۹۱۴ء میں اپنے گھر پر دارالارشاد نام کے ایک ادارے کی سرحدات کی اور حکومت کے ڈر سے اس کی سرگرمیوں کو خفیہ رکھا گیا۔ اس ادارے کا بیان تیار کرنے وقت آزاد نے اپنے پیروکاروں سے کہا تھا کہ جہاد کے لیے ضروری نہیں ہے کہ کوئی ملحدی تنظیم بنایا جائے۔ جنگ سامنے ہو۔ بلکہ ضروری یہ ہے کہ ہر ہندوستانی اسے اپنا فرض سمجھے کہ دشمن کو ہر صورت نقصان پہنچانا ہے خواہ وہ نقصان جالی ہو یا مال تجارتی ہو یا کچھ اور۔

مولانا کے یہ خیالات عام مسلمانوں کے ذہن میں ایک ایسا خاک تیار کر رہے تھے جہاں ان کے لیے ایک سیاسی دول مکن تھا۔ رفتہ رفتہ لوگوں کے ذہن میں ابھرے سیاسی نقوش نے یہ جذبہ پیدا کیا کہ وہ بھی ہندوستان کی جنگ آزادی میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیں۔ مسلمانوں کے اس ابھرتے جذبات کو عمل جامہ پہنانے کا موقع آزاد کو اُس وقت اور بھی مل گیا جب قومی اور عالمی سطح پر بعض واقعات کچھ اس طرح رونما ہونے لگے کہ سیاسی تحریک کے علاوہ دوسرا کوئی راستہ نہیں تھا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب پان اسلام کا جذبہ بڑھے پانے پر مسلمانوں کو تھوڑا ہوا تھا۔

ہندوستانی مسلمانوں نے جنگ بلقان میں خلافت عثمانیہ کا جیم کر ساتھ دیا تھا۔ پسندہ اکٹھا کر کے ڈاکٹر مفتی راحد انصاری کی قیادت میں ایک میڈیکل مشن قسطنطنیہ روانہ کیا گیا جہاں ہندوستانی ٹیم نے ترکی فوجیوں کے علاج و معالجے کا سلسلہ جاری رکھا۔ ۱۹۱۴ء میں مولانا عبدالباقی دکن کی سرپرستی میں انجمن خدام کعبہ کا قیام عمل میں آیا۔ اس تنظیم نے بھی مسلمانوں کے درمیان پان اسلام کے جذبے کو اور تقویت پہنچائی۔ یہ سارے واقعات مسلمانوں کے ذہن کو سیاسی جدوجہد کے لیے تیار

کر رہے تھے۔ بلکہ کبھی کبھی یہ احساس ہوتا ہے کہ مولانا آزاد مسلمانوں کے سیاسی اقدام کا وطن عمل تیار کر رہے تھے اور اس پر عمل کا وقت آگیا تھا۔

پہلی جنگ عظیم کے پھڑکنے تک یہ سلسلہ جاری رہا۔ جنگ کے شروع ہونے ہی دیگر حضرات کے علاوہ مولانا آزاد کو بھی یہ موقع ملا کہ انگریز مخالف موقف کا اظہار اور اصل جرمی کی حمایت کی آواز میں کیا جائے۔ اس سے انھیں دو قسم کی تسکین حاصل ہوئی تھی۔ اول یہ پان اسلام کے جذبات کی تسکین، کیوں کہ ترکی جرمی کے ساتھ پہلی جنگ عظیم میں شامل تھا دوسرے یہ کہ مسیحی طور پر ہندوستان کی آزادی کے سوال پر مسلمانوں میں تیزی آئی تھی۔ لیکن مولانا آزاد کا یہ تجربہ دہر با ثبات نہ ہو سکا کیونکہ سرکار کی خفیہ ایجنسیاں چونکا تھیں۔ یکے بعد دیگرے حکومت نے البال اور البلاغ دونوں کو بند کر دیا۔ اور مولانا آزاد کھلتے سے در در اپنی بھیج دیے گئے جہاں انھوں نے تصنیف و تالیف ادا اصلاح قوم کے سلسلے کو جاری رکھا۔

اب ملک کی سیاسی فضا تیزی سے بدل رہی تھی۔ ہاتھ گاڑھی جنوبی افریقہ سے واپسی پر کئی علاقائی تحریکیں چلا رہے تھے۔ جلیان والا باغ کا جارحانہ سانحہ ہو چکا تھا۔ اسی کے ساتھ ساتھ خلافت کے سوال پر مسلمانوں کے جذبات بھرپور چلے تھے اور وہ انگریزوں سے اس قدر متغیر ہو چکے تھے کہ وہ خود ملک گیر بیانے پر تحریک چلانے کی تیاریوں میں مصروف تھے۔ اربچہ ۱۹۱۸ء تک سینٹرل خلافت کمیٹی کا قیام عمل میں آچکا تھا اور ملک کے مختلف علاقوں میں اس کی شاخیں کھول جا رہی تھیں۔ عام مسلمانوں کے علاوہ ملابھی کھل کر اس تحریک کی حمایت میں سامنے آچکے تھے۔ فریضہ پورا ملک اندرونی اور بیرونی عوامل کے پیش نظر قومی تحریک کے لیے تیار تھا۔

گاندھی جی کی قیادت کی امیدیں قوی ہو چکی تھیں جسے ہندو مسلم یکجہتی کو تقویت پہنچانی۔ پنجاب اور سراج کے سلسلے پر خود گاندھی جی کے سامنے دو سوالات تھے۔ ایک تو یہ کہ انگریزوں کی حمایت اس تحریک کے لیے کیسے حاصل کی جائے۔ دوسرے یہ کہ اس تحریک کو عدم تشدد کے اصول پر چلانے کے لیے عوام خصوصاً مسلمانوں کی رضا مندی کیسے حاصل کی جائے۔

عدم تشدد کے سوال پر مسلمانوں کے بڑے رہنما مثلاً عبدالباری فرنگی علی پور سے طور پر مطمئن نہیں تھے مگر حالات کے پیش نظر وہ اس حد تک راضی ہو گئے کہ اسے عقیدے کے طور پر تو

ہیں بلکہ ملک علی کے طور پر قبول کر سکتے ہیں۔ مولانا آزاد بھی اسی کے قائل تھے کہ عدم تشدد کی اصولی اسلام میں کوئی جگہ نہیں تھی مگر تحریک کے جنس فطرتاً اپنایا جاسکتا ہے۔ عدم تشدد کے سوال پر مولے طور پر اتفاق رائے کے بڑے رہنما اس بات پر شاک تھے کہ خلافت جیسے ایک بیرونی مسئلے کی حمایت کرنی چاہیے یا نہیں۔ دوسرے کئی کانگریسی لیڈران اس بات سے خوش نہیں تھے کہ ایک ایسی تحریک میں شامل ہوں جہاں مسلمان بھی بڑی تعداد میں شامل ہوں گے اور انھیں ہڈر تھا کہ اس کی وجہ سے ملک میں تشدد کا ماحول پیدا ہو جائے گا۔

جہاں ایک طرف کانگریس کسی بھی فیصلے پر پہنچنے میں تاویل سے کام لے رہی تھی وہیں کانگریسی جی نے عثمان لی تھی کہ تحریک شروع کرنے میں مزید تاخیر نہیں کرنی چاہیے لہذا انھوں نے کانگریس کے فیصلے کا انتظار کیے بغیر ہی یکم اگست ۱۹۴۵ء کو خلافت اور عدم تعاون تحریک کا اعلان کیا۔ اس اعلان نے ملک گیر پیمانے پر عوام میں سیاسی جوش پیدا کر دیا اور ہر طرف سرکار خلافت مظاہرے ہوئے۔ انگریزوں کے عطا کیے گئے ٹائٹل واپس کیے گئے، تعلیمی اداروں کا بائیکاٹ ہوا، یورپی مصنوعات جلانی گئیں۔ ملک پر ملاری سیاسی موڈ کو دیکھ کر کانگریس نے پہلے ستمبر کے کلکتہ سیشن میں اس تحریک کی حمایت کا فیصلہ کیا جس کی توثیق آگے چل کر ناگپور کے سالانہ اجلاس میں کی گئی۔ مولانا آزاد اس خلافت اور عدم تعاون تحریک کے ایک بڑے نظریہ ساز کی طرح ابھر کر سامنے آئے اور ہندوستان کے مختلف علاقوں کا دورہ کرتے رہے اور اس تحریک کی نظریاتی باریکیوں کی وضاحت عوام میں کرتے رہے۔ انھوں نے عام ہندوستانیوں اور بالخصوص مسلمانوں کو باور کرانے کی کوشش کی کہ خلافت کے معاملات ملک کی آزادی کے سوال کے بالکل مختلف نہیں ہیں۔ انھوں نے فرمایا:

”اس بارے میں فی الحقیقت دو میدان تھے جو آپ کو پیش آئے۔ پہلا میدان جو آپ کی کامیابی کے لیے اولین قیام گاہ تھا وہ میدان ہندوستان سے باہر کا نہ تھا۔ دو عراق و شام کا، ایشیائے کوچک اور بحرنا کا میدان نہ تھا جہاں مسلمانوں کا خون بہہ چکا تھا۔ دو میدان آپ کے ایمان کا، عوام کا عمل کا میدان تھا۔ اور ان تمام لفظوں کی جگہ ایک لفظ بول دوں: دو میدان آپ کے ملک کا تھا اور آپ کے ملک کی فتح و شکست کا تھا۔“

یہ ہے آزاد کے سیاسی فکر کے ایک ہیرو کا اظہار جہاں وہ خلافت کے مسئلے کو خادہ نہیں بلکہ داخلی معاملات سے جوڑ کر دیکھتے ہیں اور صاف الفاظ میں اس یقین سے کہ یہ تحریک وطن کی آزادی کے لیے ہے کسی قسم کے شک و شبہ کی گنجائش ہی نہیں چھوڑتے۔ اس تحریک نے مولانا آزاد کو جو مواقع بھی فراہم کرائے جہاں وہ نوآبادیاتی نظام کے استحصال کردار کو مذہبی اصطلاحوں میں لوگوں کے سامنے پیش کر سکیں۔ مثلاً خلافت کیسٹ کے ایک اجلاس کو خطاب کرتے ہوئے انھوں نے فرمایا:

”قربانی کی جو منزل تھی جب تک قدم اس منزل سے آگے نہ بڑھ جائے
 دھوئی قربانی نہیں مانا جاسکتا۔ میں کہتا ہوں کہ میری طرف نہ دیکھ
 اپنے گریبان کی طرف نہ دیکھو۔ وہ کپڑا جو تمہارے جسم پر ہے وہ باریک
 طلیس جو تم نے اپنے جسموں پر پہنی ہیں ان سے تم سختی بڑی خدمت
 اپنے دشمنوں کی انجام دے رہے ہو۔ تمہارے ملک سے قوتے کروڑ
 روپیہ ہر سال ان کپڑوں کے ذریعے ان خزانوں میں جاتا ہے جو
 پانچ سال سے اسلام کے شانے میں صرت کیا جا رہا ہے.....
 اگر تمہارے دل میں اتنا عشق نہیں ہے کہ تم ان باریک کپڑوں کو
 چھوڑ کر کوٹے کپڑے پہن سکو تو کیا تمہارے دل میں یہ حوصلہ آسکتا
 ہے کہ تم خدا کی زمین میں بننے کی ہمت کرو۔ جب تک غیر ملکی کپڑے کی
 بائیکاٹ کی منزل کو طے نہ کر دو گے قربانی کی کوئی منزل تمہارے سامنے
 نہیں آسکتی۔“

اسی قسم کی دلیلیں مولانا آزاد بڑی دلجمعی سے جمع کر رہے تھے اور ایسا کرنے کے پس پر وہ
 ان کی خواہش تھی کہ کیا ہی بہتر ہوتا اگر ہندو اور مسلمان دونوں آپس میں ہمیشہ کے لیے مل کر سیاسی
 ایجنڈے کو آگے بڑھائے۔ انھوں نے فرمایا:

”ہندوستان کے مسلمانوں کا یہ فرض شری ہے کہ وہ ہندوستان کے
 ہندوؤں سے کامل ہمسائی کے ساتھ عہد و محبت کا بیان بانٹھ لیں اور

ان کے ساتھ مل کر ایک نمیشن ہو جائیں۔ میرے الفاظ یہ تھے کہ ہندوستان کے سات کروڑ مسلمان، ہندوستان کے باہر کدڑ ہندو بھائیوں کے ساتھ مل کر ایسے ہو جائیں کہ دونوں مل کر ہندوستان کی ایک قوم اور نمیشن بن جائیں۔ اب میں مسلمان بھائیوں کو سنانا چاہتا ہوں کہ خدا کی آواز کے بعد سب سے بڑی آواز جو ہو سکتی ہے وہ محمد مصطفیٰ علیہ وسلم کی آواز تھی۔ اس وجود مقدس نے مہر نامہ لکھا۔ مجسبہ یہ اس کے الفاظ ہیں: 'انھما امت واحدۃ۔ ہم ان تمام قبیلوں سے جو دینے والے اطاعت میں بنے ہیں، جمع کرتے ہیں' اتفاق کرتے ہیں اور ہم سب ناکر ایک امت واحدہ بننا چاہتے ہیں۔ امت کے معنی ہیں قوم اور نمیشن اور واحدہ کے معنی ہیں ایک :

مولانا کی یہ کوشش تھی کہ ہندو اور مسلمان آپس میں ایک ایسے سیاسی سماج کی تشکیل کریں جسے مجمع منوں میں نمیشن کہا جاتا ہے۔ ان کی یہ کوشش اچھوتی تھی۔ اس توہم سے بچنے بھی ہندو در مسلمان دونوں مل کر سیاسی میدان میں قدم رکھا تھا۔ مگر آج تک کسی نے نہیں سوچا تھا کہ مذہبی رد سے اور تاریخ اسلام کی نظریاتی بنیاد پر ہندوستان کے مختلف مذہبی گروہوں کو سیاسی نظریے سے ایک دوسرے میں ضم ہونے کی دعوت دی جا سکتی ہے۔ یہ کام مولانا آزاد نے کیا۔

مولانا کی یہ کوشش الہلال اور البلاغ کے دور کے سیاسی نگر کو outgrow کرنے کا اعلان تھا۔ وہ بڑی واقعہ تھے کہ آزادی کی جنگ، اکیلے ہندو لڑ پائیں گے، مسلمانوں نے بے یمن تھا۔ مولانا کی اس نئی فکر کو عملی جامہ پہنانے کا موقع خلافت اور عدم تعاون تحریک کے دوران مل چکا تھا۔ یہی وجہ تھی کہ چوری چوراہے پر تشدد و واقعات کے بعد مہاتما گاندھی نے تحریک واپس لے لی تو خلافت تحریک کے کئی رہنما گاندھی جی سے بظن ہو گئے اور انھیں اپنی تنقید کا نشانہ بنایا اور اس موقع سے ہی ہٹ گئے جسے عدم تعاون تحریک کے دوران ملے کہا گیا تھا۔ مولانا آزاد ان چند لوگوں میں سے رہے ہوں گے جو تحریک کے واپس لیے جانے کی تنقید تو کر رہے تھے لیکن اسی سیاسی موقف پر ٹکے رہے جسے تحریک کے دوران ملے کیا گیا تھا۔ کیوں کہ اسی تحریک کے وسیلے سے ان کی سیاسی بصیرت نے بھانپ

لیا تھا کہ مسلمانوں کا طائفہ سیاسی موتف ان کے مستقبل کے لیے بد اثر ثابت ہوگا۔

مولانا کا یہ قدم ان کے سیاسی فکر کے ارتقائی سفر کا ایک اہم موڑ تھا۔ اس کا یہی موتف ان کی آئندہ سیاسی زندگی کا سنگ میل بنادیا۔ خلافت تحریک کے دوران قہودہ کی صورتوں سے فزرنے کے بعد جب انھیں رہائی ملی تو انھوں نے خود کو کانگریس کے قریب پایا۔ کانگریس کو بھی مولانا جیسی شخصیتوں کی خدمت سے انکار نہ تھا۔

جب کانگریس کے اندر اسمبلیوں میں شامل ہونے کے سوال پر سوچا ہی گئی، جنھیں Pro Changers اور No Changers کے نام سے بلوایا جاتا ہے تب ایسا لگا کہ کہیں ایک بار پھر کانگریس میں پھوٹ نہ پڑ جائے۔ لہذا اس مسئلے کے حل کے لیے کانگریس کا ایک خصوصی سیشن ۱۹۲۲ء میں دہلی میں منعقد ہوا جس کی صدارت کی ذمہ داری مولانا آزاد کو سونپی گئی۔ کم عمری میں بہ افراط اب تک شاید ہی کسی کو حاصل ہوا تھا۔ مولانا کی کم عمری اور سیاسی بصیرت کی پیشگی بین کوئی میل نہ تھا۔ انھوں نے اس مسئلے کا حل بحسن و خوبی تلاش کر لیا اور کسی کی اتنا کوٹھیں پہنچانے بغیر کانگریس میں پیدا شدہ بحران کا حل ڈھونڈ نکالا۔ ساتھ ہی ساتھ اسی موقع پر انھوں نے اپنے بڑے چوٹے بیٹے موتف کا اطلاق بھی کر دیا :

”میں بلا کسی تامل کے صاف صاف کہنا چاہتا ہوں کہ آج ہیں ہندوستان میں نہ کسی ہندو سنگٹھن کی ضرورت ہے نہ مسلم سنگٹھن کی۔ ہمیں صرف ایک سنگٹھن کی ضرورت ہے اور وہ انڈین نیشنل کانگریس ہے۔“

مولانا آزاد اس بات سے پوری طرح مطمئن تھے کہ بدلے ہوئے حالات میں بھی ایک واحد راستہ تھا جس پر چل کر ملک کی آزادی مشترکہ قومیت کی بنیاد پر حاصل کی جاسکتی تھی لیکن تاریخ کا یہ المیہ رہا کہ جہاں ایک طرف وہ مشترکہ قومیت کے لیے سیاسی نظریہ سازی کر رہے تھے وہیں بھیاں بھیاں فرقہ وارانہ فسادات ملک گیر پیمانے پر رونما ہو رہے تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مولانا کے اس بدلے ہوئے سیاسی موتف اور سیاسی و سماجی حقائق کا بہاؤ ٹوٹ گیا اور نتیجہ یہ سامنے آیا کہ ان کے اور مسلمانوں کے بیچ ایک خلا پیدا ہو گیا جو وقت کے ساتھ ساتھ بھائے کم ہونے کے بڑھتا ہی گیا۔ دراصل یہ واقعہ نہ صرف مولانا کی زندگی کا المیہ تھا بلکہ قومی آزادی کی جدوجہد کا بھی المیہ تھا۔ ان حالات

نے مولانا کے لیے مدد مالی بحران کی صورت سال پیدا کر دیا کہ وہ لوگوں کے بسے مزاج کی قیادت کر سکیں گے یا اپنی قیادت میں حرم اور ہم مذہب لوگوں کے سیاسی مزاج کو برہنہ کر سکیں گے۔

مولانا آزاد جیسے شخص کے لیے یہ فیصلہ دشوار تو تھا مگر ناممکن نہیں۔ انھوں نے بلا تامل دوسرا موقع کو اپنے لیے چنا۔ انھیں پتہ تھا کہ ان کے اس فیصلے کی ایک قیمت ہوگی جسے ادا کرنے کو وہ شاید تیار بھی تھے۔ یہ وقت کا اقتضا نہ تھا بلکہ وہ سیاسی بصیرتیں تھیں جس کی بنا پر وہ اپنے وقت سے بہت آگے کی فکر میں تھے۔ شاید وہ سمجھ کر جب ہندو رپورٹ میں مسلمانوں کے ان مطالبات کو ہندو مہاسبھا کے راؤ کی بنا پر شام نہیں کیا گیا جس کی مانگ ہر طرف سے کی جا رہی تھی تب بھی مولانا آزاد نے یہ مناسب سمجھا کہ اس رپورٹ کی نایابیت کی جائے۔ انھیں اچھی طرح اس امر کا علم تھا کہ مسلمانوں کی بہت سی مانگوں کو محض اس لیے نہیں مانا گیا کہ ہندو فرقہ پرست جماعتیں ایسا نہیں چاہتی تھیں۔ مسلمان کانگریس کی اس پالیسی سے بظن ہوتے گئے اور مسلمانوں اور کانگریس کے درمیان دوری بڑھنے لگی۔ اس طے شدہ پسند کی روحان کو دور کرنے کی ایک نئی کوشش آل مسلم نیشنلسٹ پارٹی کی شمل میں ۱۹۰۹ء میں کی گئی۔ مولانا آزاد اس کے کنوینر مقرر کیے گئے۔ اس پارٹی کے دیگر اہم لیڈران تھے خان عبدالغفار خاں، تصدق احمد خاں شیروانی، مختار احمد انصاری، سید الدین کھلور اور جودھری خلیق الزماں وغیرہ۔

مولانا آزاد کی یہ کوششیں سودمند ثابت نہ ہو سکیں مگر اس میں مقصد کے نیلے علوم ملت ہے۔ ان کوششوں کے باوجود کانگریس سے مسلمانوں کے بڑے جوئے ٹھیک پندارہ جذبہ کو وہ روک نہ سکے۔ یہی وجہ تھی کہ جب گاندھی جی کی قیادت میں سول نافرمانی کی قومی تحریک چھٹی گئی تو اس میں مسلمانوں کی شمولیت اس حد تک تھی جتنی کہ خلافت اور عدم تعاون تحریک کے زلزلے میں ہوئی تھی۔

ان حالات کے باوجود مولانا دل برداشتہ نہ تھے۔ انھیں حالات کی اصلیت کا بخوبی علم تھا اور مقصد بھر اس کوشش میں لگے رہے کہ جس طرح بھی ہو اپنے طے شدہ سیاسی موقف پر قائم رہیں اور کامیابی یا ناکامی کی پرواہ کیے بغیر مسلمانوں کو بھی اس طرف مائل کرتے رہیں۔

۱۹۳۰ء کی دہائی کے وسط تک آتے آتے مولانا کی سیاسی فکر میں ایک اور تبدیلی پیدا ہوتی

ہے۔ اب وہ اس طرف مائل ہو رہے ہیں کہ کانگریس کو مسلمانوں کے ساتھ اقتدار میں شریک کرنا چاہیے۔

۱۹۳۵ء کے گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ کے تحت جن صوبوں میں اقتدار ہندوستانوں کے اٹھوں میں سو بچنے کا فیصلہ ہوا تھا اس سے قومی امکانات پیدا ہو گئے تھے کہ اب ہندوستانی بھی اقتدار کا جائز استعمال کر کے ان دیرینہ خوابوں کو پورا کر پائیں گے جس کے لیے اب تک جدوجہد جاری تھی۔ اس ایکٹ کے تحت ۱۹۳۷ء میں ہندوستانی صوبوں میں انتخابات ہوئے۔ اس ایکشن میں مسلم لیگ نے اپنے دعوے کے برخلاف مسلم اکثریت والے صوبوں میں کوئی خاص کارکردگی نہیں دکھائی۔ یہ الگ بات ہے کہ ہندو اکثریت والے صوبوں میں مسلم لیگ نے قدرے بہتر کام کیا۔ کانگریس نے بھی مسلم لیگ پر کچھ اچھا کام نہیں کیا۔ لہذا جب صوبوں میں سرکار بنانے کا وقت آیا تو بے بڑا سلا یہ تھا کہ مسلم لیگ یا تو کانگریس کے ساتھ مل کر غلط سرکار بنائے جس کے امکانات بہت کم تھے یا پھر گئے بچے مسلم رہنا، کو سنٹری میں جگہ دی جائے جو اپنے آپ میں پیچیدہ سوال تھا کیونکہ کانگریس کے دوسرے رہنما اس کے لیے تیار نہیں تھے۔ یعنی دونوں ہی صورتوں میں مسلمانوں کا اشرافیہ طبقہ اقتدار سے محروم ہو رہا تھا۔

ان حالات میں مولانا آزاد کی یہ کوشش رہی کہ جہاں تک ممکن ہو سکے کانگریس میں اکثریتی صوبوں میں سرکار بناتے وقت مسلمانوں کو شامل کیا جاسکے لیکن ان کی کوششوں کا کچھ حتمی نتیجہ سامنے نہ آسکا جس کی دوبہترین مثالیں ہیں۔ اول یونائیٹڈ پراونس میں ان کی طرف سے یہ کوششوں کو کسی صورت کانگریس اور مسلم لیگ کی غلط سرکار بن جائے کامیاب نہ ہوئی۔ ۱۹۳۷ء سے لے کر آج تک مولانا کی اس کوشش پر اختلاف رائے ہے لہذا اس کی تفصیل میں جانا مقصود نہیں ہے۔ البتہ اتنا کہہ دینا ہے جہاں ہوگا کہ اس واقعے سے کوئی اور نتیجہ سامنے آیا جو یا نہ آیا ہو مسلم اشرافیہ اقتدار سے دور ہوتا چلا گیا جس کے نتائج آئندہ وقتوں میں مشترکہ ہندوستانی قومیت کے خطرے سے بہتر نہیں تھے۔ دوسری طرف ان صوبوں میں جہاں کانگریس کی اپنی سرکار تھی وہاں بھی مولانا کی کوشش تھی کہ ایک سے زیادہ مسلم ممبر کا مینہ میں لے لیے جائیں تاکہ عام مسلمانوں کو یہ باور کرایا جاسکے کہ کانگریس مسلمانوں کے احساسات اور اندیشوں سے بخوبی واقف ہے۔ ان کی اس طرح کی کھلی کوشش صوبہ مدراس کے ضمن میں ہوئی تھی۔ جب مولانا نے راج گوبالا آچاری سے یہ گزارش کی تھی کہ وہ اپنی کا مینہ میں ایک اور مسلمان ممبر شامل کر لیں جس کے جواب میں راج گوبالا آچاری نے یہ کہا کہ قانون ساز اسمبلی میں جتنے مسلمان ہیں ان کے تناسب سے صرف ایک ہی مسلمان کو کا مینہ میں لیا جاسکتا تھا۔ انھوں نے

یہ بھی کہا کہ کانگریس کے اہل رائے مسلمان ہونے چاہئیں مگر کامیابی میں ایک سے زائد ممبر کی موجودگی کو جواز فراہم نہ ہوا۔ یہاں بھی مولانا کو کامیابی نہ مل سکی ان کوششوں کے نتیجے میں مولانا کا یہ مقصد تھا کہ مسلم لیگ اور دیگر جماعتوں کو یہ کہنے کا موقع بھی نہ ملے کہ کانگریس اقتدار میں مسلمانوں کی حقداری چاہتی ہی نہیں ہے۔ لیکن مولانا کے ان سیاسی مقاصد سے اتفاق کرنے والے لوگ کم ہی تھے۔

۱۹۳۵ء کی دہائی کے نصف آخر تک آتے آتے مولانا آزاد مسلمانوں کی تہذیبی شناخت کو لے کر کافی مکرر مندرجہ ہو جاتے ہیں۔ انھیں مسلمانوں کی کلچرل شخصیت کے دھندلا ہو جانے کا غور لاحق ہو جاتا ہے۔ مولانا آزاد کل کر بحث کرتے ہیں کہ ہندو اور مسلمانوں کی مشترکہ قومیت کی بنیاد پر آزادی کی جنگ لڑنا تو ٹھیک ہے مگر اس کوشش میں مسلمانوں کی تہذیبی پہچان کو برقرار رکھنا بھی اتنا اہم ہے۔ مولانا آزاد کی طرف سے کانگریس کی چشم پوشی کی طرف بھی اشارہ کرتے ہیں کہ کانگریس نے ذریعے وہ اپنے کئی خطوط میں اس دور کا اظہار کرتے ہیں کہ یہ بات گوؤں کے دہن میں جگہ بنا رہی ہے کہ کانگریس کا رجحان آزاد کے تئیں ہمدردانہ نہیں ہے۔

۱۹۳۰ء کی دہائی شروع ہونے تک مولانا آزاد ان تمام سیاسی خیالات کو یکجا کر رہے تھے کہ کسی طرف مسلمانوں کو متحدہ قومیت کی بنا پر سیاسی ایکشن کے لیے تیار کیا جائے۔ ان کوششوں کا نتیجہ کچھ ملا نہ تھا۔ جہاں ایک طرف نظریہ سازی کی کامیابیاں ہیں تو وہیں دوسری طرف عملی سیاسی تجربہ امیدوں کے برخلاف تھے۔ ابھی سیاست کی یہ کش مکش چل ہی رہی تھی کہ مسلم لیگ نے مارچ ۱۹۳۰ء میں دو قومی نظریہ پیش کر کے ایک سیاسی دھماکا کر دیا۔ اب فرقہ واریت کی سیاست کو قومیت کا سوال بنا کر عزت دینے کی کوشش کی گئی۔ اس واقعے نے سیاست کا رخ ہی موڑ کر رکھ دیا۔ اب یہ سوال اٹھایا جانے لگا کہ چونکہ مسلمان ایک قوم کی حیثیت رکھتے ہیں لہذا ان کی اپنی ریاست بھی ہونی چاہیے۔ مسلم لیگ کا یہ موقف تاریخی حقائق سے بالکل پرے تھا اور اس کے دور رس نتائج نہ صرف ہندوستان کے لیے بلکہ مسلمانوں کے لیے بھی موافق نہیں ہو سکتے تھے۔

اسے حسن اتفاق ہی کہا جاسکتا ہے کہ ان دنوں جب دو قومی نظریے کی تشکیل کا عمل تیز تھا۔ کانگریس کی صدارت کی ذمہ داریاں مولانا آزاد کو سپرد کی گئیں اور مولانا نے اپنی طبیعت اور

سیاسی بصیرت دونوں کو یک کر کے پورے ہندوستان کو غائب کرتے ہوئے یہ کہنا چاہا کہ اگر وہ آج متحدہ قومیت کے موقف پر کھڑے ہیں تو اپنے تہذیبی اثاثے اور شخص کی بنیاد پر بھی کھڑے ہیں۔ اسی شخص کا اظہار انھوں نے کانگریس کے سالانہ اجلاس منعقد مانچ ۱۹۴۰ء میں دم گھٹھ میں کیا تھا۔

اپنے اس خطاب میں مولانا نے اپنی سیاسی تہذیبی اور ملی زندگی کا بخیر و بگوار سامنے پیش کر دیا۔ سیاست کی جہی بلند یوں کو انھوں نے اپنے اس خطاب میں چھ اٹھا دیا پہلے کبھی نہیں ہوا تھا۔ انھوں نے اپنی تقریر میں ماضی، حال اور مستقبل کے تمام دھاروں کو ایک ساتھ پروردیا تھا۔ اس کے آگے سیاست کی کوئی دوسری راہ ممکن نہیں ہو سکتی تھی اور نہ ہی اس کی مستحکم کی ضرورت رہ گئی تھی۔ مولانا آزاد چھ سال تک کانگریس کے صدر کی ذمہ داریاں نبھاتے رہے۔ کرس مشن، مشن، انڈیا کانفرنس اور کمیونٹیشن وغیرہ سے ہندوستان کی آزادی اور اس کے آئینی معاہدے پر گفت و شنید کرتے رہے۔ مگر ہر اسٹیج پر ان کا سیاسی موقف وہی رہا جو مخالفت اور عدم تصادمی تحریک کے دوران تھا اور جس کی بہترین عکاسی ۱۹۴۰ء کے صدارتی خطبے میں کر چکے تھے۔ اسی کی بنیاد پر مسلم لیگ کے دو قومی نظریے کی بھی مخالفت کرتے رہے۔

جولائی ۱۹۴۰ء میں مولانا آزاد نے محمد علی جناح کو ایک ٹیلیگرام بھیج کر یہ واضح کرنے کی کوشش کی تھی کہ اس وقت کانفرنس کے نیشنل سرکار کے مطالبے کا صرف اتنا مافی تھا کہ ہندوستان کی مختلف سیاسی جماعتیں اس میں شامل ہوں جس کے جواب میں محمد علی جناح نے یہ کہا :

"میں آپ سے کسی قسم کی گفت و شنید سے ملنے انکار کرتا ہوں۔ کیونکہ آپ مسلمانوں کا یقین کھو چکے ہیں۔ کیا آپ کو اس کا احساس نہیں کہ آپ کانگریس کے Show Boy صدر ہیں تاکہ اسے کانگریس کو اقومی کردار کا لیبل دیا جائے اور دیگر ممالک کو دھوکہ۔ آپ نہ تو ہندوؤں کی اور نہ ہی مسلمانوں کی نمائندگی کرتے ہیں۔ کانگریس ہندوؤں کی جماعت ہے اور اگر آپ کے پاس ذرا بھی غیرت ہے تو فوراً کانگریس

کی مدد سے مستحق رہ جائیں۔ آپ لوگ کے خوف بہت بڑا کر چکے ہیں
اور ناکام بھی رہ چکے ہیں۔ لہذا اب آجائیں۔

اسے سخت اچھا لگا اسٹیل شاید کم ہی لوگوں نے سونا آزاد کے بے کیا ہو۔ لیکن سونا آزاد
نواں عناصر کے بنے تھے جسے زون پانی کا پہلو اور نہ ہی تیز دھوپ کی گرمی سنا کر سکتے تھے۔ ان کا سیاسی
موقف تو ان دور رس فکر کی بنیاد پر لکھا تھا جسے ذہنی سیاسی آتش فشاں کا در تھا اور وہ ہی کسی زلزلے
کا۔ ان اتنا ضرور تھا کہ وقت اور حالات کے تحت وہ اپنی سیاسی فکر کو ایک نیا رنگ اور ایک
نیا زاویہ ضرور دیتے رہے۔ ارتقا کی فطرت مازل سے گزر کر ان کی سیاسی فکر جن ۱۹۴۷ء سے
پہلے بامنی تھی اتنی ہی آج بھی ہے۔

مولانا آزاد کا سیاسی سفر

ظفر احمد نظامی

بین الاقوامی تاریخ میں ہندوستان کی تحریک آزادی کی داستان ایک نہایت شاندار باب کا اضافہ کرتی ہے۔ تحریک کے مختلف ادوار میں مختلف رہنماؤں نے عوام کی رہنمائی کر کے ملک قوم کو آزادی کی دولت و نعمت سے ہمکنار کیا۔ رہنماؤں کی اس طویل اور تابناک فہرت میں مولانا محی الدین احمد ابوالکلام آزاد کا نام بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ انھوں نے ۱۸ نومبر ۱۸۸۹ء کو مکرملہ کے ایک کٹر مذہبی ماحول میں آنکھ کھولی اور چھوٹی سی عمر میں علوم و دانش کی وہ تمام منزلیں طے کر لیں جنہیں سر کرنے کے لیے دوسروں کو عمریں درکار ہوتی ہیں۔ اس سلسلے میں ان کی بہن کا یہ قول بڑی اہمیت رکھتا ہے کہ ”مولانا آزاد نے بچپن نہیں دیکھا، چھ سات برس کی عمر سے ہی معلوم ہوتا تھا کہ ننھے ننھے کاندھوں پر ایک سر ہے جس میں ایک بڑا اونچا دماغ ہے۔“ ان کے عظمت کے اقرار میں سر دینی نائیڈو کا یہ قول بھی بڑا درزن دار ہے کہ ”مولانا کی ذہنی عمر ان کی ولادت کے وقت پچاس برس تھی۔ اگرچہ مولانا نے جنگ آزادی کے سپاہی کی حیثیت سے اپنی سیاسی زندگی کا آغاز کیا مگر جلد ہی ان کا شمار اس کے سالاروں میں ہونے لگا۔“

اگرچہ نوعمری ہی میں مولانا آزاد نے مختلف رسائل و جرائد سے وابستگی اختیار کر کے صحافت کے میدان میں ناموری حاصل کر لی تھی تاہم موجودہ صدی کی پہلی دہائی تک انھوں نے عملی سیاست سے اپنے آپ کو دور رکھا لیکن اس دور کے دو اہم واقعات یعنی تقسیم بنگال اور ان کے غیر ملکی سفر نے انہیں عملی

سیاست میں حصہ لینے پر مجبور کر دیا۔ دراصل ان کے والد مولانا خیر الدین مگر سے وابستگی کے بعد مستقل طور سے بنگال ہی تقیم ہو گئے تھے اور مولانا آزاد نے بنگال کے تمدن کا بہت قریب سے مشاہدہ کیا تھا۔ اسی لیے انھیں لارڈ کرزن کے ذریعے متحدہ بنگال کی تقسیم سے شدید صدمہ پہنچا جسے انھوں نے ہندو مسلم اتحاد پر ضرب کاری سے تعبیر کیا لہذا انھوں نے تقسیم کے خلاف جلائی جانے والی تحریک کے رہنماؤں میں سے اور ہندو گھمسن اور شام ہندو پکروتنی سے رابطہ قائم کرتے اس میں شمولیت کا فیصلہ کر لیا۔ ان رہنماؤں کو مولانا کے اس فیصلے پر بڑا تعجب ہوا کیونکہ تقسیم بنگال کا مقصد تو انگریزی حکومت کے لیے یہی تھا کہ وہ مسلمانوں کی خوشنودی حاصل کرے اور ان کے دلوں میں بظہر کی پستی کے جذبات کو تقویت دے تاکہ انڈین نیشنل کانگریس کی قوت کم ہو جائے لیکن مولانا نے ان پر واضح کر دیا کہ بعض ہندو مسلمانوں کی انگریزوں کے تئیں وفاداری کو تمام مسلمانوں سے منسوب کرنا قطعی غلط تھا اس لیے تقسیم مخالف تحریک میں انھیں بھی شمولیت کا موقع فراہم کیا جائے۔ انھوں نے اس اندیشے کا اظہار بھی کیا کہ اگر مسلمانوں کی حب الوطنی کو مشتبہ نظروں سے دیکھا جاتا رہا اور انھیں تحریک سے علیحدہ رکھا گیا تو وہ بدول ہو جائیں گے اور کبھی اس میں شامل ہونے کی کوشش نہیں کریں گے جبکہ تحریک کی کامیابی اس حقیقت پر مبنی تھی کہ مسلمانوں اور ہندوؤں کے مابین اتحاد کی جڑیں شکم ہوں۔ مولانا کے دلائل نے بنگال کے ہندو رہنماؤں کو مسلمانوں کی حب الوطنی کا قائل کر دیا اس کے نتیجے میں انھوں نے مسلمانوں پر اپنی تحریک کے دروازے وا کر دیے۔ مولانا نے تحریک کے دائرہ کھل کو دست بخشنے کی خاطر ملک کے مختلف حصوں میں حکومت مخالف انجمنوں کے قیام کے سلسلے میں ان کی بڑی مدد کی۔

۱۹۰۸ء میں مولانا نے مصر، شام، ترکی اور فرانس کے سفر کے دوران ان ملکوں کے نوجوان رہنماؤں سے ملاقات کی اور انھیں ہندوستان کے حالات سے آگاہ کیا۔ مولانا نے ان ممالک کا مشاہدہ کیا اور وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ ہندوستان کے مسلمانوں کو بیداری اور شعور سے ہمکنار کرنے کی غرض سے یہ ضروری ہے کہ ایک میسجری اخبار جاری کیا جائے۔ یوں تو مولانا صحافت کے تعمیری پہلو سے بخوبی واقف تھے اور اخبار کو ملک و قوم کی خدمت کا ایک موثر ذریعہ تصور کرتے تھے تاہم ان کا خیال تھا کہ جب تک ذاتی پریس نہ ہو اخبار جاری کرنا فضول تھا۔ یہی سبب ہے کہ غیر ملکی سفر سے واپسی کے بعد وہ اپنے طریق کار اور لائحہ عمل پر غور کرتے رہے۔ یہ پورا عرصہ انھوں نے نجی پریس قائم کرنے کی

کوششوں میں مصروف کیا۔ انجام کار وہ اپنے قصد میں کامیاب ہوئے اور جولائی ۱۹۳۳ء میں انھوں نے کلکتہ سے ہفت صفحہ اہلال جاری کر کے آمد مساحت کی تاریخ میں ایک شاندار باب کا اضافہ کیا۔ اہلال کا اجراء دراصل ان کے اس خواب کی تعبیر تھا جسے انھوں نے ۱۹۰۹ء میں دیکھا تھا۔ اس سلسلے میں مولانا نے اہلال کے پہلے شمارے میں تحریر کیا :

”۱۹۰۹ء کی موسم سرما کی آخری راتیں تھیں جب امت سرم میں میری چشم بیدار نے ایک خواب دیکھا۔ انسان کے ارادوں کو جب تک ذہنی تخیل میں ہیں، عالم بیداری کا ایک خوب ہی سمجھنا چاہیے۔ کامل بھروسہ اس کی تعبیر کی مشق آئینہ جستجو میں صرف ہو گئے۔ امیدوں کی غمش اور دلوں کی شورش نے ہمیشہ مضطرب رکھا اور یہ سن و منوط کا جرم بار بار حوصلہ و غم پر غالب آگیا لیکن الحمد للہ کہ ارادے کے استحکام اور اور توفیق الہی کا جذبہ ہر حال میں طمانیت بخش تھا۔ یہاں تک کہ آج اس خواب عزیز کی تعبیر عالم وجود میں پیش نظر ہے۔“

بسیا کہ کہا جا چکا ہے ۱۹۰۹ء میں مولانا نے غیر ملکی سفر اختیار کیا اور اس کے بعد وہ پریس قائم کرنے اور اخبار جاری کرنے کے سلسلے میں مصروف رہے۔ اس بارے میں انھوں نے اہلال میں لکھا :

”وایسی کے بعد میں کچھ دنوں تک غور کرتا رہا کہ مجھے کیا طریقہ اختیار کرنا اور کیا پروگرام بنانا چاہیے، میں اس نتیجے پر پہنچا کہ میں اپنے خیالات کو جہلک تک پہنچا کر اپنی موانعت کے لیے رائے عامہ پیدا کرنا چاہیے۔ اس لیے ایک اخبار جاری کرنا ضروری تھا۔ اس ارادے سے میں نے اہلال پریس قائم کیا ہے۔“

اسی حقیقت کا اظہار مولانا نے آزاد کی کہانی میں کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں :

”ہندوستان واپس آنے پر میں نے کچھ وقت مستقبل کا لائحہ عمل بنانے کے سوال پر مصروف کیا۔ میں اس نتیجے پر پہنچا کہ رائے عامہ کی تعمیر کے لیے ایک جریدہ کا ہونا ضروری ہے۔ اس وقت پنجاب اور یوپی کے کئی روزنامے“

ہفتہ وار اور ماہانہ اردو میں شائع ہورہے تھے مگر ان کا سید
کچھ زیادہ اوجھا نہیں تھا۔ جیسے ان کے مضامین فی سبیل دی جوتے تھے
وہی ہی ان کی طباعت اور شکل و صورت بھی تھی۔ یہ اخبارات دراصل
لیتھو پر تیار ہوتے تھے اس لیے جدید صحافت کے نقطہ نظر سے وہ تصاویر
و غیرہ شائع کرنے سے ماری تھے۔ میں نے فیصلہ کیا کہ اس جو جریہ نکالوں
مگر نہ صرف شکل و صورت کے اعتبار سے دیرہ زیب ہوگا بلکہ اس کے مضامین
بھی سبیل دی اور دائرہ انگیز ہوں گے۔ اس فیصلے کے تحت میں نے اہل
پریس قائم کیا اور اس کا پہلا پرچہ جون (جولائی) ۱۹۱۲ء میں شائع ہوا۔

ان تحریروں سے ظاہر ہے کہ مولانا نے اہل آل کو اپنے خیالات کو پبلک تک پہنچا کر اپنی موفقت
کے لیے رائے عامہ پیدا کرنے کی فرض سے جاری کیا تھا کیونکہ ان کے نزدیک رائے عامہ کی تعمیر کے لیے
ایک جریہ کا ہونا ضروری تھا۔ اس طرح اہل آل کے ذریعے انھوں نے اسلام کی تاریخ کو دہراتے
ہوئے مسلمانوں کو آزادی کی تحریک میں شامل ہونے کی دعوت دی۔ انھوں نے انھیں تنبیہ کی، ان کے
ضمیر کو جھنجھوڑا اور بے صی کے خواب سے بیدار کرنے کی سعی کی۔ مولانا نے کہا:

”میں وہ صحر کہاں سے لاؤں جس کی آواز چالیس کروڑ دلوں کو خواب
غفلت سے بیدار کر دے۔ میں اپنے ہاتھوں میں وہ قوت کیسے پیدا
کروں کہ ان کی سبز کوئی کے نور سے سرگشتگان خواب موت سے ہوشیار
ہو جائیں... دشمن شہر کے دروازوں کو توڑ رہے ہیں اور اہل شہر ہٹنے
میں مصروف ہیں۔ ڈاکوؤں نے قتل توڑ دیے ہیں اور گھر والے سوئے
ہوئے ہیں... لیکن اسے نہ نے کو بہت اور ایسی کو زندگی بچنے والوں
یہ کیا ہے کہ تمہارے گھر میں آگ لگ چکی ہے، ہوا تیز ہے اور شعلوں
کی جھرک سخت ہے مگر تم میں سے کوئی نہیں جس کے ہاتھوں میں پانی ہو
پھر اگر اسی وقت کے منتظر تھے تو کیا نہیں سننے کو دت آگیا ہے، اگر تم
کشتی کے ڈوبنے کا انتظار کر رہے تھے تو کیا نہیں دیکھتے کہ اس میں یہ نہیں۔“

مولانا نے ہندوستان کے مسلمانوں کو حکومت کے خلاف بغاوت پر آمادہ اور مسلحی گڑھ کی
 طیلھ کی پسند سیاست سے کنارہ کشی اختیار کر کے ملکی اور قومی سیاست میں مل جلنے پر اصرار
 کیا۔ انھوں نے ۱۹۰۶ء میں دھاکے میں قائم ہونے والی مسلم لیگ کی حکومت کے تئیں دنا داری پر
 اظہار افسوس کرتے ہوئے اسے اپنی پالیسی تبدیل کرنے اور کانگریس کے نزدیک آنے پر مجبور
 کیا۔ انھوں نے لکھا:

”جو ہونے والا ہے اس کو کوئی قوم اپنی خواست سے نہیں روک سکتی۔
 یقیناً ایک دن آئے گا جب کہ ہندوستان کا آخری انقلاب ہو چکا ہوگا
 غلامی کی وہ بڑیاں جو خود اس نے اپنے پاؤں میں ڈالی ہیں۔ بیسویں صدی
 کی ہوائے حریت سے کٹ کر گر چکی ہوں گی اور وہ سب ہر چلے گا جس کا
 ہونا ضرور رہا ہے۔ فرض کیجیے کہ اس وقت ہندوستان کی ملکی ترقی نہ
 ایک تاریخ لکھی گئی تو آپ کو معلوم ہے کہ اس میں سات کروڑ انسانوں
 کی نسبت کیا لکھا جائے گا؟ اس میں لکھا جائے گا کہ ایک بدبخت دور
 زبوں طالع قوم جو ہمیشہ ملکی ترقی کے لیے ایک روک ٹوک ملک کی فلاح
 کے لیے ایک بدقسمتی راہ آزادی میں سنگ گراں حاکما: طمع کا کھلونا
 دست اجانب میں بازیچہ کعبہ ہندوستان کی پیشانی پر ایک گہرا زخم
 اور گورنمنٹ کے ہاتھ میں ملک کی انگلیوں کو پامال کرنے کے لیے ایک
 بہترین پتھر بنی رہی۔ پھر اس میں لکھا جائے گا کہ یہ حالت اس قوم کی
 تھی جو آہ، شرم، آہ، کہہ سکتی تھی جو اپنے ساتھ انسانی شرف و عجل کی
 ایک عظیم ترین تاریخ رکھتی تھی جس کو دنیا کی وراثت اور خلافت دی
 گئی تھی جو دنیا میں اس لیے بھیجی گئی تھی تاکہ انسانی استبداد و استعباد
 کی زنجیروں سے بند کھان الٹی کو آزاد کرائے۔“

مولانا نے مزید لکھا:

”اگر تم کہو کہ تاریخ ہند میں ہمارے لیے بھی ایک سرن و ملت کا باب ہوگا

تو تم خاموش رہو اور مجھ سے کہو کہ میں اسے پٹھروں سے شک ایک
باب ہوگا مگر جانتے ہو اس میں کیا لکھا ہوگا؟ اس میں لکھا ہوگا کہ
ہندوستانی ملکی ترقی اور ملکی آزادی میں بڑھا۔ ہندوؤں نے اس کے لیے
اپنے سروں کو تھیل پر لٹکا کر غاروں کے اندر چھپ گئے۔ انھوں نے بیچارا
مگر انھوں نے اپنے سر اور زبان پر قتل چڑھا دیا۔

مسلمانوں کو براہ راست مخاطب کرتے ہوئے مولانا نے فرمایا:

”... غفلت اور رہنمائی کی بہت سی باتیں بسر ہو چکی ہیں اب حد اے ہے
بستر مدہوشی سے سر اٹھا کر دیکھیے کہ آفتاب کہاں تک مل آیا ہے۔
آپ کے ہمسفر کہاں تک پہنچ گئے ہیں اور آپ کہاں پڑے ہیں؟ یہ نہ
کھولے کہ آپ اور کوئی نہیں بلکہ مسلم ہیں اور اسلام کی آواز آپ سے
آتی بہت سے مطالبات رکھتی ہے۔... یاد رکھیے کہ ہندوؤں کے لیے فرض
کی آزادی کے لیے جدوجہد کرنا داخل حب الوطنی ہے مگر آپ کے لیے فرض
دینی اور داخل جہاد فی سبیل اللہ۔“

غرضیکہ مولانا نے بطرح مسلمانوں کو آزادی کی تحریک میں شامل ہونے اور ہندوؤں کے ساتھ
مل کر ملک کی ترقی میں حصہ لینے کی دعوت دی۔ انھوں نے مسلمانوں کے میر کو جھنجھڑا ”ان کے جذبات
کو ابھارا۔ ان کے آگے تاریخ کے حوالے پیش کیے اور آخر کار ان کے اندر نعر کو بدل ڈالا۔ نیز
فتحپوری کے الفاظ میں: ”مولانا آزاد نے اہللال جاری کیا اور اس شان کے ساتھ کہ صحافت کا تمام
انگلا پھیلا تصور ہمارے ذہن سے محو ہو گیا اور ہم سوچنے لگے کہ کیا یہ آواز ہماری ہی دنیا کے کسی انسان کی
ہے؟ کیا یہ زبان ہمارے ہی ابناء جنس میں کسی فرد کی زبان ہے؟“ مولانا عبد الماجد دیر آبادی کے
نزدیک اہللال نے ”اردو صحافت کی دنیا ہی بدل دی صورت، سیرت، منظر و قالب سب پر اپنے پیش رو
اور معاصر ہنر وادوں سے بالکل مختلف اور کہیں زیادہ شان دار اور جان دار تھا۔“ سجاد انصاری کی
نظر میں اہللال نے ہندوستان کے تعلیم یافتہ مسلمانوں کو اس طرح بیدار کیا جس طرح تخیل صور سے
لاکھوں برس کے سونے ہوئے انسان زفرہ ہو جائیں گے۔ ”جواہر لال نہرو نے لکھا کہ ”مولانا آزاد نے

الہلال میں مسلمانوں سے ایک نئی زبان میں خطاب کیا۔ ذمہ داری کے خیالات اور نقطہ نظر میں
جذبات تھے، بلکہ ان کی تحریر کا رنگ بھی نیا تھا۔ ان کا اسلوب نگارش باذرا تھا اور پُر زور بھی۔ مولانا
کے رفیق کار فضل الدین احمد قمر طراز ہیں کہ الہلال کا سب سے بڑا کارنامہ جو ہمیشہ تاہم ہندو میں
یادگار رہے گا وہ پانڈرا مذہبی انقلاب ہے جو یکایک مسلمانوں میں اس کی دعوت حق سے پیدا ہو گیا
... علماء و مشائخ کا گردہ جو اپنے مدرسوں اور مجرلوں سے کبھی بھاگ کر بھی دنیا کی حالت پر غور
نہیں ڈالتا تھا۔ الہلال نے ان کو یکایک نکال کر جدوجہد کے میدانوں میں کھڑا کر دیا۔ اس کا ثبوت
دارالعلوم دیوبند کے سربراہ شیخ الہند مولانا محمد حسن کے اس قول سے فراہم ہو جاتا ہے کہ ہم سب
اصل کام بھولے ہوئے تھے۔ الہلال نے یاد دلایا۔ خود مولانا آزاد نے اس شخصیت کا اقرار کیا کہ
الہلال کی اشاعت اور دو صفحات کی تاریخ میں ایک نیا موڑ ثابت ہوئی۔ غصہ و حسد میں اس نے
بے پناہ مقبولیت حاصل کرنی۔ عوام اس کی جانب عمدہ طباعت اور اشاعت کے سبب نہیں بھٹکے بلکہ
اس کے ذریعے فروغ دی جانے والی قوم پروری سے متعلق تحریروں کی وجہ سے راجب ہوئے۔ الہلال
نے عوام الناس میں انقلاب کی لہر دوڑادی اور اس کی مانگ اس قدر بڑھی کہ تین مہینوں کے اندر اندر
اس کے تمام پرانے ایڈیشن دوبارہ شائع کرنے پڑے کیوں کہ ہر نیا خریدار اس کے پورے سیٹ کا
طلب گار جوتا تھا۔

مولانا نے ہر موقع پر مسلمانوں کے انگریز دشمن جذبات بھنجوڑے اور انھیں حکومت کا مخالف
بننے پر آمادہ کیا۔ چھٹی بازار کان پور کی مسجد کے ایک حصے کے انہدام پر پولیس نے گولیوں کا سہارا لیا۔
اس کے نتیجے میں کئی مسلمان شہید ہو گئے اور بے شمار زخمی ہو گئے۔ اس حقیقت پر مولانا نے اپنے قلم کو
حرکت دی اور لکھا:

”مجر دہمین کان پور! تم نے گولیاں کھائی ہیں، نیزوں سے تمہارے
سیسوں میں سوراخ کیا گیا ہے۔ تمہاری آنکھوں میں سنگینیں چھوکی گئی
ہیں؛ تمہارے ایک ایک عضو کو زخموں سے چور کیا گیا ہے؛ تمہیں یاد
یاد ہو گا کہ ذات کے کنارے بھی اسلام کا ایک غافل اسی طرح ٹٹا تھا جس
کے بعد بنو امیہ کی تاریخ کا دورق اٹل گیا۔ دن تجد لسنۃ اللہ تبد یلاہ

”معلوم ہو اور ریاضی اسلام کے نوذمیدہ غنیمتیں کس نے مدعیا دی؟
 پچیس سیٹیں نے الفاظ طعن نے تمہارے بے گناہ و آفات بزمِ دلوں
 کو مضطرب کر دیا۔ تم بڑے کراپنے دہن زخم سے اس الزام کی تکذیب
 ۱۔ اسے طائرانِ حدس اڑھا، کہ دشمن کی بہز قدیں تمہاری قتلگر ہیں۔“

مولانا کی یہ تحریر ۱۳ اگست ۱۹۱۳ء کے شمارے میں شائع ہوئی تھی جس کی ساری کاپیاں
 صفا کر لی گئی تھیں اور ستمبر میں الہلال سے دو ہزار روپیے کی ضمانت طلب کر لی گئی تھی کیوں کہ ان کی
 ”نہی اور ایسی ہی جہاں تحریروں نے سارے ملک میں تہلکہ مچا دیا تھا۔ مولانا کو حکومت سے اسی
 اقدام کی توقع تھی: انھوں نے فوراً ہی ضمانت جمع کر دیا۔ اس مسئلے میں مولانا کا یہ نوٹ دلچسپی کا
 باعث ہے جو انھوں نے الہلال کی اگلی اشاعت میں شائع کیا تھا کہ ”ضمانت کا رویہ اسی تاریخ سے
 بعور ایک سرکاری امانت کے طبعاً رکھ دیا گیا تھا جس دن الہلال پریس کا ابتدائی سامان خریدنے
 کے لیے ہم نے یہ پر نکالا تھا۔ یہ ہے کہ اس امانت کی حفاظت کرتے کرتے ہم اکتا گئے تھے اور
 اب تو وہ وقت آگیا تھا کہ اگر کوئی مانگے کہ یہ نہ آتا تو ہم خود ہی پیش کرنے کے لیے آگے بڑھتے۔“

اگست ۱۹۱۳ء میں برطانیہ اور جرمنی کے مابین عالمگیر جنگ جھڑپوں کا مولانا نے الہلال کے
 ۱۰ اگست کے شمارے میں ”عزیتِ جگ کا عالمگیر تسلط“ کے عنوان سے ایک مضمون شائع کیا اور
 اکتوبر میں ”حدیثِ الجھوڑ اور“ سقوطِ انڈیا“ کے عنوان سے دو مضمون شائع کیے جو جنگ سے متعلق تھے
 اور جن میں برطانوی حکومت کے مظالم کو پشت از بام کرتے ہوئے اس کی خبر لی گئی تھی۔ حکومت کے
 لیے یہ ایک فوٹو تھی کہ ایک طرف تو الہلال کی تحریروں سے مسلمانوں کے باغیانہ جذبات کو فروغ
 مل رہا تھا تو دوسری طرف مولانا کے جرات مندانہ اور بے باکانہ طرزِ اظہار میں اضافہ ہوتا جا رہا تھا
 ان حقائق کے پیش نظر حکومت کے چھپتے انگریزی اخبار پائونیر نے ۱۹ نومبر ۱۹۱۳ء کی اپنی اشاعت
 میں ”کلکتہ میں پروجر منزم“ کے عنوان سے ایک ادارہ قلمبند کیا۔ اس میں لکھا گیا تھا:

”الہلال ایک ہفتہ وار تصور اخبار ہے جو اردو زبان میں کلکتہ سے
 شائع ہوتا ہے اور جسے دلی کا ایک سلسلہ ایڈٹ کرتا ہے۔ اس
 صوبے اور غالباً ہندوستان کے دیگر صوبوں میں یہ کثیر الاشاعت اخبار

ہے۔ آغاز جنگ کے وقت سے اس کی روشن حیرت انگیز طور پر برہمن رہی ہے کہ جو لوگ اخبارات پڑھتے رہتے ہیں ان کے لیے یہ امر عجیب نہیں ہے کہ گورنمنٹ اب تک اس کی تحریروں کو کیوں کر برداشت کرتی رہی غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ اس اخبار کی طرٹ کلکتہ میں باقوت بہت ہی کم یا بالکل توجہ نہیں لی جاتی کیوں کہ وہ اردو میں شائع ہوتا ہے اور اس میں تو ذرا بھی رشک نہیں کہ یہ منہلہ ان اسباب کے ہے جن لی وجہ سے اس کے ایڈیٹر نے اس کے مقام اشاعت کے لیے کلکتہ کو منتخب کیا ہے۔

”ایک اور سبب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس کے سب سے زیادہ شہر اتر انگیز مضامین کا اسلوب کنا یہ آمیز محض استہزا پر مشیدہ تفسیر ہے۔ اگر ان کا ترجمہ انگریزی زبان میں کیا جاتا ہے تو یا تو ان کا اثر غالب ہو جاتا ہے یا وہ اثر پورا نہیں ہوتا اور غالباً بہت سے یورپی مہدیوار خود اصل اخبار تو پڑھتے نہ ہوں گے۔“

اداریے میں جنگ سے متعلق مولانا کی تحریر کا ترجمہ دیتے ہوئے مزید لکھ گیا تھا: ”آغاز جنگ کے وقت اس اخبار میں ایک مضمون شائع ہوا تھا جس کا مطلب یہ تھا کہ مسلمانوں کو نقصان پہنچانے میں اُلی کو انگلستان سے جو مدد ملتی ہے اس کے اظہار تشکر کے طور پر وہ نامہ نذر ہے۔“

”جس زمانے میں جرمن پیرس کی طرف پیش قدمی کر رہے تھے۔ اس تمام مدت میں جرمنی کی پیش قدمی کی مقاومت پر مذاق کا سیلاب بہایا جارہا تھا اور سقوط پیرس کو قطعی یقین کی حیثیت سے پیش کیا جاتا ہے۔“ اس کا ایڈیٹر جو قرآن کے اقتباس کا بڑا شائق ہے اس نے قرآن کی وہ مشہور آیت اقتباس کی تھی جس میں کھڑی کے جالے کے کمزور ہونے کا ذکر ہے۔“

مولانا نے اپنے مضمون میں جو آیت نقل کی تھی وہ یہ ہے :

وما ظلمہم اللہ ولئن کانوا لافہم یظلمون ہ

آخر ہر حکومت بنگال نے ان مضامین کو قابل اقرض قرار دیتے ہوئے ان تمام شماروں کو ضبط کر لیا جس میں یہ مضامین شائع ہوئے تھے اور پھر نومبر ۱۹۱۴ء میں البلال پریس کی قبضہ ملی کے احکامات جسی صادر کر دئے تاہم مولانا بہت زبردست چند ماہ بعد انھوں نے البلاغ پریس قائم کر کے البلاغ نے ہم سے دوسرا اخبار جاری کر کے البلال کی روایت اور روح کو دوبارہ زندہ کر دیا۔ حکومت بنگال اب زیادہ دنوں تک مولانا آزاد کو دیکھنے کی روداد نہ رہی کیوں کہ ان کی دلیری اور بے باکی سے اس نے صبر کا پیمانہ بھری ہو چکا تھا اس لیے اس نے ڈیفنس آف انڈیا ریگیشنز کے تحت انھیں بنگال سے باہر نکل جانے کا حکم دے دیا۔ دوسرے صوبہ بات نے ان کے داخلے پر پہلے ہی سے پابندی نافذ کر دی تھی اس لیے ان کے لیے اب بہار جانے کے علاوہ اور کوئی جائے امان نہ تھی۔ چنانچہ ۳۰ مارچ ۱۹۱۶ء کو مولانا ظفر سے روانہ ہو کر رانچی پہنچے۔ وہاں انھوں نے حوراباری نامی رسالے جاری کیا۔ البلال کے قارئین اور مولانا کے متقدین کا حلقہ بڑا وسیع تھا لہذا انھوں نے ساٹھ ہزار افراد کے دستخطوں سے مولانا کی اس جلاوطنی کے خلاف حکومت کو ایک میمورنڈم پیش کیا تاکہ وہ اس حکم کو منسوخ کر دے مگر حکومت بنگال کسی قیمت پر اپنے فیصلے میں ترمیم کرنے کے حق میں نہیں تھی۔ اس نے نہ صرف یہ کہ جلاوطنی کا حکم منسوخ کرنے سے انکار کر دیا بلکہ ۸ جولائی ۱۹۱۶ء کو نظر بندی کے احکامات بھی جاری کر دئے۔ اس طرح جون ۱۹۱۶ء سے نومبر ۱۹۱۴ء تک اور نومبر ۱۹۱۵ء سے اپریل ۱۹۱۶ء تک البلال اور البلاغ نے جو پیغام جاری کیا وہ مسلمانوں کے دلوں اور دماغوں میں پیوست ہو گیا اور ان جرائم کے بندہ جو جانے کے باوجود ان کی حدائے بازگشت تادیر سناٹا دیتی رہی۔ بعد ازاں اس کا ذکر کرتے ہوئے مولانا نے لکھا تھا :

”البلال نے تین سال کے اندر مسلمانوں کی مذہبی و سیاسی حالت میں ایک بالکل نئی حرکت پیدا کر دی۔ پہلے وہ اپنے ہندو بھائیوں کی پولیٹیکل سرگرمیوں سے نہ صرف الگ تھے بلکہ ان کی مخالفت کے لیے بیرونی دیکھی کے ساتھ میں ایک ہتھیار کی طرح کام دیتے تھے۔ گورنمنٹ کی تفرقہ انداز

پامیسی نے انھیں اس فریب میں مبتلا کر رکھا تھا کہ ملک میں ہندوؤں کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ ہندوستان اگر آزاد ہو گیا تو ہندو گورنٹ قائم ہو جائے گی مگر الہلال نے مسلمانوں کو ہندو کی جگہ ایمان پر اعتماد کرنے کی تلقین کی اور یہ نوت ہو کر ہندوؤں سے مل جانے کی دعوت دی۔ اس سے وہ تبدیلیاں رونما ہوئیں جن کا نتیجہ خلافت یا سراج ہے..... الہلال تمام تر آزادی یا موت کی دعوت تھی۔"

حکومت بریتش کو نظر بند کر سکتی تھی لیکن اس کی دعوت کے اثر کو زائل کرنا اس کے بس میں نہ تھا وہ پیغام پر پابندی مائد کر سکتی تھی مگر اس کے پیغام کو بغیریں پہنچانا اس کے لیے ممکن نہ تھا۔ یہی سبب ہے کہ مولانا کی ہونے چار سالہ نظر بندی کے دوران ان کے قلم سے لکھائی جانے والی چٹکاری ایک شعلہ جوالا بن گئی۔ رائجی میں بھی مولانا نے اپنا کام جاری رکھا انھوں نے اپنے مطالبات کے ذریعے اپنے پیغام کو عام کیا۔ لوگوں کو امامت کے سنی سے روشناس کیا، ملنے ملانے کا سلسلہ جاری رکھا۔ انھوں نے انجمن اسلامیہ کی بنیاد رکھی جس کے مقاصد میں مسلمانوں کی اصلاح، ان کا تعلیمی فروغ، ان کے اجتماعی نظام کی درستگی شامل تھے۔ انھوں نے اس انجمن کا ایک مدرسہ بھی قائم کیا جو بعد ازاں مولانا آزاد کے قلاب میں دھل گیا۔

دوران نظر بندی مولانا نے خطبات کا جو سلسلہ شروع کیا تھا وہ بہت مفید ثابت ہوا۔ وہاں کے لوگوں میں سے کچھ ایسی شراب کا کاروبار کرتے تھے لیکن مولانا کے خطبات کے اثر کے تحت ان میں سے بہت سے لوگوں نے شراب کا کاروبار چھوڑ کر دوسرے کاروبار اپنا لیے۔ اس طرح شراب بندی کے جس پر دو گرام کو گاندھی جی نے عدم تعاون کی تحریک کا ایک جزو بنایا تھا مولانا نے اس سے پہلے ہی عملی شکل دے دی۔ اس کے علاوہ انھوں نے رائجی کے مسلمانوں کے مابین مخفی اور وہابی کے اختلافات ختم کرائیے۔ اسی دوران انھوں نے ترجمان القرآن اور تذکرہ پر کام کیا اور خلافت سے متعلق اپنے خیالات کو فکری شکل عطا کی۔ اس سلسلے میں ۱۳ دسمبر ۱۹۱۰ء کو انھوں نے دائرہ اسٹارٹ لارڈ جیمس فورڈ پر ایک تفصیلی خطا کے ذریعے خلافت اور جریرۃ العرب کے بارے میں اسلامی احکام کی حقیقت واضح کرتے ہوئے لکھا کہ "اگر برٹش گورنٹ اسلامی خلافت اور اسلامی ممالک پر خلافت وعدہ متصرف ہوگی تو اسلامی قانون کی

ہم بے ہندوستانی مسلمان ایک انتہائی کش مکش میں مبتلا ہو جائیں گے۔ ان کے لیے دو ہی راہیں درجائیں گی یا اسلام کا ساتھ دیں یا برٹش گورنمنٹ کا۔ وہ مجبور ہوں گے کہ اسلام کا ساتھ دیں۔ اور اس طرح اپنی نظر بندی کے دوران انھوں نے تحریک خلافت کے خطوط واضح کر دیے۔ راجپوت مولانا کی راہی جنوری ۱۹۲۰ء میں عمل میں آئی۔ اس بارے میں سید سلیمان ندوی نے اپنے مضمون "پرسنٹ ٹائی" میں لکھا تھا:

"اگر ہمارے نظر بندوں میں کوئی ایسا ہے جو اسوہ محمدی پر غار ہو تو ہم میں ایک اور ہستی ایسی ہے جو اسوہ یوسفی کے درجہ پر ممتاز ہوئی اور جو زندان میں بھی جا کر ترانہ نسخ یا صاحبی اصبحین و ارباب متغیوں منبر ام اللہ الواحد القہار ہے جس میں "مستغول" مستغنا اور قوت ایمان کے ساتھ یہ زمانہ مولانا نے بسر کیا ہے وہ اس سلطنت کی یاد کو تازہ کرتا ہے۔"

راہی کے بعد جنوری کے تیسرے ہفتے میں مولانا آزاد کی ملاقات ہندوستان کے سبھی سرکردہ رہنماؤں سے ہوئی جس کے ساتھ انھوں نے ملک کی صورت حال پر تبادلہ خیال کیا۔ دراصل مولانا کی عدم موجودگی میں ملک کے حالات نے زبردست کردشیں لے لی تھیں۔ کانگریس اور نیک ایک دوسرے کے قریب آپہنچیں، میثاق لکھنؤ نے اس قربت پر مہر تصدیق ثبت کر دی تھی، کانگریس کا انتخابند طبع امداد پسندوں سے آگاہ تھا، ملک اور اپنی مینسٹ کی ہوم رول تحریک کا آغاز ہو چکا تھا، جنگ کے اختتام پر برطانوی حکومت نے ہندوستانیوں کو گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ ۱۹۱۹ء کا کھلونا دے کر انھیں بھلانے کی کوشش کی تھی۔ اس کے ساتھ ہی اس نے رولٹ ایکٹ کو بھی ہندوستانیوں پر مسلط کر کے ان کی آزادی کے جذبے کو کھل دینے کی ناپاک کوشش کی تھی۔ اس کے نتیجے میں گاندھی جی نے ملک گیر پیمانے پر ایک قومی تحریک کا آغاز کر کے اس کی زبردست مخالفت کی تھی جو حکومت کے مظالم کے سبب طبعان والا باغ امرت سر کے سانچے پر بنتی ہوئی تھی۔ ان شہیدوں کو خراج عقیدت پیش کرنے کی غرض سے کانگریس، نیک، جمیہ علماء اور خلافت کانفرنس کے اجلاس دسمبر ۱۹۱۹ء میں منعقد ہوئے تھے۔ اگر مولانا کچھ پہلے رہا کر دیے گئے ہوتے تو وہ بھی لازماً ان قومی اجلاسوں میں شرکت کرتے۔

بین الاقوامی سیاست کے میدان میں پہلی عالمگیر جنگ میں برطانیہ اور اس کے حلیفوں کو

جرمنی بربخ حاصل ہو چکی تھی لہذا ترکی کو بھی شکست کا سہہ دیکھنا پڑا تھا کیوں کہ اس نے جنگ میں برطانیہ کے خلاف جرمنی کا ساتھ دیا تھا۔ اٹھویں طاقتوں نے ترکی کو تقسیم کر کے آپس میں بانٹ لینے کا منصوبہ بنایا۔ مسندستان کے مسلمان کانپ اٹھے کیوں کہ ترکی خلافت کا مرکز تھا اور وہاں کا سلطان مسلمانوں کا عالم کا خلیفہ تھا اس لیے ترکی کے خلاف برطانیہ کے اقدامات کو خلیفہ کے خلاف اقدامات سے تعبیر کیسا ہانا فطری تھا۔

ان تمام مسائل پر تبادلہ خیال کے دوران مولانا کی ملاقات محمد صبیحی سے ہوئی جو پنجاب اور ترکی کے سلسلے میں انگریزی سامراج کے خلاف ایک زبردست تحریک کا آغاز کرنے کا ارادہ رکھتے تھے۔ یہ عظیم رہنمائی کی پہلی ملاقات تھی اگرچہ وہ دونوں غائبانہ طور سے ایک دوسرے سے متعارف تھے۔ وہ دو ملاقات کا پہلا موقع تھا۔ ان دونوں کی یہ ملاقات بڑی تاریخ ساز ثابت ہوئی کیوں کہ جب محمد صبیحی نے ترک مولانا کی تحریک کا خاکہ پیش کیا تو مولانا کے الفاظ میں "میں نے ایک لمحے کی تاخیر سے بغیر کبہا کہ میں ان کے پروگرام سے متفق ہوں۔ اگر لوگ واقعتاً ترکی کی مدد کرنا چاہتے ہیں تو ان کے لیے محمد صبیحی کے سچائے ہوئے پروگرام پر عملی اور سی کے علاوہ کوئی چارہ نہیں۔ اور اس طرح ہم تعاون کی تحریک کا آغاز ہو گیا۔ پروفیسر ہیرن مکر جی نے لکھا ہے کہ "اس تحریک کے بانی کی حیثیت سے جس قدر محمد صبیحی کا تھا اسی قدر مولانا آزاد کا بھی تھا۔"

مولانا نے خلافت کا فتنوں کے ذریعے اس تحریک کو کامیاب بنانے اور عوام کو اس میں شمولیت کے لیے تیار کرنے کے سلسلے میں بڑی محنت کی۔ انھوں نے تحریک ہم تعاون کا دائرہ وسیع کرنے کی غرض سے اسے کانگریس کے پلیٹ فارم پر منظوری حاصل کرنے کے سلسلے میں بھی کانگریس کی بڑی مدد کی اور اس میں عملی حصہ لیا۔ اس تحریک کی ایک شق کے تحت طلباء سے کہا گیا تھا کہ وہ سرکاری تعلیمی اداروں کو خیرباد کہہ کر قومی ادارے قائم کر لیں۔ اس کے پیش نظر مولانا نے کلکتہ کے مدرسہ عالیہ کے طلباء کو اس بات کے لیے تیار کر لیا کہ وہ اپنے مدرسے کو خیرباد کہہ کر امامہ مسجد میں مولانا کے قائم کردہ مدرسہ اسلامیہ میں داخل ہو جائیں۔ اس مدرسے کی رسم افتتاح مولانا کی درخواست پر محمد صبیحی نے ادا کی۔ اس سے پہلے مولانا اکتوبر ۱۹۲۰ء میں جامعہ ملیہ اسلامیہ کے قیام کے سلسلے میں بھی کامیاب کوشش کر چکے تھے۔ بعد ازاں مولانا نے کراچی میں مستند خلافت کانفرنس کی اس قرارداد کی پُر زور تائید کی جس میں اعلان کیا گیا تھا کہ "مسلمانوں

نے لیے فوج میں بھرتی ہونا اور فوج میں ملازمت کرنا حرام ہے۔ انھوں نے انگریزوں میں مستند طاقت کا نقشہ
کی صورت کرتے ہوئے گراچی میں منظور شدہ قرارداد کو دہراتے ہوئے کہا:

”میں نے سنا ہیوں سے کہا ہے کہ برٹش کی بندوقوں کی طاح خدا کی
نعت تم پر برس رہی ہے۔ اگر نعت سے بچنا چاہتے ہو تو انگریزی راج
کی غلامی بھڑو۔۔۔ ہاں ہاں میں نے سنا ہیوں سے ہندوستان کی
برٹش فوج سے یہ کہا ہے اور جب تک میرے حلق میں آواز پھنسی نہیں
یہی کہتا رہوں گا۔ آج بھی اعلان کرتا ہوں اور جب تک میری زندگی
باقی ہے، ’ہر صبح کو ہر شام کو میرا پہلا فرض یہی ہوگا کہ سنا ہیوں کو
درغلاؤں اور ان سے کہوں کہ گورنمنٹ کی فیکری کو چھوڑو۔“

حکومت کو مخاطب کرتے ہوئے مولانا نے اپنی تقریر میں کہا:

”کیا عظیم الشان برٹش گورنمنٹ جس کی حکومت میں سورج نہیں
ڈوبتا تیار ہے کہ گرفتار کرے؟ اگر یہ مجرم ہے تو اس مجرم کا آڑ کلاں
پورا ملک کر رہا ہے۔ میں نے سنا ہیوں سے کہا ہے اور لوگوں سے
بھی کہا ہے کہ تم سنا ہیوں کے پاس جاؤ اور انھیں یہ پیام سناؤ
پھر برٹش گورنمنٹ اگر اپنی طاقت کا گھنٹہ دھکتی ہے تو کیوں نہیں
قدم آگے بڑھاتی؟ کیا گورنمنٹ کی دشمنی پر فالج گر گیا ہے؟“

حکومت نے مولانا کی اس صدارتی تقریر کو اپنے لیے ایک کھلا ہوا چیلنج سمجھا اور آخر کار انھیں

دسمبر ۱۹۲۱ء میں گرفتار کر کے دیش بنہ جو چتر جن داس کے ساتھ بریڈیفنس جیل علی پور میں مقید کر دیا۔
مولانا نے اپنے خلاف مقدمے کی کارروائی میں سستہ گری کی حیثیت سے کوئی حصہ نہیں لیا تاہم انھوں
نے عدالت میں ایک تحریری بیان ضرور داخل کیا جو بڑی تاریخی اہمیت کا حامل ہے اور قول فیصل کے
نام سے مشہور ہے۔ اس بیان میں مولانا نے حکومت کو گروڈوں انسانوں کی مرضی اور خواہشوں کے دشمن
سے موسوم کیا جو ہمیشہ انصاف و صداقت پر اپنے بھوٹے وقار کو ترجیح دیتی تھی۔ ہندوستانیوں کے
خلاف حکومت کے ظالمانہ رویے کی مذمت کرتے ہوئے انھوں نے اپنے بیان میں لکھا:

... وہ جلیان والا باغ امرت سرکا دھسیا، قتل عام جائز رکھتا ہے۔ وہ انسانوں کے لیے اس حکم میں کوئی نا انصافی نہیں مانتی کہ چار پانچ کی طرح پیٹ کے بل چلائے جائیں۔ وہ بے گناہ ترکوں کو صرف ایسے تازیانہ کی ضرب سے بے ہوش ہو جانے دیتی ہے کہ کیوں ایک بت کی طرح یونین جیک کو سلام نہیں کرتے۔ وہ میں کرور انسانوں کی ہیم تھلہن پر بھی اسلامی حکومت کی پامالی سے باز نہیں آتی۔ وہ اپنے تمام دھروں کو توڑ دینے میں کوئی عیب نہیں سمجھتی۔ وہ مکرنا اور تھر میں کو صریح انصافاً طور پر یونانیوں کے حوالے کر دیتی ہے اور پھر تمام اسلامی آبادی کے نسل غارت کا تناثر دیکھتی ہے۔ انصاف کی پامالی میں اس کی جرات اور دلیری بالکل بے باک ہے اور حقیقت کو جھٹلاتے ہوئے اس کے منہ میں کوئی لگام نہیں۔ سمرنا میں ستر فیصدی مسلمانوں کی آبادی ہے مگر وزیر اعظم بقیہ کسی شرمندگی کے سبھی آبادی کی کثرت کا اعلان کر دیتا ہے۔ یونانی حکومت تمام اسلامی آبادی کو تولی اور آگ کے سیلاب میں غرق کر دیتی ہے۔ لیکن وہ بے دھڑک ترکی منظم کی فرضی دانتیں بیان کرتا رہتا ہے ... پھر نہ تو ان تمام منظم اور جرائم کے لیے اعتراف ہے نہ عافی بلکہ ملک کی جائز اور بااقتدار جدوجہد کو پامال کرنے کے لیے ہر طرح کا جبر و تشدد شروع کر دیا جاتا ہے ... کیا یہ صرف اس لیے کہ نظام طاقت ور ہے اور اس کے پاس جیل ہے اس کا حق دار ہو جاتا ہے کہ اس کا نام بول دیا جائے۔“

درحقیقت مولانا کا یہ تحریری بیان کسی ملزم کا بیانی نہیں بلکہ ہندوستانی عوام کی جانب سے خود حکومت کے خلاف فرد جرم تھا جس میں انھوں نے حکومت کے خلاف الزامات شمار کرائے تھے۔ اس میں بے باکی اور دلیری بھی، جرات تھی اور بے خوفی بھی۔ اسی بیان میں انھوں نے اس حقیقت کا اعتراف کیا کہ وہ بار بار مسلمانوں کو عدم تعاون کا مشورہ دیتے رہے ہیں اس لیے انھیں اپنے جرم سے انکار نہیں —

اپنے بیان کے آخری حصے میں انھوں نے سرکاری وکیل پولیس اور جٹریٹ سے خطاب کرتے ہوئے واضح الفاظ میں قریب کیا :

”سٹر جٹریٹ ! اب میں اور زیادہ وقت کورٹ کا : لوں گا۔ یہ تاریخ کا ایک دھپ اور جرت انگیز باب ہے جس کی ترتیب میں ہم دونوں یکساں طور پر مشغول ہیں۔ ہمارے حصے میں مجرموں کا کٹہرا آیا ہے، تمہارے حصے میں وہ جٹریٹ کی کرسی میں تسلیم کرتا ہوں کہ اس کام کے لیے وہ کرسی بھی تھی ہی ضروری چیز ہے جس قدر یہ بہتر آؤ اس یادگار اور انسا : بننے والے کام کو جلد تم کو دیں۔ مورخ ہمارے انتظار میں ہے اور مستقبل آپ سے ساری راہ تک رہا ہے۔ ہمیں جلد جلد یہاں آنے اور تم بھی جلد جلد فیصلہ لکھتے رہو۔ ابھی کچھ دنوں تک یہ کام جاری ہے گا یہاں تک کہ ایک دوسری عدالت کا دروازہ کھل جائے گا۔ یہ عدالت قانون کی عدالت ہے۔ وقت اس فوج ہے، وہ فیصلہ لکھے گا اور اسی کا فیصلہ آخری ہوگا۔“

مولانا کا یہ تحریری بیان ترک موالات کے دور کے ہر ہندوستانی کے جذبات کا ترجمان ہے اور عدم تشدد اور صلوات پر مبنی تھا اور اسی ہتھیار کی بنیاد پر گاندھی جی نے اس تاریخی تحریک کی عمارت تعمیر کی تھی۔ مولانا اور مہاتما جی کے خیالات میں یکسانیت اور یگانگت نے تاریخ کو ایک نیا موڑ دے دیا تھا۔ مولانا کے اس دلیرانہ اور جرأت مندانہ بیان پر تبصرہ کرتے ہوئے گاندھی جی نے لکھا تھا کہ :۔۔۔ مولانا کا بیان بڑے ادبی حسن کا حامل ہے جس میں بڑی روانی ہے اور جوش بھی۔ یہ بڑا جرأت مندانہ بیان ہے جس کا لہجہ غیر متزلزل اور میرا نشئی طلب ہے۔ علاوہ ازیں یہ سنجیدہ ہے اور تین بھی پورے بیان میں اول تا آخر ایک پُر جوش از موجود ہے اور ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے مولانا خلافت اور قوم پروری پر ایک پُر اثر خطبہ دے رہے ہوں۔۔۔ اس سے زیادہ موثر، پُر از صدائت اور بے باک بیان کسی اور سنیہ گرجی کا نہیں ہو سکتا۔ بعد ازاں اپنی گرفتاری کے بعد گاندھی جی نے بھی عدالت میں اسی قسم کا بیان دے کر مولانا کی ہمنوائی کی تھی۔ فروری ۱۹۶۲ء میں مولانا کو ایک سال باشتت کی سزا کا

حکم نہ دیا گی۔ فیصلہ سننے کے بعد مولانا نے سکراتے ہوئے جسٹریٹ کو مخاطب کرتے ہوئے کہا کہ یہ سزا تو کم ہے اور میری توقع کے خلاف بھی۔ مولانا نے اپنی اس اسارت کے دوران تدریس کی وہ دینی جملہ عمل نے جو آزاد کی کہانی آزاد کی زبان کے حضرات سے شائع ہوئی۔

در اصل ۱۹۵۲ء میں رہائی کے بعد مولانا کا ارادہ تھا کہ وہ زبان و قلم کی خدمت کے ساتھ ساتھ ملکی صحافت میں خود کو مصروف کر دیں گے۔ اسی کے ساتھ ان کی خواہش یہ بھی رہی کہ وہ پھر ایک جرم سے فی اثناء عمل میں لائے۔ چنانچہ اپنے ابو سے کی گئیں میں انھوں نے کلمہ سے پہلے ہی انہی ایک رسالہ جاری کیا۔ اس کا پہلا شمارہ ۳۰ ستمبر ۱۹۵۲ء کو منظر عام پر آیا لیکن اس ہفت روزہ جو برس کے کل یہ شمارہ ہی شائع ہو سکے۔ اگرچہ یہ پروجیکٹ الہلال کا مقابلہ تو نہیں کر سکا لیکن اس میں ہندوستان کے حالات اور اسلامی ملکوں کے واقعات شائع ہوتے رہے۔ ساتھ ہی مولانا کے خیالات و مصروفیات کی تفصیل بھی لوگوں تک پہنچتی رہی۔ اس جرم سے میں جس قسم کی خبریں بھیجتی تھیں ان میں سے چند خبروں کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے :

”کل شب کو مولانا ابوالکلام آزاد موضع بھیڑنڈی کے باشندوں کے اصرار پر وہاں تشریف لے گئے۔۔۔ مولانا نے لوگوں سے اس بات کی خواہش ظاہر کی تھی کہ وہ خالص کھدر کے کپڑے پہنیں جس کا نیاں انٹرپرائز اور تین چار روز تک بھوڑی اور قلیان لے درزیوں کو کھدر کے کپڑے پہننے سے فرصت نہ ملے۔ یہ منظر نہایت ہی پرمسرت اور دل خوش کن تھا کہ تمام مجمع صاف کھدر کے کپڑے پہنے ہوئے تھا کیونکہ مولانا کھدر کے کپڑے کے استعمال کو نہایت ضروری سمجھتے ہیں اور اس پر برابر زور دیتے رہتے ہیں۔۔۔ مولانا نے لوگوں سے قسم لی کہ وہ صحت جوڑنے سے کتے جوئے سموت کا کپڑا بنائیں گے۔ مولانا نے یہ بھی کہا کہ لوگوں کو اس وقت خلافت کا کام کرنے کے سوا اور کوئی کام نہ کرنا چاہیے اور اس کی صحت یہی صورت ہے کہ سودیشی کو رواج دیا جائے۔“

”سول ڈس او بیڈنٹس کی شرائط جو فاخریس نے عامہ کی ہیں ایسی نسل
 نہیں ہیں کہ ان پر عمل نہ ہو سکے۔ یہ وقت جیل و جہت کا نہیں۔ اور
 لوگ واقعی اس کے لیے تیار ہیں تو اس کے ثبوت میں کھڑے ہیں
 اور ایک ہفتے سے اندر چڑھ جانا سیکھ لیں اور پھر قربانی کے لیے
 میدان میں نکل آئیں۔“

”انتظار کی رات ایسی تاریک تھی لیکن دیکھو امید کی صبح بھی کیسی دلنہا
 اور حافہ اسے ہنسوس ان پر جواب بھی کوٹ رہیں... کیا تم اتر کر
 حزن نہیں دیتے؟ یہ سچ ہے کہ سورج ابھی نہیں نکلا لیکن اس کی روشنی
 تو اچھی طرح نکل آئی ہے اور ہم سورج کو صحت اس کی روشنی ہی میں دیکھ
 سکتے ہیں... آؤ خلعت کا بستر ہمیشہ کے لیے تہہ کر دیں! خدا کا پاک نام
 لیں اور راہِ مصلحت میں آخری کوپٹ شروع کر دیں۔ راستہ صاف ہے اور
 منزل سامنے نظر آ رہی ہے بہت صبر، قربانی اور استقامت کے
 چنے، ایام ہیں صدیوں کا سفر طے ہو جائے گا۔“

پیغام کا آخری شمارہ ۱۶ دسمبر کو آخری پیغام کے ساتھ رخصت ہو گیا لیکن اس کے پیغام
 دہاں وطن نے انتہائی سنجیدگی کے ساتھ سنا اور اس پر عمل پیرا ہونے کی قسمیں کھائیں۔ مولانا کو دب
 ۱۹۲۲ء کے اوائل میں قید و بند کی صعوبتوں سے نجات ملی تو کانڈھی جی ترک موالات کی تحریک واپس لے چکے تھے
 ورکانگریس کے رہنما ترک موالات کی تحریک کی مخالفت اور موافقت کے سلسلے پر ”پروچینغز“ اور ”نوجینغز“ میں
 بحث لگے تھے۔ اول، انہر افراد انتخابات میں حصہ لے کر کونسلوں کی کارکردگی کو سطل کرنے کے حق میں تھے
 جب کہ موخرانہر حضرات اسے ترک موالات کے پروگرام کی اسپرٹ کے منافی تصور کرتے تھے اور اس
 پالیسی میں کسی بھی تبدیلی کے مخالف تھے۔ اس لیے اس سلسلے کو سلجھانے کی ذمہ داری بھی مولانا آزاد ہی
 کے کاندھوں پر آگئی اور انھوں نے رہنماؤں کے درمیان گرد ہوں سے ملاقاتیں کر کے ”بعلے مصلحت کر کے
 ان کے درمیان مصالحت کی کامیاب کوشش کی۔ مولانا کے تدبیر اور وقار کے پیش نظر تو ہی رہنماؤں نے

مولانا سے درخواست کی کہ وہ ستمبر ۱۹۶۳ء میں دہلی میں منعقد ہونے والے کانگریس کے خصوصی اجلاس کی صدارت فرمائیں۔ اپنے خطبہ صدارت میں مولانا نے قومی اور بین الاقوامی سطحوں پر صورت حالات کا جائزہ دیتے ہوئے مستقبل کے لیے ہندوستان کے لوگوں کی ذمے داریوں پر روشنی ڈالی اور حال میں اپنائی جانے والی پالیسیوں پر اپنی مثبت رائے کا اظہار کیا۔ انھوں نے اتانرک مصطفیٰ کمال کی کامیابی پر مسرت ظاہر کرتے ہوئے کہا:

”... جبکہ ہم ترکی کی فتحِ عظیم کی مبارک باد پیش کرتے ہوئے قسطنطنیہ کے مالی شانِ ایرانِ علات کی طوط دیکھ رہے ہیں تو بے اختیار جدا خیال ہندوستان کے ایک تید خانے کی طوط بھی رجوع ہو جاتا ہے جس کی ایک کوٹھی کے اندر ہندوستان کی سب سے بڑی شخصیت جموں ہے۔ میں یقین کرتا ہوں کہ اگر ترکی سے باہر کوئی انسان اس کا مستحق ہے کہ ترکی کی فتح پر اسے مبارک باد دی جائے تو وہ ہندوستان کے قائدِ عظیم مہاتما گاندھی ہیں۔ مہاتما گاندھی نے اس مقصد کی حمایت میں اس وقت آواز اٹھائی جب کہ خود ترکی کے اندر قومی دفاع کی کوئی صدا بلند نہیں ہوئی تھی یہ ان ہی کی حقیقت شناس نگاہیں تھیں جنھوں نے اول نظر ہی میں اس مسئلے کی ساری دستوں اور گہرائیوں کا اندازہ کر لیا اور تمام ہندوستان کو دعوت دی کہ یہ صرٹ مسلمان ہی کا نہیں بلکہ تمام ملک کا قومی مطالبہ ہے۔“

مولانا کے خطبے کے دوسرے حصے ملکی سیاست سے متعلق تھے جن میں عدم تعاون کی تحریک بھی شامل تھی۔ ذرا صل یہی وہ تحریک تھی جو کانگریس کے خصوصی اجلاس کے انعقاد کا سبب بنی اور جس میں تبدیلی کے حامیوں اور مخالفوں کے درمیان مصالحت کرانے کا بار مولانا کے کاندھوں پر آ پڑا تھا۔ اس سلسلے میں مولانا نے واضح کر دیا کہ ان کو آپریشن پہلے محض ایک اخلاقی دھڑکتا منکراب اس نے سیاسی پروگرام کی شکل اختیار کر لی تھی جس کی اصل روح عدم تشدد میں مضمر تھی اور ایثار پسندی، ضبط نفس اور اخلاقی روح کی بلندی اس کے ہتھیار تھے۔ اس بارے میں اختلافات کا ذکر کرتے ہوئے مولانا نے کہا:

آزادی ہمارا مقصد ہے، عدم تشدد اور نان کو آپریشن ہمارا عمل ہے اور حصول مقصد کے لیے ہم نے ایک پروگرام اختیار کیا ہے جس کی ہر ذمہ ایک وسیلہ ہے، مقصد ہے۔ ہم اختلاف نہیں بدل سکتے، ہم اصول نہیں ترک کر سکتے لیکن ہم وسائل میں ہر آئی اور ہر لمحہ تبدیلی کر سکتے ہیں مگر اس تبدیلی سے ہمیں انکار ہو گا تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ہم جنگ سے انکار کریں۔

اس طرح مولانا نے نان کو آپریشن کی موافقت میں اپنا دوٹو دے دیا لیکن ساتھ ہی یہ بھی واضح کر دیا کہ بدلے ہوئے حالات میں آزادی کے مقصد کے حصول کی خاطر وہ وسائل میں تبدیلی کرنے کے حق میں ہیں۔ لیکن ان کے نزدیک یہ ایسا اختلافی مسئلہ تھا جس کی خاطر اتحاد سرگرمی اور اپنا دو سب کچھ جو ہندوستانیوں نے حاصل کیا تھا، خطرے میں ڈال دیا جائے۔ انھوں نے اپنے نقطہ نظر کی وضاحت کرتے ہوئے کہا:

”ہندوستان کے لیے آج صرف تین راہیں ہیں۔ یا موجودہ حالات پر قائم رہے، یا مسلح انقلاب کرے یا نان کو آپریشن پر عمل کرے۔ ہم موجودہ حالت پر قائم نہیں رہ سکتے، ہم مسلح انقلاب نہیں کر سکتے اور نہ کرنا چاہتے ہیں۔ بس ہمارے لیے قسری راہ بچائی کی ہے اور وہ نان کو آپریشن ہے۔“

’پروپیگنڈا‘ اور ’نوجینڈر‘ کے درمیان اختلافات کو رفع کرنے اور ان دونوں میں مصالحت کرانے کے لیے مولانا نے ’سنہ تجویز یک‘ کا انگریزوں کی ایک جماعت کونسلوں میں چلی جائے اور دوسری طرف سے باہر بھی سرگرمیاں جاری رہیں۔ آل انڈیا کانگریس کمیٹی دونوں کی نگرانی کرے اور ایک نظام کے تحت دونوں جگہ کام ہو۔ اس طرح مولانا نے اس اختلافی مسئلے کو بخیر و خوبی حل کر کے کانگریس کو قسری مرتبہ تقسیم ہونے سے بچایا۔ اس سے پہلے کانگریس ۱۹۰۷ء اور ۱۹۱۸ء میں بٹ پکلی تھی۔ مولانا کی تجویز کے مطابق سوراج پارٹی کا قیام عمل میں آگیا جس کے امیدواروں نے انتخابات میں حصہ لے کر قانون ساز سیاست کی بنیاد رکھی۔ باہر رہ کر کام کرنے کے سلسلے میں ان کا اصرار تھا کہ سب سے پہلے ہندو مسلم اتحاد کی جانب توجہ کی جانی چاہیے۔ اس نقطہ نظر کو واضح کرتے ہوئے ان کے الفاظ ہماری

تاریخ کے شہری محدث بن کر آج بھی چمک رہے ہیں۔ انھوں نے کہا:

”... یہ (ہندو مسلم اتحاد) ہماری تعمیرات کی وہ پہلی بنیاد ہے جس کے بغیر نہ صرف ہندوستان کی آزادی کی وہ تمام باتیں جو کسی ملک کے زعمہ رہنے اور ترقی کرنے کے لیے ہو سکتی ہیں محض خواب و خیال ہیں۔ صرف یہی نہیں کہ اس کے بغیر ہمیں قومی آزادی نہیں مل سکتی بلکہ اس کے بغیر ہم انسانیت کے ابتدائی اصول بھی اپنے اندر پیدا نہیں کر سکتے۔ آج اگر ایک فرشتہ آسمان کی جہیلوں سے اتر آئے اور دہلی کے قطب مینار پر کھڑے ہو کر یہ اعلان کر دے کہ سوراج چوہیں گھٹنے کے اندر مل سکتا ہے بشرطیکہ ہندوستان ہندو مسلم اتحاد سے دستبردار ہو جائے تو میں سوراج سے دستبردار ہو جاؤں گا مگر اس سے دستبردار نہ ہوں گا کیونکہ اگر سوراج کے گھٹنے میں تاخیر ہوئی تو یہ ہندوستان کا نقصان ہو گا لیکن ہمارا اتحاد جاتا رہا تو یہ عالم انسانیت کا نقصان ہے۔“

مولانا نے ہمیشہ ہندو مسلم اتحاد کو عزیز رکھا اور اسے استحکام بخشنے میں پیش پیش رہے۔ مہاتما گاندھی کی طرح وہ بھی اتحاد کو ہر مقصد سے بالاتر رکھتے تھے یہاں تک کہ سوراج پر اسے ترجیح دیتے تھے۔ اکتوبر ۱۹۲۲ء میں انھوں نے فسادات کے خلاف مہاتما گاندھی کے برت کے دوران منعقد اتحاد کانفرنس میں حصہ لے کر مہاتما جی کو ہندو مسلم اتحاد کے لیے جان و دل سے کام کرنے کا یقین دلایا۔ اس یقین دہانی کے بعد ہی مہاتما جی نے اپنا برت ختم کیا۔ ۱۹۲۵ء میں انھوں نے آل پارٹیز کانفرنس میں شرکت کی اور جمیہ علماء کے اجلاس کی صدارت کرتے ہوئے بریسی کپڑے کا بائیکاٹ کرنے اور ہاتھ سے کاٹے گئے سوت کا کپڑا بن کر پہننے کی تلقین کی۔ اس پورے عرصے میں ان کا بیس نام یہی رہا کہ ”صرف باہمی میل ملاپ اور بھائی چارے ہی کے ذریعے ہندوستان آزاد ہو کر پنپ سکتا ہے۔“

ترکی میں اتاترک کے برسر اقتدار آنے اور بادشاہت اور خلافت کے خاتمے کے بعد ہندوستان میں خلافت کمیٹی کی موجودگی بے معنی ہو کر رہ گئی تھی۔ بہت سے مسلمان رہنما اسے ختم کر دینے کے حق میں تھے تو کچھ دوسرے اس کے وجود کی حمایت میں تھے۔ مولانا نے کانپور میں خلافت کمیٹی کی

صدارت کرتے ہوئے نئے حالات کے پیش نظر اس انجمن کے ذریعے مسلمانوں کو تحریک آزادی میں شامل کر کے حصول آزادی کے لیے جدوجہد کرنے پر آمادہ کیا گیا۔ ان کے نزدیک پستی علی کی طاقت تھی۔ انھوں نے بہاتا گاندھی کی طرہ اس کے لیے ایک تعمیر پر درگرا بھی مرتب کیا تاکہ سیاسی تحریک کے ساتھ ساتھ سماجی تحریک بھی پروان چڑھتی رہے۔ انھوں نے اس کمیٹی کے ذریعے تعلیم میں ان میں عام پڑھنے کی خاطر پورے سال کے لیے ایک تعلیمی پروگرام طے فرمایا۔ اس طرہ انھوں نے ایک بے بس اور مردود راستہ میں جان ڈال دی۔

اس کے بعد کاپورا، احمد مولانا نے ہندو مسلم اتحاد کو استھان بننے میں گزارا۔ اس قیام کے تحت انھوں نے موقی لال بہرو کے ساتھ مل کر "انڈین نیشنل یونین کی تشکیل کی" مائن کمیشن کے بائیکاٹ سے سبب امیں ہمارے اور ہر کمیٹی کے ذریعے مرتب کردہ ایک آئینی دھانچے پر مسلم لیگ کے ساتھ گفت و شنید میں اہم کردار ادا کیا۔ اس دور کی خصوصیت یہ رہی کہ ۱۰ جون ۱۹۲۸ء کو ہفتہ وار "الہلال" دورانی کا پہلا شمارہ منظر عام پر آیا۔ ۹ دسمبر ۱۹۲۸ء کو آخری شمارہ نکل کر بیٹ کے لیے دروب ہو گیا۔ ۳ مئی ۱۹۳۰ء کو وہ نمک ستیر گرد کے سلسلے میں گرفتار کر کے میڈیکل میں رکھے گئے جہاں انھوں نے "جان اتران" کا دیباچہ مکمل کیا۔ جنوری ۱۹۲۱ء میں قید سے ان کی رہائی مل میں آئی جو گاندھی اور ان بیٹ کا قبو تھی۔ اس بیٹ کی رو سے بہاتا گاندھی نے دوسری گول میز کانفرنس میں شرکت قبول کر لی تھی اور کانگریس نے انھیں اپنا احمد نایہ منتخب کیا تھا مگر مولانا بہاتا گاندھی کے ساتھ جان کر کانفرنس میں شرکت کے مخالف تھے۔ ان کے نزدیک اگرچہ کانفرنس میں گاندھی جی کی موجودگی برطانوی حکومت کے ہندوستان سے متعلق آئینی تنازعے کا حل تلاش کرنے میں معاون ہو سکتی تھی تاہم یہ بھی طے تھا کہ حکومت کے فیصلے کانگریس کی پالیسی سے مختلف ہوں گے اور یہی ہوا بھی۔ کیونکہ کانفرنس میں گاندھی جی حکومت کو اپنا ہمنوا بنانے میں کامیاب نہ ہو سکے اور انھیں لندن سے خالی ہاتھ واپس جانا پڑا۔ گاندھی جی کی ایسی کے بعد ملک میں سول نافرمانی کی تحریک کے سلسلے میں مولانا کو ۱۹۳۲ء میں پھر گرفتار کیا گیا جہاں سے ان کی رہائی جنوری ۱۹۳۳ء میں مل میں آئی۔ اس کے بعد انھوں نے تیسری بار الہلال کو جاری کرنے کی سعی کی مگر کامیاب نہ ہو سکے۔

۱۹۳۵ء کے ایٹل کے نفاذ کے بعد کانگریس نے پہلی مرتبہ مرکزی اور صوبائی ایکشن میں حصہ

لے کر سات صوبوں میں اکثریت حاصل کی اور صوبہ سرحد میں وہ سب سے بڑی اکثریتی پارٹی کی حیثیت سے کامیاب رہی۔ بہت سے رہنماؤں نے وزارت سازی کی مخالفت کی لیکن مولانا کے نزدیک کانگریس کو اپنی کارکردگی کا ثبوت فراہم کرنے کے لیے اس سے بہتر موقع اور نہیں مل سکتا تھا کیوں کہ اقتدار میں آنے بغیر اس کے لیے اپنے پروگراموں کو عملی جامہ پہنانا ممکن نہ تھا آخر کار بھی یہ جہاں سنے مولانا کی رائے سے اتفاق کیا، کانگریس نے سات صوبوں میں وزارت سازی کر لی۔ اس مسئلے میں کانگریس نے ایک سرکاری پارلیمانی بورڈ کی تشکیل کی جو مولانا آزاد، چندر پرسا اور ولہ جہاٹی پٹیل پر مشتمل تھا۔ بورڈ کے ذمے کانگریسی وزارتوں پر نظر رکھنا اور انھیں شرمے لینے کا کام تھا۔ اس طرح مولانا پورے ستائیس مہینوں تک کانگریسی حکومتوں کی نگرانی میں مصروف رہے۔

۱۹۴۷ء سے ۱۹۴۷ء تک کا دور مولانا نے لیے بڑا آزمائشی دور تھا۔ یہی وہ دور تھا جب انھیں تین محاذوں پر مختلف افراد اور گروپوں سے مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ مارچ ۱۹۴۰ء میں کانگریس نے صدارت کا بار دوسری بار مولانا آزاد کے کاندھوں پر رکھ دیا۔ پہلی مرتبہ ۱۹۳۳ء میں انھیں دلی کے خصوصی اجلاس کا صدر منتخب کیا گیا تھا۔ اب دوسری جنگ عظیم کے دوران جب ملک سیاسی اور اقتصادی بحران کا شکار تھا، قوم نے پھر مولانا کو اپنی امیدوں کا مرکز بنانے میں حمایت کا احساس کیا۔ ۲۰ اپریل ۱۹۴۰ء کو بھار میں واقع رام گڑھ نامی مقام پر کانگریس کا اجلاس منعقد ہوا۔ مولانا نے اپنے خطبہ صدارت میں گزشتہ برسوں میں رونما ہونے والے واقعات اور حادثات کی روشنی میں ان تجاویز کا ذکر کیا جو مختلف اوقات میں کانگریس نے اپنائی تھیں۔ مولانا نے برطانوی حکومت کی مذمت کی کہ اس نے ہندوستان کو ہندوستانی رہنماؤں سے مشورہ کیے بغیر دوسری جنگ عظیم میں براؤڈ ویلک دیا تھا جبکہ دوسرے ملکوں نے جنگ میں شمولیت کا فیصلہ اپنی اپنی قانون ساز مجلسوں کے ایما پر کیا تھا۔ اس لیے کانگریس کے سامنے اس کے علاوہ کوئی چارہ کار نہ رہا کہ وہ صوبہ جات میں اپنی حکومتوں کو احتجاجاً مستعفی ہو جانے کی ہدایت کئے۔ مولانا نے ہندوستان میں فرقہ واریت کے مسئلے پر اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے کہا کہ اگرچہ ملک میں یہ مسئلہ بڑی اہمیت کا حامل ہے اور اس کی اہمیت کو کانگریس نے ہمیشہ تسلیم کیا ہے تاہم برطانوی حکومت ہی نے اسے ہوا دی اور اسی مسئلے کو آزادی کے حصول کی راہ میں مزاحمت کے سبب سے قبیح کیا جب کہ واقعہ یہ تھا کہ اقلیتوں کا مسئلہ محض ہندوستان تک محدود نہ تھا بلکہ دنیا کے دوسرے

یعنی بھی اس مسئلے سے دوچار تھے مولانا نے کہا کہ ”ہم میں فرقے پیدا کیے گئے اور عین الزام دیا جاتا ہے کہ ہم میں فرقے ہیں۔ ہمیں فرقوں کو ملانے کا موقع نہیں دیا جاتا اور ہم سے کہا جاتا ہے کہ میں فرقے ملاتا ہوں۔ اس طرح اقلیتوں کے جذبات میں عدم تحفظ کا احساس حکومت بھی کا پیدا کر دیتا تھا۔ لیکن مولانا نے اعلان کیا کہ ہندوستان کا آئندہ آئین وفاق ہو گا اور جمہوریت اس کی اساس ہو گی۔ آئین میں اقلیتوں کے حقوق اور آزادی کی پوری ضمانت ہو گی۔ مولانا نے مسلمانوں کے بارے میں جس خیالات کا اظہار کیا وہ تاریخی ایت کے حامل ہیں اور آج بھی بڑی معنویت رکھتے ہیں۔ انھوں نے کہا:

”میں مسلمان ہوں اور فخر کے ساتھ غمخس رہتا ہوں کہ میں مسلمان ہوں۔ اسلام کی تہذیب ہر برسی کی شان دار روایتیں میرے ورثے میں آتی ہیں۔ میں تیار نہیں کہ اس کا چھوٹے سے چھوٹا حصہ بھی ضائع کرنے دوں۔ اسلام کی تعلیم اسلام کی تاریخ اسلام کے علوم، فنون اسلام کی تہذیب میری دولت کا سرمایہ ہے اور میرا فرض ہے کہ اس کی حفاظت کروں بحیثیت مسلمان جوئے کے مذہبی اور فطری دایرے میں اپنی ایک خاص قسم سے رکھتا ہوں جسے میری زندگی کی تحقیقتوں نے پیدا کیا ہے۔ اسلام کی روح مجھے اس سے نہیں روکتی۔ وہ اس راہ میں میری رہنمائی کرتی ہے۔ میں فخر کے ساتھ غمخس کرنا ہوں کہ میں ہندوستانی ہوں۔ میں ہندوستان کی ایک اور ذات بلکہ تقسیم متحدہ قومیت کا عنصر ہوں۔ میں اس متحدہ قومیت کا عنصر ہوں جس نے بغیر اس کی عظمت کا بیکل ادھورا رہ جاتا ہے۔ میں اس کی خون کا ایک ناگزیر حامل ہوں۔۔۔ میں اپنے اس دعویٰ سے کبھی دستبردار نہیں ہو سکتا۔“

مولانا کے ان الفاظ میں جس عقیدے کا اظہار ہے اسے ہر ہندوستانی مسلمان کے عقیدے اور اس کی حیثیت سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ اس میں اس کی قومیت بھی مضمر ہے اور اس کے اسلامی وجود کی مرکزیت کا احساس بھی حقیقت تو یہ ہے کہ یہ پورا اقتباس ہی نہیں بلکہ خطبہ صدارت کا یہ حصہ

آج بھی انہی ہی معنویت کا حامل سب بھتن کو حصول آزادی سے پہلے باسمنی تھا۔ ہندوستانی قوم کا تصور مسلمان کے وجود کے بغیر ممکن نہیں اور اس کی بنیبت آج بھی اتنی ہی مسلم ہے جتنی کہ اس دور میں تھی۔ ان الفاظ سے مولانا نے نہ صرف یہ کہ انگریزوں کے خیالات کی نفی کی بلکہ ہندو مت پر ہندوؤں کو بھی نہ تو جواب دیتے ہوئے مسلم لیگ کے طرز فکر کی پسند مسلمانوں کے گواہ کن پر وہی گت ہے کہ وہی بے نقاب کر دیا۔ اس سلسلے میں مولانا نے تاریخ کے صفحات کا ہمارا لے کر تہذیبوں کے اشتراک سے ایک نئی تہذیب کے اجاگر ہونے کے عمل کو واضح کیا۔ انھوں نے فرمایا :

”ہندوستان کے لیے قدرت کا یہ فیصلہ ہو چکا تھا کہ اس کی سرزمین انسان کی مختلف نسلوں، مختلف تہذیبوں اور مختلف مذہبوں کے قائلوں کی منزل ہو۔ ابھی تاریخ کی نو بھی نہیں ہوئی تھی کہ ان قائلوں کی آمد شروع ہو گئی اور پھر کیے بعد دیر سے یہ سلسلہ جاری رہا اس کی زمین سب کا استقبال کرتی رہی اور اس کی نیامیں کوئی سب کے لیے جگہ نکالی۔ ان ہی قائلوں میں آخری قائل یہ واقع اسلام کا بھی تھا یہ بھی پچھلے قائلوں کے نشان راہ پر چلتا ہوا یہاں پہنچا، ہمیشہ کے لیے بس گیا۔ یہ دنیا کی دو مختلف قوموں اور تہذیب کے دھاروں کا ملان تھا یہ گنگا اور جہنا کے دھاروں کی ملت پہلے ایک دور سے سے الگ جہتے رہے لیکن پھر جیسا کہ قدرت کا اہل قانون ہے دونوں کو ایک سنگم میں مل جانا پڑا۔ ان دونوں کا میل تاریخ کا ایک عظیم واقعہ تھا۔ جس دن یہ واقعہ ظہور میں آیا اسی دن سے قدرت کے مخفی ہاتھوں نے پُرانے ہندوستان کی جگہ ایک نئے ہندوستان کے ڈھالنے کا کام شروع کر دیا ہم اپنے ساتھ اپنا ذخیرہ لائے تھے اور یہ سرزمین بھی اپنے ذخیروں سے مالا مال تھی۔ ہم نے اپنی دولت اس کے حوالے کر دی اور اس نے اپنے خزانوں کے دروازے ہم پر کھول دیے۔ ہم نے اپنے اسلام کے ذخیرے کی سب سے زیادہ قیمتی چیز دے دی جس کی اسے سب سے زیادہ اہمیت

تھی۔ ہم نے اسے جمہوریت اور انسانی مساوات کا پیغام پہنچا دیا۔
اس اجتماع میں ۱۰ لاکھ ۵۰ ہزار سے زائد لوگوں نے شرکت کی۔ انسانی مساوات کا پیغام
ہر گوشہ تک پہنچا دیا۔ انسانی مساوات کا پیغام ہر گوشہ تک پہنچا دیا۔

اس موقع کی جو بین الاقوامی سطح پر اہمیت تھی۔ اس کا ہم نے بھرپور فائدہ اٹھا لیا۔
اس موقع پر دنیا بھر سے ہزاروں لوگوں نے شرکت کی۔ انسانی مساوات کا پیغام
ہر گوشہ تک پہنچا دیا۔ انسانی مساوات کا پیغام ہر گوشہ تک پہنچا دیا۔
انسانی مساوات کا پیغام ہر گوشہ تک پہنچا دیا۔ انسانی مساوات کا پیغام
ہر گوشہ تک پہنچا دیا۔ انسانی مساوات کا پیغام ہر گوشہ تک پہنچا دیا۔
انسانی مساوات کا پیغام ہر گوشہ تک پہنچا دیا۔ انسانی مساوات کا پیغام
ہر گوشہ تک پہنچا دیا۔ انسانی مساوات کا پیغام ہر گوشہ تک پہنچا دیا۔
انسانی مساوات کا پیغام ہر گوشہ تک پہنچا دیا۔ انسانی مساوات کا پیغام
ہر گوشہ تک پہنچا دیا۔ انسانی مساوات کا پیغام ہر گوشہ تک پہنچا دیا۔

اس طرح مولانا نے مسلمانوں اور مسلمانوں کو متحدہ قومیت کی ترویج میں بھرپور کردار ادا کیا۔
اس موقع پر دنیا بھر سے ہزاروں لوگوں نے شرکت کی۔ انسانی مساوات کا پیغام
ہر گوشہ تک پہنچا دیا۔ انسانی مساوات کا پیغام ہر گوشہ تک پہنچا دیا۔
انسانی مساوات کا پیغام ہر گوشہ تک پہنچا دیا۔ انسانی مساوات کا پیغام
ہر گوشہ تک پہنچا دیا۔ انسانی مساوات کا پیغام ہر گوشہ تک پہنچا دیا۔
انسانی مساوات کا پیغام ہر گوشہ تک پہنچا دیا۔ انسانی مساوات کا پیغام
ہر گوشہ تک پہنچا دیا۔ انسانی مساوات کا پیغام ہر گوشہ تک پہنچا دیا۔
انسانی مساوات کا پیغام ہر گوشہ تک پہنچا دیا۔ انسانی مساوات کا پیغام
ہر گوشہ تک پہنچا دیا۔ انسانی مساوات کا پیغام ہر گوشہ تک پہنچا دیا۔

"یگانہ ہستی کی نشہ کش تاریخ نے ہماری ہندوستانی زندگی کے تمام
گوشوں کو اپنے قیامی مسلمانوں سے بھر دیا ہے۔ ہماری زبانیں ہماری
شاعری، ہمارا ادب، ہماری معاشرت، ہمارا ذوق، ہمارا لباس، ہمارے
رسم و رواج، ہماری روزانہ زندگی کی بے شمار حقیقتیں، کوئی گوشہ بھی
ایسا نہیں ہے جس پر اس مشرک زندگی کی چھاپ نہ لگ سکی ہو۔ ہماری

بولیاں الگ تھیں مگر ہم ایک ہی زبان بولنے لگے، ہمارے رسم و رواج ایک دوسرے سے بیگانہ تھے مگر انھوں نے مل جل کر ایک نیا سانچہ پیدا کر دیا، ہمارا پرانا لباس تاریخ کی پرانی تصویروں میں ڈھنسا جاسکتا ہے مگر اب وہ ہوائے سہول پر نہیں مل سکتا۔ یہ تمام مشکل سرمایہ جاری تھو قویت کی ایک دولت ہے اور ہم اسے پھوڑ کر اس زمانے کی طاقتوں کوٹنا نہیں چاہتے، جب ہماری یہ مل جل کر زندگی شروع نہیں ہوتی تھی۔

علیحدگی پسند ہندوؤں اور مسلمانوں کو متنبہ کرتے ہوئے مولانا نے کہا:

”ہم میں اگر ایسے ہندو رواج ہیں جو چاہتے ہیں کہ ایک ہزار برس پہلے کی ہندو زندگی واپس لائیں تو انھیں معلوم ہونا چاہیے کہ وہ ایک خواب دیکھ رہے ہیں اور وہ کبھی پورا ہونے والا نہیں، اسی طرے پر ایسے مسلمان رواج موجود ہیں جو چاہتے ہیں کہ اپنی گرمی ہوئی تہذیب و معاشرت کو بھڑتاڑ کریں جو وہ ایک ہزار برس پہلے ایران اور وسط ایشیا سے لائے تھے تو میں ان سے بھی کہوں گا کہ جس قدر جلد بیدار ہو جائیں اچب ہے کیونکہ یہ ایک قدرتی قفل ہے اور حقیقت کی سر زمین میں ایسے نیاں ہانگ نہیں سکتے۔“

مولانا کا متحدہ قومیت میں یقین انی افغانا میں منعکس ہے اور یہی وہ پیغام ہے جو انھوں نے

الہلال کی اپنی تحریروں کے ذریعے سیاست کے کوچے میں قدم رکھنے سے پہلے ہندوستان کے مسلمانوں کو خصوصاً اور ہندوستان کے حوام کو عموماً دیا تھا۔ دراصل مولانا ایک حقیقت پسند رہنما تھے اور حقیقت پسندی کی اسی عینک سے انھوں نے عصری سیاست کا مشاہدہ کیا ہے اور اُسے وقت کے تقاضوں کی کسوٹی پر پرکھ کر اپنے خیالات کا اظہار کیا۔ اسی لیے اپنے خطبے کے آخری حصے میں انھوں نے کہا:

”ہماری اس ایک ہزار برس کی مشترک زندگی نے ایک متحدہ قومیت کا سانچہ ڈھال دیا ہے“ ایسے سانچے بنائے نہیں جاسکتے۔ وہ قدرت کے مخفی ہاتھوں سے خود بخود بنا کرتے ہیں۔ اب یہ سانچہ ٹوٹا چکا اور

قسمت کی مہر اس پر لگ چکی۔ ہم پسند کریں یا نہ کریں، غراب ہم ایک
ہندوستانی قوم ہیں پچلے ہیں۔ عظیمدگی کا کوئی بنادنی قیل جائے اس
ایک جوئے کو وہ نہیں بنا سکتا۔ ہمیں قدرت کے بیٹے پر رضا مند ہونا
پا چاہیے اور اپنی قسمت کی تعمیر میں لگ جانا چاہیے۔

در اہل مولانا کا خطبہ دو۔ حاضر میں بھی اسی قدر مقبولیت کا حامل ہے جس قدر کہ وہ خود ان کے
اپنے جہ میں تھا۔ اس تاریخی خطبے میں مولانا نے لوگوں کو قسمت کی تعمیر میں مدد دے جانے کی حلاوت دی
اور واضح کر دیا کہ ان کی تمام نرا کامیابیوں اور کامیابیوں کا انحصار اتحاد و یکپہلو اور مہمانانہ گاندھی کی رہنمائی
پر ہے۔ انھوں نے کہا کہ یہی ایک تہا رہنمائی ہے جس نے ہماری توحید کا شاندار ماضی تیار
کیا اور صرف اسی سے ہم ایک فتح مند مستقبل کی توقع کر سکتے ہیں۔

ہندو مسلم اتحاد اور ہندوستانی مسلمانوں کے بارے میں مولانا کے خیالات کو وقت کے اہم ترین
حالات سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ ان کے نزدیک متحدہ قومیت ہندوستان کا مشترکہ ورثہ تھی جو ناقابل
تقسیم تھی۔ ان کا خطبہ ان عظیمدگی پسند عناصر کے لیے سخت جواب تھا جو ہندوؤں اور مسلمانوں کو الگ
الگ خانوں میں تقسیم کر کے انھیں بے گانے کی سازش میں مصروف تھے۔ اسے مولانا کے خطبہ صدارت
کا رد عمل ہی کہا جاسکتا ہے کہ ان کی تقریر کے تیسرے ہی دن یعنی ۲۳ مارچ ۱۹۴۰ء کو مسلم لیگ نے اپنی
انہر قرارداد میں ہندوستان کی متحدہ قومیت کی نفی کرتے ہوئے مسلمانوں کو ایک علیحدہ قوم کی حیثیت دے کر
تقسیم وطن کا مطالبہ کر دیا اور یہ دعویٰ کیا کہ مسلم لیگ ہی مسلمانوں کی واحد نمائندہ جماعت تھی جسے ان کی
حمایت اور دلائل کرنے کا حق حاصل تھا۔ اس طرح کانگریس کے سربراہ کی حیثیت سے مولانا کا مقابلہ
ایک طرف تو حکومت سے تھا تو دوسری طرف مسلم لیگ سے ہونے لگا جو کسی طرح کانگریس کو مسلمانوں کی جماعت
سمجھنے کے لیے تیار نہ تھی۔ خوشیکہ مولانا کی راہ میں کانٹوں کے علاوہ کچھ نہ تھا جس پر گائزن جو کردہ آزادی
کی منزل کی جانب سرگرم سفر رہے۔ اور ۱۹۴۶ء تک سات برس کی طویل مدت تک کانگریس کی قیادت کا
بار گراں اٹھائے۔ کانگریس کی طویل تاریخ میں مولانا کے علاوہ ایسی کوئی شخصیت نہیں ابھری جس
نے اپنی طویل مدت تک اس انجمن کی صدارت اور رہنمائی کی ہو۔ اس دور میں بڑے اہم واقعات رونما ہوئے
برطانوی حکومت کی جانب سے ہندوستانی کے آئینی مسئلے پر مذاکرات کا سلسلہ شروع ہوا اور ان بھی میں مولانا

نے کانگریس کے سربراہ کی حیثیت سے حصہ لیا اور مسلم لیگ کے تقسیم کے مطالبے کی مذمت کی اور متحدہ قومیت کے سلسلے میں راستہ عام ہموار کیا۔

مولانا کے دورِ صدارت میں جنگ کے غصوں ۱۹۴۱ء میں انفرادی ستیہ گرو کا آغاز ہوا جس کے نتیجے میں دوسرے رہنماؤں کے ساتھ ہی مولانا بھی گرفتار ہوئے لیکن پھر رہا کر دیے گئے۔ انھوں نے ۱۹۴۲ء کے اوائل میں سر اسٹیفورڈ کرسپ سے مذاکرات کیے جو ناکام رہے۔ کرسپ شخص کی ناکامی کے بعد کانگریس نے ۸ اگست ۱۹۴۲ء کو مولانا آزاد کی صدارت میں ہندوستان جمہوریت تحریک سے متعلق قرارداد منظور کی۔ اس کے نتیجے میں سبھی رہنماؤں کو گرفتار لیا گیا۔ ساتھ ساتھ ہی کوہڑے کے آبابیس میں مجبور کروایا گیا اور مولانا اپنے دوسرے رفقاء کے ساتھ احمد نگر کے تاریقی قلعے میں تبدیل کر دیئے گئے جہاں تھپا تین برس سے کچھ کم عرصے تک ان کا قیام رہا۔ احمد نگر ہی میں انھوں نے وہ تاریخی خطوطِ قلم بند کیے جو بعد ازاں غبارِ خاطر کے عنوان سے شائع ہوئے اور اردو ادب کے سرمائے میں بہترین اضافہ قرار دیئے گئے۔ اسی اسیری کے دوران مولانا کی رفیقہ حیات زینب بیگم نے اپنے شوہر کی مفارقت میں دم ڈل دیا۔ حکومت نے اس شرط پر انھیں رہا کرنا منظور کیا کہ وہ سیاست میں حصہ نہ لیں گے لیکن انھوں نے اس شرطِ رہائی کو منظور نہ کیا۔ زینب بیگم کی وفات نے مولانا کے احساسِ تنہائی کی شدت میں اضافہ کر دیا لیکن وطن عزیز کی خاطر انھوں نے ہر قربانی کو گھٹے دکھایا۔

اپریل ۱۹۴۵ء میں مولانا کو احمد نگر سے بانٹورہ منتقل کر دیا گیا۔ ان کی صحت گر چکی تھی اور وزن چالیس پونڈ گھٹ گیا تھا اور جھوک بالکل غائب ہو چکی تھی۔ بالآخر دو سال نوچینیے اسیر رہے کے بعد انھیں ۱۵ ارجون ۱۹۴۵ء کو رہا کر دیا گیا۔ انھوں نے کانگریس کے واحد نمائندے اور ترجمان کی حیثیت سے شملہ کانفرنس میں حصہ لیا جو ہندوستان کا آئینی مسئلہ حل کرنے کی نعرے سے متفقہ کی گئی تھی۔ لیکن یہ کانفرنس مسٹر جناح کی اس ضد کے سبب ناکام ہوئی کہ مسلم لیگ ہی مسلمانوں کی واحد نمائندہ جماعت تھی اس لیے دائرہ اسے ہی کوئٹل میں مسلمان ممبروں کی نامزدگی کا حق بھی صرف اسی کو حاصل تھا۔ لیگ کا یہ دعویٰ قطعی بے بنیاد تھا کیونکہ مولانا خود کانگریس کے صدر تھے۔ بعد ازاں انھوں نے بحری فوج کے افسروں کی بغاوت کو فرو کرنے کی سمت میں نمایاں کردار ادا کیا اور آزاد ہند فوج کے افسروں پر مقدمے کے دوران ان کی رہائی کے لیے کوششیں کیں اور ان کے قانونِ دفاع کا انتظام کیا۔

انجام کا رکھی انسروربا کر دیے گئے۔

انگلستان میں جنگ کے بعد انتخابات میں زیر پارٹی کو اکثریت حاصل ہوئی اس لیے وزیراعظم
 ایٹلی نے برطانوی کابینہ کے تین ممبروں پر مشتمل ایک مشن بن دستان بھجوا تو مولانا نے مانگیس کے نائیدر
 کی بغیرت سے اس سے ملاقات کی، فرقہ وارانہ مسئلے کے سلسلے میں مولانا نے مشن کو مشورہ دیا کہ ہندوستان
 سے آئیں کو، خاقی جو ناچا ہے جس میں صوبوں کو حتی الامکان خود مختاری حاصل ہو لیکن، مرکز اور صوبوں
 کے، میان اختیارات کی تقسیم واضح ہو، اس پر ہی تجویز کو مولانا آزاد فارمولے کے نام سے یاد کیا جاتا ہے
 جسے سننے سے زیر ہند پیچھا لارنس نے مولانا سے کہا کہ "آپ تو فرقہ وارانہ مسئلے کا ایک اہل نیامل تجویز
 در ہے جب بعد ازاں مطالبہ پاکستان پر اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے کہا:

"اعتراف کرنا چاہیے کہ مجھے تو پاکستان کی اصطلاح ہی متضاد معلوم

ہوتی ہے۔ یہ ظاہر کرتی ہے کہ دنیا کے کچھ حصے پاک ہیں اور وہ سرے

ناباک۔ پاک اور ناباک کی یہ ارضی تقسیم نہ صرف غیر سلامی ہے بلکہ اسلام

کی روح کے منافی بھی۔ اسلام کسی ایسی تقسیم کو تسلیم نہیں کرتا کیونکہ خود

پیغمبر اسلام نے فرمایا ہے کہ خدا نے پوری دنیا کو میرے لیے مسجدا بنایا

ہے۔۔۔ مزید برآں پاکستان کی تجویز شکست خوردگی کی علامت نظر

آتی ہے اور ایک قوی وطن کے قیام کے متعلق یہودیوں کے مطالبے

سے مماثلت رکھتی ہے۔ یہ اس حقیقت کا اعتراف کرتی ہے کہ ہندوستانی

مسلمان پورے ہندوستان پر اپنا حق سمجھ کر محض اس کے ایک گوشے

میں خود کو محدود کر کے مطمئن ہو جانا چاہتے ہیں۔۔۔ تعداد اور مہیا

دوہوں ہی کے اعتبار سے نوکر در تعداد میں وہ ہندوستانی زندگی کا

کافی اہم عنصر ہیں جو انتظامی امور اور پالیسی کے معاملات میں فیصلہ

کن طریقے سے اثر انداز ہوتے ہیں۔ کچھ علاقوں میں مرکز کے قدرت

نے ان کی مزید ادا کی ہے۔۔۔ اس سیاق و سباق میں پاکستان کے

مطالبے کی قوت ختم ہو جاتی ہے۔ ایک مسلمان کی حیثیت سے میں ایک

لمحے کے لیے بھی پورے ہندوستان پر سے اپنی ملکیت اور ریاستی امور
اقتصادی زندگی میں اس کی تشکیل کے حق سے دستبردار ہونے کے
لیے تیار نہیں ہوں۔ یقینی طور پر میرے لیے یہ بزدلی کی علامت ہے
کہ میں اس سے دست کش ہو جاؤں جو میرا جدی ترکہ ہے اور بعض
اس کے ایک چھوٹے سے ٹکڑے سے خود کو مطمئن کر لوں؟

غرضیکہ مولانا کے نزدیک قیام پاکستان مسلمانوں کے لیے ہر طرح نقصان دہ تھا۔ مولانا
مسٹر جناح کے ”دوقومی نظریے“ کے غایت تھے۔ انھوں نے مسلم لیگ کے مطالبے کو ہر نقطہ نظر سے
پرکھتے ہوئے کہا:

”اگر یہ بتایا جاسکتا کہ پاکستان کا منصوبہ کسی بھی طرح مسلمانوں
کے مفاد میں ہے تو میں خود اسے تسلیم کرنے پر آمادہ ہو جاؤں گا اور
دوسروں سے بھی اسے قبول کرنے کے لیے کہوں گا لیکن صداقت تو یہ
ہے کہ جب میں خود مسلمانوں کے فرقہ وارانہ مفادات کے نقطہ نظر
سے بھی اس کا جائزہ لیتا ہوں تو اس نتیجے پر پہنچنے کے لیے مجبور ہوں کہ
یہ نہ تو کسی طرح ان کے لیے سودمند ہے اور نہ ہی ان کے خون کو دفع
کر سکتا ہے۔“

مولانا نے لوگوں کو مسلم لیگ کے مطالبہ پاکستان کے نتائج سے انہیر کرنے بولے:۔
”ہمیں غیر جذباتی ہو کر ان اثرات پر غور کرنا چاہیے جو پاکستان کے
منصوبے کو عملی جامہ پہنانے پر ظاہر ہوں گے۔ ہندوستان کو دو
ریاستوں میں تقسیم کر دیا جائے گا۔ ان میں سے ایک ریاست میں
مسلمانوں کی اکثریت ہوگی تو دوسری میں ہندوؤں کی۔ ہندوستان کی
ریاست میں ساڑھے تین کروڑ مسلمان رہ جائیں گے جو بھڑائی اقلیتوں
کی شکل میں سارے ملک میں بکھرے ہوئے ہیں۔ یوپی میں سترہ فیصد
بہار میں بارہ فیصد اور مدراس میں نو فیصد ہو کر وہ ہندو اکثریتی

کی مدد کی اور وہ آئین ساز اسمبلی کے ممبر بھی منتخب ہوئے۔ ۱۹۴۷ء کے دانی میں تعلیم کے ممبر کی حیثیت سے انھیں عبوری حکومت میں حلف لینا پڑا اور اس طرح معمول آزادی کے بعد بھی اپنی وفات تک وہ آزاد ہندوستان کے وزیر تعلیم رہے۔

لارڈ مائٹ بیٹن کے واسطے بن جانے کے بعد جب ملک کو تقسیم کرنے کا منصوبہ بنایا گیا تو مولانا کو شدید صدمہ پہنچا۔ ۱۴ جون ۱۹۴۷ء کو آل انڈیا کانگریس کمیٹی میں تقسیم کی تیز ویر توجہ کرتے ہوئے انھوں نے تقسیم ہند کو ملک کی بد نصیبی سے تعبیر کیا۔ انھوں نے کہا:

”ہندوستان کی تقسیم ایک المیہ ہے۔۔۔ ہم نے تقسیم کو ماننے کی بجائے اپنا کوشش کی لیکن ناکام رہے لیکن ہمیں یہ نہیں بھڑانا چاہیے کہ قوم ایک ہے اور اس کی ثقافتی زندگی بھی ایک ہی ہے اور ہمیشہ ایک سے لگی ہم سیاسی طور پر ناکام ہوئے ہیں اور اسی لیے تقسیم کو منظور کر رہے ہیں۔ ہمیں اپنی شکست تسلیم کرنی چاہیے لیکن اس کے ساتھ ہی ہمیں اس حقیقت پر یقین کرنے کی کوشش کرنی چاہیے کہ ہماری ثقافت تقسیم نہ ہو۔ اگر ہم پانی میں ایک چھڑی ڈالیں تو ایسا معلوم ہوگا کہ پانی تقسیم ہو گیا مگر حقیقتاً پانی ایک ہی رہتا ہے اور جب اس میں سے چھڑی نکال دی جائے تو پانی کی تقسیم تک غائب ہو جاتی ہے۔“

جب تقسیم کے سلسلے میں رائے لی گئی تو ایک سو ستاون ممبروں نے تقسیم کی حمایت میں اور انیس نے اس کی مخالفت میں ووٹ دیے۔ بتیس ممبروں نے ووٹ ہی نہیں دیا۔

مولانا آزاد ۱۵ جنوری ۱۹۴۷ء سے ۲۲ فروری ۱۹۵۸ء تک یعنی کم و بیش گیارہ برس ہندوستان کے وزیر تعلیم کے اعلیٰ منصب پر فائز رہے۔ ۱۹۵۲ء کے عام انتخابات میں وہ رام پور سے لوک بھاکے لیے منتخب ہوئے تو دوسری بار ۱۹۵۷ء میں انھیں ہریانہ کے گڑگاہوں نامی حلقہ انتخاب سے الیکشن میں کامیابی حاصل ہوئی۔ اس پوری مدت میں وہ پارلیمنٹ میں کانگریس کے ڈپٹی لیڈر رہے۔

مولانا نے ہندوستان کے مسلمانوں کے دلوں سے خوف و ہراس ختم کرنے کی کوشش کی اور ان کے انہر سے احساس کمتری کو مٹانے کے لیے ان میں اعتماد پیدا کیا۔ اس سلسلے میں وہ گورنر جنرل

دور پر غلام، وزیر داخلہ اور دوسرے وزیروں کی مدد لیتے رہے۔ ان کی کوٹھی مسلمانوں کے لیے پناہ گاہ بن گئی۔ یہاں انھوں نے نیچے صوبہ کر دیا۔ انھوں نے ہندوستان چھوڑ کر پاکستان ماننے والے مسلمانوں کو اس محل سے باز رکھنے کی کوششیں کیں۔ اس سلسلے میں انھوں نے ۱۹۴۷ء میں دہلی کی تاریخی مسجد شامانی میں مسلمانوں کے ایک اجتماع کو مخاطب کرتے ہوئے کہا:

”... آج ہندوستان آزاد ہے اور تم اپنی آنکھوں سے دیکھ رہے ہو کہ وہ سائے لال تلوار کی دیوار پر آزاد ہندوستان کا جھنڈا اپنے پرانے سکون سے لہرا رہا ہے۔ یہ وہی جھنڈا ہے جس کی آراؤں سے ملک آزاد ہو کر آج قیقہ مسخر کیا کرتے تھے۔۔۔ مجھے آج حاکم کہتے ہیں میں اسے بے رول جو کر کہنا چاہتا ہوں۔ متحدہ ہندوستان کا بڑا اور نیلا کی طرح برعکس تھا۔ مذہبی اختلافات کو جس طرح سے عوامی زندگی اس کا لازمی نتیجہ بنی، انارو مظاہر تھے جو ہم نے اپنی آنکھوں دیکھے اور بدقسمتی سے بعض مقامات پر اب تک دیکھ رہے ہیں۔“

مولانا نے مسلمانوں کے دلوں میں خود اعتمادی کا جذبہ پیدا کرتے ہوئے کہا:

”ہر اس کا یہ موسم مارمٹی ہے۔ میں تم کو یقین دلاتا ہوں کہ ہم کو ہائے سوا کوئی زیر نہیں کر سکتا۔۔۔ میں نے ہمیشہ کہا اور آج پھر کہتا ہوں کہ تہذیب کا راستہ چھوڑ دو۔ خاک سے ہاتھ اٹھا لو اور بے عمل کو ترک کر دو۔ یہ تین دھار کا انوکھا منہ ہے کہ اس دو دھاری تلوار سے زیادہ کاڑی ہے جس کے گھاؤ کی کہانیاں میں نے تمہارے نوجوانوں سے سنی ہیں۔“

جو لوگ پاکستان جانے کا ارادہ کر رہے یا فیصلہ کر چکے تھے انھیں مخاطب کرتے ہوئے مولانا

نے کہا:

”یہ فرار کی زندگی جو تم نے ہجرت کے متدیس نام پر اختیار کی ہے اس پر غور کرو۔ تمہیں محسوس ہو گا کہ یہ غلط ہے۔ اپنے دلوں کو مضبوط بناؤ“

اور اپنے دماغوں کو سوچنے کی عادت ڈالو اور پھر دیکھو کہ تمہارے فیصلے
کتنے عاجلانہ ہیں۔ آخر کہاں جا رہے ہو، کیوں جا رہے ہو؟ یہ دیکھو
مسجد کے مینار تم سے جھک کر سوال کرتے ہیں کہ تم نے اپنی تاریخ کے
صفحات کو کہاں کم کر دیا ہے۔ ابھی کل کتابت ہے کہ یہیں؟ مٹا نے
میرے تمہارے قاتلوں نے وضو کیا تھا اور آج تم کو یہاں بتے جٹ
فون محسوس ہوتا ہے۔ حالانکہ دلی تمہارے خون سے سینی ہوئی ہے:

مولانا نے مسلمانوں سے کہا: دو نئے حالات کے مطابق اپنے اندر تبدیلی پیدا کریں۔ انہیں
ڈرنے کی ضرورت ہے نہ ہی بریٹان جوئے کی۔ انھیں صحت اپنے غمزہ پر یقین کرنا چاہیے اور پیغام
رسل کرنا چاہیے جو پیغمبر اسلام حضرت محمد رسول اللہ نے جو دو سو برس پہلے دیا اور دیا تھا۔ انھوں نے کہا کہ
احزاب کا ایک دور پورا ہو چکا ہے مگر ملک کی تاریخ میں کچھ تسخیر خالی ہیں۔ ان غالی صفات کا عنوان خود
مسلمان بن سکتے ہیں مگر شرط یہ ہے کہ کم اس کے لیے تیار بھی ہیں... سستار ٹوٹ کے یمن سو رہا،
چمک رہا ہے۔ اس سے کہیں مانگ لیا اور ان اندھیری راتوں میں بکھار دیا جہاں اُجالے کی نعمت ضرورت
ہے۔ مولانا نے کہا: مسلمانوں کو کسی سے وفاداری کی سند لینے کی ضرورت نہیں۔ ہندوستان پر ان کا
حق اسی طرح اور اسی قدر ہے جس قدر دوسروں کا تھا۔ اخیر میں مولانا نے کہا:

آؤ ہمہد کرو کہ یہ ملک ہمارا ہے ہم اس کے لیے ہیں اور اس کی تعمیر
کا خدائی فیصلہ ہماری آواز کے بغیر ادھورے ہی رہیں گے... آج
زلزلوں سے ڈرتے ہو کبھی تم خود ایک زلزلہ تھے۔ آج اندھیروں سے
کاہنتے ہو کیا یاد نہیں کہ تمہارا وجود ایک اجالا تھا۔ یہ بادلوں کی سیل کیا
ہے کہ تم نے بھیگ جانے کے خدشے سے اپنے پائے ٹھٹھاٹے ہیں۔ وہ
تمہارے ہی اسلاف تھے جو سمندروں میں اتر گئے پہاڑوں کی چھاتوں
کو روند ڈالا، بھلیاں آئیں تو ان پر سکرائے، بادل گرے تو قبہوں سے
جواب دیا۔ حصر اٹھی تو رخ پھیر دیا۔ آنکھیاں آئیں تو ان سے کہا
’تمہارا راستہ یہ نہیں ہے‘۔ یہ ایمان کی جاگنی ہے کہ ٹھنڈا ہوں کے

گر یہاںوں سے کھیلنے والے آج خود گریبان کے مار بچ رہے ہیں اور
خدا سے اس درجہ غافل ہو گئے ہیں کہ جیسے اس پر کبھی ایمان ہی نہ
تھا... عزیز و میرے پاس تمہارے لیے کوئی نیا نسخہ نہیں ہے۔ چونہ
سو برس پہلے کا نسخہ ہے، وہ نسخہ جس کو کائنات انسانی کا سب سے
بڑا محسوس لایا تھا۔

مولانا کی تقریر نے مسلمانوں کو اس حد تک متاثر کیا کہ ہندوستان چھوڑ کر پاکستان جانے
والے بہت سے لوگوں نے اپنا فیصلہ بدل دیا اور وہ ہندوستان ہی میں رہنے اور رہنے پر تیار رہ گئے۔
نہ سے جو نے بستر کھائے اور لوگوں کے بھاگتے ہوئے قدم ٹھہرائے۔

مولانا کے لیے یہ زمانہ بڑی پریشانی کا تھا۔ انھیں نہ دین کو چھین تھا نہ رات کو آرام۔ وہ
ات رات بھر بستر پر کرپٹیں بدلتے رہتے اور ملک کے حالات پر نظریں دوڑاتے رہتے تھے۔ دراصل یہ
دور وہ تھا جب ہر جگہ یہی بحث تھی کہ ”مسلمان اب کیا کریں؟“ اس سوال کا جواب دینے کی غرض سے
مولانا نے ایما پر ٹھکنو میں ایک مسلم کنونشن منعقد کیا گیا جس کی صدارت مولانا آزاد نے کی۔ انھوں نے اس
موقع پر بھی مسلمانوں کو وہی شورہ دیا جو وہ ہمیشہ دیتے آئے تھے۔ انھوں نے کہا:

”میں آپ سے درخواست کرتا ہوں کہ اگر ہم چاہتے ہیں کہ ہندوستان
جس کی آزادی کا ہم ستر برس سے خواب دیکھ رہے تھے برباد نہ ہو اور
بربادی کسی دروازے میں نہ گھسنے پائے تو ہمارا فرض ہو جاتا ہے کہ جس
دروازے سے فرقہ پرستی آئی ہے اس دروازے کو بند کر دیں۔ ایک
دروازہ جو مسلمانوں کے ذریعے کھولا گیا تھا اسے بند کر دینا چاہیے۔ ہر
شخص جو اپنی آنکھوں کے پوٹوں کو کھلا رکھنا چاہتا ہے، وہ دیکھتا ہے کہ
اس سے بڑھ کر خطرہ کونسی چیز نہیں اور اگر وہ دروازہ اب بھی بند نہیں
کیا جاتا ہے تو بہت بڑی ذمہ داری آپ پر رہ جائے گی اور ملک کی
آب و ہوا کی خرابی کی اصلاح میں جو کوشش کی جا رہی ہے اس میں
رکاوٹ پیدا ہو جائے گی۔“

مولانا نے مسلمانوں کو مشورہ دیا کہ وہ فرقہ پرستی کی سیاست کا خاتمہ کریں۔ ایسی سیاسی جماعتوں
 ختم کریں جو ملک کا بٹوارہ چاہتی تھیں اور جنہیں تقسیم کا ذمے دار ٹھہرا جا رہا تھا۔ اسی کے ساتھ انھوں
 نے مسلمانوں سے یہ بھی کہا کہ وہ آئندہ ایسی کوئی جماعت نہ بنائیں جو فرقہ پرستی کی جیلہ پر کھڑی ہو بلکہ وہ
 عین ایسی جماعت میں شریک ہو جاتا جہاں ہے جو ترقی پسند ہو اور فرقہ واریت کی جیلہ پر نہ مبنی ہو۔
 ان کے ساتھ کو پورا کرتی ہو، جو ہندو مسلم، سکھ، عیسائی میں فرقہ نہ سمجھتی ہو۔ انھوں نے واضح طور سے
 کہا کہ ان کے نزدیک ایسی ترقی پسند جماعت محض کانگریس ہے اور مسلمانوں کو اس میں شمولیت اختیار
 لینا چاہیے۔ مولانا کا یہ مشورہ مسلمانوں نے دل سے قبول کیا اور چالیس برسوں تک کانگریس کو ووٹ
 دے کر کامیاب بناتے رہے۔ یہ کانگریس کی خوش بختی ہی تھی کہ مولانا نے برسوں تک کے لیے اس کے
 مستقبل کو محفوظ کر دیا اور وہ مرکز میں حکومت سازی کرتی رہی۔ اور مولانا کا یہ قول مجمع ہو گیا کہ ہندوستانی
 اقتدار کے فیصلے مسلمانوں کی آواز کے بغیر اصرار سے ہی نہیں گئے۔ اس حقیقت کا بہا بھی مولانا ہی
 ، سر رہے کہ مسلمان ہندوستانی کی مگرانی میں حصے دار بنے۔ اور سیکولر ہندوستان کی بنیاد ہیں۔

غرضیکہ مولانا نے جس سیاسی سفر کا آغاز الہلال سے کیا تھا وہ قریباً انوں کے مختلف امداد
 بے گزرتا ہوا کانگریس کی صدارت سے ہوتا ہوا منزل آزادی تک پہنچا اور گیارہ سال کی وزارت تعلیم پر
 ہو گیا اور انجام کار ۲۴ فروری ۱۹۵۸ء کو ان کی وفات پر ختم ہو کر آنے والی نسلوں نے لیے تاریخ کی
 اہمیت بن گیا۔ ♦♦

مولانا آزاد اور متحدہ قومیت

بجیب اشرف

مولانا ابوالکلام آزاد بلاشبہ جدید ہند کی ایک بے حد متاز، ستاریخ سار اور تہل عظیم ہستی تھے۔ اگر غور کیا جائے تو اس بزرگ دور میں ہندوستانی مسلمانوں کی جدید فکر کی تشکیل اور مسلم معاشرے کی تجدید میں تین ہستیوں نے بنیادی طور پر کارہائے نمایاں انجام دیے یعنی حضرت شاہ ولی اللہ، سر سید احمد خاں اور مولانا ابوالکلام آزاد جنہوں نے بالترتیب مذہب، تعلیم اور سیاست کے میدان میں مسلمانوں کو نئے انداز فکر سے روشناس کرایا۔ مولانا آزاد بذات خود ایک جید عالم دین تھے مگر حالات کے تقاضوں نے انہیں سیاسی بساط کا ایک ماہر کھلاڑی بنا دیا چنانچہ آناً فاناً انہیں قومی تحریک میں ایک بلند پایہ سیاست دان کی حیثیت حاصل ہو گئی۔ ملک کی آزادی سے بیشتر اور بعد کو بھی یوں تو انگنت رہنما پیدا ہوئے مگر ان میں تین قدر شخصیتیں اپنی پوری آب و تاب کے ساتھ سیاسی افق پر نمودار ہوئیں یعنی مہاتما گاندھی، پنڈت جواہر لال نہرو اور مولانا ابوالکلام آزاد۔ یہ تینوں قومی رہنما اپنی انسان دوستی، وسیع النظری اور وسیع قلبی کے لیے شہرہ آفاق تھے۔

ہندوستان کی سیاست میں کئی بار طوفان آئے، بڑے بڑے رہنما اپنی راہ سے بھٹک گئے مگر مولانا آزاد نے ہر گز ہٹ کر مسلمانوں کے لیے اور بالعموم ہندوستانیوں کے لیے جو سیکولرزم اور متحدہ قومیت کا راستہ متعین کیا تھا وہ اس پر لولوالعوی کے ساتھ گامزن رہے۔ مولانا آزاد جمہوری نظام میں مسلمانوں کے حقوق اور ان کے تحفظ کے لیے پوری طرح متکرمند تھے۔ مگر اس کے ساتھ وہ ہندو مسلم اتحاد

متحدہ قومیت، وطن کی آزادی اور ہندوستان کی مشترکہ تہذیب کی استواری کے شرمے سے آخر تک مسلح اور زبردست طبردار رہے۔ انھوں نے بے خون اور بے جھجک ایک ایسی راہ کی نشان دہی کی تھی جو جاتوں کی تمام ہندوستانیوں کے لیے امن و آسختی کی راہ تھی مگر قسمتی نے بعض مسلمانوں نے انھیں کانگریس کا شہو بوائے قرار دے کر اپنی تنگ نظری کا ثبوت دیا اور کانگریس نے حق کے قہقہے مشوروں کو نظر انداز کر کے ان کے متحدہ قومیت اور مشترکہ تہذیب کے خواب کو شرمندہ تعبیر نہ ہونے دیا۔ ان کے نیک مشوروں پر عمل نہ کرنے کا نتیجہ یہ ہے کہ آج بھی ہمیں ملک کی تقسیم کے بعد کے سنگین مسائل سے الجھنا پڑ رہا ہے۔

سورسال کی عمر میں مولانا آزاد نے ایک ماہنامہ رسالہ آسان الصدق جاری کیا تھا۔ ۱۹۰۴ء میں جب مولانا حالی اُن سے ملے تو انھیں یقین نہیں ہوا کہ اتنا کم عمر شخص اتنے اچھے رسالے کا ایڈیٹر ہو سکتا ہے۔ اسی زمانے میں جب مولانا شبلی سے اُن کی ملاقات ہوئی تو وہ گھٹے کر وہ مولانا آزاد کے بیٹے سے ملاقات کر رہے ہیں۔ خواب محسن الملک کہتے تھے کہ مولانا آزاد عمر کے لحاظ سے نوجوان عمر قلم کے لحاظ سے عمر رسیدہ اور ایک ماہر لکھے ہیں!

مولانا آزاد سرسید احمد خاں کے خیالات سے بے حد متاثر تھے۔ وہ اُن کو مسلمانوں کا ایک ترقی پسند مسلح مانتے تھے۔ سرسید کی طرح آزاد کا بھی یہی خیال تھا کہ جدید سائنس، فلسفہ اور ادب کی تعلیم کے بغیر تعلیم نامکمل ہے اور سرسید کی طرح وہ اندھی تقلید کے بھی فانی تھے۔ انھوں نے سرسید کی تمام کتابوں اور تحریروں کا بغور مطالعہ کیا تھا۔ بالخصوص تہذیب الافلاک اور تفسیر القرآن کے مطالعے کے علاوہ انھوں نے مولانا حالی کی کتاب حیات جاوید پر تبصرہ بھی لکھا تھا۔ اُن کے ذاتی کتب خانے میں سرسید کی تمام کتابیں موجود تھیں!

۱۹۰۸ء میں مولانا آزاد نے عراق، مصر، شام اور ترکی کا سفر کیا اور وہاں کے روشن خیال مفکرین سے تبادلہ خیال کیا۔ مولانا آزاد محمد عبدہ، رشید رضا، جمال الدین افغانی، شاہ ولی اللہ اور عبد الرحیم دہری کی فکر اور خیالات سے بے حد متاثر تھے۔ وہ اکبر کی وسعت نظری کے دلدادہ تھے اور داراشکوہ کو بھی اسی وجہ سے پسند کرتے تھے۔ اور تنگ زیب کی مذہبی جنون کی پالمسی کو ناپسند کرتے تھے۔ مولانا آزاد تبدیلی کو قدرت کا اصول مانتے تھے جس کو قتل کے ساتھ اپنانا چاہیے۔ اُن کا

خیال تھا کہ اگر تبدیلی نہیں اپنائی گئی تو زندگی بدکھی بھیک رہ جائے گی۔ وہ جواب دہ ۱۵ شمس الثانی پڑھتے تھے :

آجائے ایسے جیسے سے اپنا زہی بھی نیک
آز پچے کانہ تک اے خضر نہایت

سر سید سے ذہنی مطابقت ہونے کے وجود مولانا آزاد سر سید کے سیاسی خیالات سے متفق نہیں تھے اس لیے سیاست میں انہوں نے سر سید سے ہٹ کر اپنی الگ راہ اختیار لی۔ وہ پان اسلامزم میں یقین رکھتے تھے اور مسلمانوں کی ایک تنظیم کے حق میں تھے۔ ۱۸۸۶ء میں وہ مسلم لیگ میں بھی شامل ہوئے لیکن انہوں نے مسلم لیگ کو بہت جلد چھوڑ دیا کیوں کہ مسلم لیگ برطانوی سلطنت کی حمایت کرتی تھی۔ انہوں نے ایک بااسلم لیگ کے رہنما سر سید وزیر حسن کو تلقین کی کہ مسلم لیگ کو اپنا نصب العین بنانا چاہیے۔ ہندوستان کی آزادی حاصل کرنے کے لیے وہ انقلابی تحریکوں کی طرف بھی رُکنا چاہتے اور کئی مشہور رہنماؤں سے ملاقاتیں کیں۔ اور بندوگوش کے ساتھی شیام سنہ پکرو رتی سے انہوں نے صاحب اثر قبول کیا تھا۔ اب تک انقلابی رہنماؤں کو مسلمانوں پر جبر و سر نہیں تھا خاص طور سے انڈین نیشنل کونگریس میں کوئی مسلمان نہیں تھا۔ مولانا آزاد کی شمولیت سے انقلابی تحریکوں میں مسلمان بھی شامل ہونے لگے تھے۔ لیکن مولانا انقلابیوں کی رجعت پسندی سے بد دل ہو گئے اور پھر تشدد کا راستہ چھوڑ دیا۔ ۱۹۱۲ء میں مولانا نے اہللال کھانا شروع کیا جس کا مقصد مسلمانوں کو تشدد کرنا سامراجیت کے خلاف تحریک چلانا اور بیرونی ظلم کے خلاف جدوجہد کرنا تھا۔ ۱۹۱۳ء کے خلاف تحریک میں حصہ لینا شروع کیا۔ ۱۹۱۵ء میں حکومت نے اہللال پر پابندی لگا دی۔ پانچ ماہ کے بعد انہوں نے 'اہللال' جاری کیا جس کے وہی مقاصد تھے جو اہللال کے تھے۔ مگر ۱۹۱۶ء میں انہیں رنجی میں نظر بند کر دیا گیا۔ یکم جنوری ۱۹۲۰ء میں رہائی کے بعد جب مولانا آزاد دہلی آئے تو ہاتھ کا ندھی سے اُن کی پہلی ملاقات ہوئی۔ اس وقت تک ہاتھ کا ندھی بھی خلافت سے وابستہ ہو چکے تھے۔ ہاتھ کا ندھی کے ایثار پر مولانا آزاد نے خلافت تحریک چلانے کے لیے عدم تعاون اور عدم تشدد کی ایک تجویز کا مسودہ تیار کیا اور علماء سے اس کے حق میں فتویٰ جاری کرایا۔ اسی وقت سے مولانا آزاد نے سیکولزم کی بنیاد پر شیخ مسلم کے تصور کو اپنایا اور مسلمانوں کو تلقین کی کہ وہ ملک کی آزادی حاصل کرنے کے لیے کانگریس

میں شامل ہو جائیں گے

مولانا آزاد کا متحدہ قومیت اور مشترکہ تہذیب کا تصور

مولانا آزاد کے شیخنظم، سیکولرزم، متحدہ قومیت اور مشترکہ تہذیب کے نظریات و تصورات اُن کے قولِ فیصل میں پوری طرح واضح ہیں جو انھوں نے علی پور جیل میں ۱۱ جنوری ۱۹۲۲ء کو ٹریٹ کو پیش کیا۔ حسب ذیل اقتباس ملاحظہ کیجیے :

میں مسلمان ہوں۔ دوسلم کی حیثیت سے میرے کچھ مذہبی فرائض ہیں۔ اسلام : تہانا شاہی کا قائل ہے۔ اور نہ ہی یہ رو کرسی کا۔ اسلام ایک مکمل تنظیم ہے جس میں انفرادی آزادی اور دستوری مہ بندی ہے جو بادشاہوں اور بیرونی حکومتوں سے آزادی حاصل کرنے کی لغیں کرتی ہے۔ بادشاہت میں جس کی لائیں اس کی بحیثیت اس کا اصول جلتا ہے۔ لیکن اسلام اس میں یقین نہیں رکھتا۔ خدا کے علاوہ انسانی کسی کا غلام نہیں ہے۔

حالانکہ آزاد کے نزدیک شیخنظم ایک محدود تصور تھا مگر جس ملک پر بیرونی قوم کی حکومت ہو وہاں شیخنظم میں یقین رکھنا اور اس پر عمل کرنا فرض ہو جاتا ہے۔ اسلام کی نظر میں دنیا کے تمام انسان برابر ہیں۔ پیغمبر اسلام کے مطابق مسلمانوں کو حیر مسلم کا خون بہانا منوع ہے کیوں کہ غیر مسلم کا خون بھی اتنا ہی قیمتی ہے جتنا مسلم کا۔ انھوں نے بتایا کہ وطن ہندوستان مسلمانوں کے لیے بھی اتنا ہی پیارا ہے جتنا دیگر مذہب کے ماننے والوں کے لیے۔ انھوں نے کہا کہ مسلمان ہندوستان میں گیارہ سو سال پہلے داخل ہوئے۔ اگر ہندو مذہب ہندوستان میں کئی ہزار سال سے ہے تو اسلام مذہب ایک ہزار سال سے ہے۔ اس لیے برطانوی حکمرانوں کے غلام لڑنا اور آزادی حاصل کرنا یا انصاف حاصل کرنا نہ صرف وطنیت کے جذبے کے تحت صحیح ہے بلکہ مذہبی نقطہ نظر سے بھی صحیح ہے۔ اسلام میں مذہب اور سیاست کو الگ نہیں کیا جاسکتا۔ اس لیے چاہے تشدد کے طریقے سے یا عدم تشدد کے طریقے سے مسلمانوں کے لیے آزادی کی جنگ جہاد کا درجہ رکھتی ہے۔ دراصل اس جہاد میں مسلمانوں کو ہتھیاری کرنی چاہیے۔

۱۹۳۷ء کے نزدیک آزادی حاصل کرنا زندگی کا بنیادی مقصد تھا۔ وہ کہتے تھے :

”یہ تو میری زندگی کا دائمی مقصد ہے۔ میں صرف اس کام کے لیے
جی سکتا ہوں۔“

۱۹۳۷ء ہی میں مولانا آزاد نے پیشین گوئی کر دی تھی کہ ہندوستان کو بیسویں صدی کے اندر آزاد

آزادی مل جائے گی۔ اس ضمن میں خود ان کے الفاظ ملاحظہ کیجیے :

”جو ہونے والا ہے اس کو کوئی قوم اپنی خواست سے نہیں روک سکتی
غلامی کی پٹریاں جو اس نے خود اپنے پاؤں میں ڈال لی ہیں بیسویں
صدی کی ہوائِ حریت کی تیج سے ٹکرا کر گر چکی ہوں گی۔“

مولانا آزاد نیشنلزم کا تصور اسلام کے صحبت کے تصور سے حاصل کرتے ہیں جس کے تحت
انسان کو اپنے عزیز و رشتے دار اور وطن والوں کی مخالفت کرنے کی تلقین ہے۔ شکل میں مدد کرنے
کی اور جنگ میں حصہ لینے کی تلقین پائی جاتی ہے۔“

مولانا آزاد کا خیال تھا کہ ہندو مسلم اتحاد کا مسئلہ بہ نسبت آزادی کے زیادہ اہم ہے۔ اختلافات
کے آپسی ففاق کو کارمندی طور پر مٹوسی کیا جاسکتا ہے لیکن اس حقیقت سے گریز نہیں کیا جاسکتا کہ
ہندوستان ایک ایسا ملک ہے جس میں مختلف عقائد کے ماننے والے بستے ہیں۔ اس لیے آزادی کا
حصول تو کچھ دیر کے لیے ملوئی رکھا جاسکتا ہے۔ مگر ہندو مسلمانوں میں آپسی ففاق ایک لمحے کے لیے
بھی برداشت نہیں کیا جاسکتا۔ یہ نہ صرف آزادی کے حصول کے لیے لازمی ہے بلکہ روزانہ زندگی میں
بھی اس کی بہت اہمیت ہے۔ ۱۹۳۰ء میں فرقہ وارانہ فسادات کے موقع پر انھوں نے کہا کہ میں
آپ لوگوں سے اپیل کرتا ہوں کہ ہندو مسلمانوں کو متحد کرنے کے لیے اگر جان دینا بھی ضروری ہو تو
جائز ہے۔“

مولانا کا خیال تھا کہ اخلاقی قدریں مذہب ہی سے حاصل ہوتی ہیں مگر مذہبی دنیاؤں سمیت کے
مختلف مذاہب تھے۔ وہ کہتے تھے کہ ہمیں کچھ باتیں ایسی بھی چاہئیں جنہیں ثابت نہیں کر سکے ایمان لینا پڑتا
ہے، مذہب ایک ایسی دیوار ہے جس سے ایک دوسری ہوئی پیٹھ ٹیک لگا سکتی ہے۔ مذہب کے معاملے میں
مولانا بہت آزاد خیال تھے۔ ان کا خیال تھا کہ جب تمام مذاہب عالمی صداقت اور تہائی کی حالی ہیں

تو پھر ایک مذہب کو دوسرے مذہب پر فوقیت کیوں حاصل ہے؟ اور ایک مذہب کے ماننے والے دوسرے مذہب کے ماننے والوں کو کتر کیوں سمجھیں؟ مولانا آزاد نے انسانی مساوات کو ٹھسہ دایا اور دنیا کے تمام انسانوں کو 'امت واحدہ' سمجھا اور اسے قرآنی شریعت اور پیغمبر اسلام کی روایات سے بھی ثابت کیا۔ پیغمبر اسلام نے کس طرح مسلمانوں اور یہودیوں اور مسیحیوں کے باشندوں سے اپنے تعلقات برقرار رکھے۔ وہ ان کے ایک مندر سے واضح ہے۔ اس مندر کا اقتباس ملاحظہ کیجیے:

We enter into an agreement and truce with
all tribes inhabiting the sub-urbs of
Madinah and we together constitute a
nation

بقول ہمایوں کبیر، 'اول ملک پیمانے پر مختلف قوموں میں اتحاد اور بعد کو عالمی پیمانے پر دنیا کے تمام لوگوں میں باہمی اتفاق مولانا آزاد کی زندگی کے ایسے مقاصد تھے جو انھیں بہت پیارے تھے۔^{۱۹} مولانا مذہب کی تشریح کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ دین ایک ہے جو تمام مذاہب میں یکساں ہے۔ یہ بنیادی اور کبھی تبدیل نہ ہونے والا عنصر ہے۔ یہ ہے تدار مطلق پر اعتقاد اور نیک زندگی گزارنے پر یقین۔ حالانکہ بس دین پر عمل کرنے کے لیے مختلف شریعتیں ہو سکتی ہیں جو دنیا کے مختلف حصوں میں کچھ مخصوص حالات میں بنائی گئی ہیں اور جب تمام مذاہب میں قدر مشترک تلاش کی جائے تو آپسی اختلافات خود بخود ختم ہو جاتے ہیں۔^{۲۰} انھوں نے ملک سیریا کی مثال پیش کی جس میں ہندوستان کی طرح مختلف مذاہب کے ماننے والے رہتے ہیں اور پھر بھی ان میں باہمی اتفاق قائم ہے۔ مولانا آزاد نے مذہب کو عقل اور علم کی روشنی میں سمجھا تھا۔ وہ کہتے تھے "میرا اظہار ہی وہ ہے ایک ایسے آدمی کا تھا جو مذہب کو عقل اور علم کے ساتھ چلانا چاہتا ہے۔"

مولانا آزاد کی سیاسی عظمت کا ثبوت یہ ہے کہ انھوں نے ہندوستانی مزاج کے مطابق مذہب کو سیاست کی اساس سمجھا اور متحدہ قومیت اور یکو لزم کے تصورات کو فلسفہ حیات بنانے کی تلقین کی۔ مولانا آزاد فرماتے ہیں:

ہم کو ہندوستان میں ایک ممتاز عنصر بن کر ضرور رہنا چاہیے لیکن

ایک مخالف چمکوئے : بنا چاہیے۔ بلکہ ہندوؤں کی ملی جلی مشترک زندگی میں ایک ممتاز عظیم آہنگ بخود کی طرح رہنے کی کوشش کرنی چاہیے۔ گویا قومیت کے نظریہ کو اس حد تک تسلیم کر لینا چاہیے جہاں تک ہندو علیٰ خاص کو محفوظ رکھ کر اسے تسلیم کیا جاسکتا ہے۔^{۱۹}

منعہ قومیت اور مشترک تہذیب کے لیے رواداری، وسعت الشریعہ اور انسانی اقدار کا پاس لازم ہے۔ سیکولرزم کی اصطلاح بھی اسی کا ٹوٹا ہوا حصہ ہے۔ تاریخی اعتبار سے بھی ہندوستان میں سیکولرزم کوئی نئی بات نہیں۔ جتنے حملے اور یہاں آئے وہ سب یہیں بودہ باش اختیار کرتے گئے۔ قدیم ہند کے عظیم حکمران جیسے انوک، کنتشک، پرشور وغیرہ نے دیگر مذاہب کے ماننے والوں کے ساتھ سیکولرزم اور مذہبی رواداری کا رویہ اپنایا۔ مولانا آزاد اکثر یہ شعر پڑھتے تھے :

ہم موصد میں ہمارا کمیش ہے ترکب رسوم
ملتیں جب مٹ اجڑائے ایساں ہو گئیں

مولانا آزاد نے ۱۹۱۳ء ہی میں اعلان کر دیا تھا :

”اگر بادلوں سے اتر کر ایک فرشتہ قطب مینار کی چوٹی پر کھڑا ہو کر یہ کہے کہ ہندوستان آزاد ہو سکتا ہے لیکن اس کی قیمت عظیمہ قومیت ہوگی تو میں ہرگز ایسی آزادی پسند نہ کروں گا کیوں کہ اس سے انسانیت کو زبردست نقصان پہنچے گا۔“^{۲۰}

۱۹۱۴ء میں بحیثیت صدر رام گڑھ کانگریس کے تاریخی اجلاس میں مولانا آزاد نے اپنی تقریر میں اعلان کیا : ”اُن تمام احساسات کے ساتھ مجھ میں ایک زبردست احساس یہ بھی موجود ہے جو میری زندگی کے تجربوں نے پیدا کیا ہے اور جس میں اسلام مانع نہیں آسکتا اور جس پر مجھے ناز ہے اور وہ یہ ہے کہ میں ہندوستان میں ہوں اور یہ کہ میں ایک ایسی قومیت سے تعلق رکھتا ہوں جس کو تقسیم نہیں کیا جاسکتا اور جو مشترک ہندوستانی تہذیب پر مبنی ہے۔“ انھوں نے مزید کہا کہ ہندو اور مسلم کلچر کے آپسی ربط و ضبط سے یہ کلچر پیدا ہوا ہے۔ گیارہ سو سال تک باہمی ربط و ضبط اور مشترک تاریخ نے ہندوستان کے کلچر کو مشترک سرمائے سے مالا مال کیا ہے۔ باہمی کاڑھے، باہمی

زبان، باہمی ادب، کلچر اور فنی، ہمارا پہنچاؤ، ہمارے رہیں ہیں کے طریقے، ہماری دیکھیں اور سناؤ زندگی کی ناقابل فراموش یادیں، ہر چیز بد ہدی آپس کی کششوں کی سر نظر آتی ہے۔ یہ بات ہماری باہمی میراث اور مشترکہ قومیت کی میراث ہے اور ہم اس میراث کو بھڑکے اس دور میں نہیں جانا چاہیں گے جب یہ باہمی زندگی شروع نہیں ہوئی تھی۔ پھر بھی اگر کچھ بد سے ہندو جہاں چار سال پہلے کے کلچر کو واپس لانا چاہتے ہیں اور اس پرانے دور میں جانا چاہتے ہیں تو وہ محض خوابوں کی دنیا میں ہیں اور ان کی خام خیال ہے۔ اسی طرح اگر کچھ مسلم جہاں اس تہذیب اور کلچر کی دہائی دے کر ایک ہزار سال کے زمانے میں جانا چاہتے ہیں جب وہ سنٹرل ایشیا اور ابراہیم سے آتے تھے تو وہ بھی خام خیال کا شکار ہیں۔ اس لیے جتنی جلدی وہ خوابِ غفلت سے جاگ جائیں اُن کے لیے بہتر ہے۔ اسی طرح مسلمانوں کی وطنیت کو پرکھنے کے لیے جو ایک عام سوال کیا جاتا ہے کہ پہلا وہ مسلم ہیں یا ہندوستانی؟ مولانا آزاد اس سوال کو ایک نفاذ اور بے سنی سوال بتاتے ہیں، وہ اس کا جواب اس طرح دیتے ہیں، مجھے اپنے ہندوستانی ہونے پر ناز ہے اور میں اپنی اس نوکھی میاٹ کے لیے لاری ہوں اور میرے بغیر یہ شان دار ڈھانچہ نامکمل ہے۔ ۱۱

مولانا آزاد کا قومی تحریک میں مخصوص حصہ

تحریکِ خلافت کے دور میں مولانا آزاد نے سیکولرزم کی بنیاد پر نیشنلزم کا اصول اپنایا تھا۔ خلافتِ تحریک کے اختتام کے بعد انھوں نے نیشنلزم اور سیکولرزم کی پالیسی اختیار کی۔ اتفاق سے یہی وہ دور تھا جب ہاتما گاندھی نے کانگریس تحریک کی باگ ڈور اپنے ہاتھ میں سنبھالی تھی۔ ۱۹۲۲ء میں پوری چوراکے واقعے کے بعد جب ہاتما گاندھی نے ہم تعاون کی تحریک واپس لے لی تو مولانا آزاد اپنی ناراضگی، چھپا سکے۔ مولانا آزاد کے ایثار پر علماء نے ہم تشدد اور ہم تعاون کی تحریک کے حق میں ترقی دیا تھا اور محض اس لیے کہ ہاتما گاندھی نے تحریک واپس لے لی تھی۔ علماء بھی اپنے قدم واپس اٹھالیں ناممکن تھا۔ اس بات سے ناراض ہو کر متعدد مسلم رہنماؤں نے کانگریس سے قطع تعلق کر لیا تھا۔ پنڈت جواہر لال نہرو بھی اس کو زبردست غلطی سمجھتے تھے۔ مگر مولانا آزاد مستقل مزاجی کے ساتھ کانگریس میں شامل رہے۔ ظاہر ہے مسلمان مولانا کے اس موقف سے ناخوش تھے۔ ۱۲

۱۸۲۳ء میں کانگریس کے صدر کی حیثیت سے انھوں نے پروکسٹر اور نوچمبر کے درمیان ایک مباحثہ کا بدلہ ادا کیا، کانگریس اور سراج پارٹی میں بکھڑا کر آیا۔ اس طرح کانگریس کو تقسیم ہونے سے بچا لیا۔ سراج پارٹی کے لیڈروں کو نوٹسوں میں جانے کی اجازت مل گئی۔^{۳۳}

۱۸۲۲ء کے بعد کانگریس جی کی ترقی حراہی کی وجہ سے کانگریس میں رحمت پسندانہ عناصر کو قیوت حاصل ہونے لگی تھی۔ اس کی وجہ سے مسلمان کانگریس سے بدلہ ہو رہے تھے۔ نہرو رپورٹ پر بھی مسلمانوں کو سخت اعتراض تھا کہوں کہ اس میں انتخاب طہرگی کے بجائے غلو انتخاب کی سفارش کی گئی تھی۔ اس طرح ۱۸۱۶ء کے بکھڑنے کی اسپرٹ کو بھی لاری ضرب لگی تھی۔ کئی لیڈروں نے بکھڑنے کی کوشش کی مگر تمام کوششیں نامام ہوئیں۔ حتیٰ کہ محمد علی جناح بھی میدان میں کود پڑے۔ ۱۸۲۸ء میں دہلی میں تمام جماعتوں کی کانفرنس ہوئی۔ محمد علی جناح نے غلو انتخاب کو تسلیم کر لیا مگر یہ شرط رکھی کہ صوبائی اور مرکزی کونسلوں میں مسلمانوں کی نمائندگی طے کر دی جائے۔ مولانا محمد علی کا خیال تھا کہ حالانکہ انتخاب طہرگی اس مسئلے کا کوئی بہت اچھا حل نہیں ہے لیکن اس کو ایک کمتر برائی کے طور پر اس وقت تک اپنانا ضروری ہے تاوقتیکہ ہندو مسلمان آپس میں اتفاق سے رہنا نہ سیکھ جائیں۔ مولانا آزاد کو بھی مسلمانوں کے حقوق کی نگرانی تھی مگر ان کے نزدیک حصول آزادی اور مسلمانوں میں آپسی اتفاق اور اتحاد دیگر چیزوں سے زیادہ اہم تھا۔

آخر کار یہ ایک ایسا موڑ ثابت ہوا جب خاطر خواہ حل نہ نکلنے کی صورت میں ہندو مسلمانوں میں آپس میں فرقہ وارانہ فسادات بھی شروع ہو گئے۔ حالات برے بدر ہو گئے۔ مولانا آزاد نے اپنے ہم خیال لوگوں کو کھایا کہ وہ غلو انتخاب کو ان کے اپنی بہادری کا ثبوت دیں۔ اقلیت کے احساں سے نکل کر باہر آئیں۔ انھوں نے کہا کہ حالانکہ وہ گنتی میں کم ہیں مگر اجمیت میں وہ کسی سے کم نہیں ہیں۔ ان کو اپنی گنتی کے بجائے اپنی خوبیوں پر بھروسہ ہونا چاہیے۔ لیکن مولانا آزاد کی یہ نصیحت راسخاں لگئی اور ہندو مسلمانوں میں اختلافات بڑھتے گئے۔

۱۸۲۹ء میں مولانا آزاد نے نیشنلسٹ مسلمانوں کی ایک جماعت بھی قائم کی جس کے وہ خود

مقرر ہوئے۔ ٹی۔ اے۔ خیروانی اس کے سکریٹری تھے اور ڈاکٹر انصاری اس کے ٹریژر مقرر ہوئے تھے۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد کانگریس سے تعاون کرے اور ملک

پسند مسلم لیگ سے باطل دور رہے۔ مساکو کہ یہ جماعت کوئی کاروائی نہیں انجام دے سکی لیکن اس سے صاف پتہ چل گیا کہ مسلمان ایک بار پھر دو گروہوں میں تقسیم ہو گئے۔ اسی زمانے میں مولانا آزاد کے ایماء پر پنجاب میں احرار الاسلام جماعت کا بھی قیام ہوا جو کانگریس کی پالیسی کی حمایت کرتی تھی۔ مہاتما گاندھی نے جب ۱۹۳۰ء میں بول نا فرمانی کی تحریک شروع کی تو مولانا آزاد اور ان کے تمام ساتھی تحریک میں شامل ہوئے۔ اس طرح مولانا آزاد نے مسلم قوم کو اس اسلام سے چھین کر انھوں نے مہاتما گاندھی کی تحریک سے عدم تعاون کیا۔

مولانا آزاد کی مستقل مزاجی، اولوالعمری اور صاف کردار نے کانگریس کے رہنماؤں کو بالخصوص مہاتما گاندھی کو اتنا متاثر کیا کہ کم عمری کے باوجود انھیں بڑے رہنماؤں میں شمار کیا جانے لگا تھا۔ جب بھی کبھی مسلمانوں سے متعلق کوئی مسئلہ پیدا ہوتا تھا تو مولانا آزاد ہی کی رائے لی جاتی تھی۔ قومی تحریک کے آخری دور میں جو ایک نازک دور بھی تھا۔ مولانا آزاد کو ۱۹۴۰ء میں کانگریس کا صدر مقرر کیا گیا۔ وہ اسی عہدے پر تقریباً سات سال یعنی ۱۹۴۶ء تک برقرار رہے جب مہاتما گاندھی ۱۹۴۷ء میں 'ہندوستان چھوڑو' تحریک شروع کی تو اختلافات کے باوجود مولانا آزاد اس تحریک میں پرجوش طریقے سے شامل ہوئے۔ بقول مولانا آزاد طویل عرصے کی رہنمائی کے بعد مہاتما گاندھی کو قومی تحریک میں سب سے عظیم مرتبہ حاصل ہو چکا تھا اور قومی تحریک برابر ان کے اصولوں کی پابند رہی۔ ان سے اختلاف رائے مشکل تھا۔ نہرو اور سردار پٹیل کے علاوہ کسی اور لیڈر کا ان پر کوئی اثر نہیں ہوتا تھا باقی لیڈروں کی اپنی کوئی رائے نہیں تھی۔ وہ سب لوگ یہ سمجھتے تھے کہ مہاتما گاندھی کوئی ایسا جادو کر رہے ہیں جس سے آزادی مل جائے گی۔ اس وجہ سے مولانا آزاد کی رائے کو بھی بہت اہمیت نہیں دی جاتی تھی۔ ادھر پنڈت جواہر لال نہرو نے بھی مولانا آزاد کی رائے پر کبھی عمل نہیں کیا۔ ۱۹۳۷ء کے الیکشن کے بعد جب مولانا آزاد نے وزارت میں مسلمانوں کو نمائندگی ان کی آبادی کی نسبت سے زیادہ دینے کا مشورہ دیا جس سے وہ مسلمانوں کا بھروسہ جیت سکتے تھے تو پنڈت جی نے ان کا مشورہ نہیں مانا۔ انھوں نے جمہوری اصول کے تحت مسلمانوں کو حکومت میں آبادی کی نسبت سے شامل کیا۔ اسی طرح مولانا آزاد ۱۹۴۶ء کی جمہوری حکومت میں سردار پٹیل کو بوم منسٹری کے بجائے وزارت خزانہ لینے کا مشورہ دیا مگر انہوں نے ان کی بات نہیں مانی۔ نتیجے کے طور پر ریجنٹ کے مسئلے پر کانگریس اور مسلم لیگ میں شدید

اختلافات پیدا ہوئے اور اسی بددلی جاعنوں کے درمیان مزید تلخ پیدا ہو گئی۔^{۱۸}

مولانا آزاد کی بنیاد مسلحانہ کی تہذیب کو بہترین حل مانتے تھے جو ان کی اپنی تہذیب سے متاثر تھیں۔ اسی تہذیب کے تحت وفاق حکومت کے قیام سے صوبوں کو خود مختاری حاصل ہو رہی تھی۔ لیکن دتو کا ٹھکریس اور یہی مسلم لیگ نے اس اسکیم کو قبول کیا۔ مولانا آزاد کے قبول شدت نہرو کے ایک غیر مسلم اور غیر مافوقہ بیان سے مسلم لیگ کے رہنماؤں کے دل میں شک پیدا ہو گیا جب انھوں نے یہ واضح کیا کہ دستور ساز اسمبلی میں صرف جمہوری اصولوں کے تحت فیصلے کیے جائیں گے اس کا مطلب یہ لیا گیا کہ تمام فیصلے اکثریت کے مفاد کو مد نظر رکھ کر کیے جائیں گے اور اقلیت کے مفاد بے سنی ہو کر رہ جائیں گے۔^{۱۹}

مولانا آزاد مسلم لیگ کے مطالبہ تقسیم ہند کو اس نظریے سے دیکھتے تھے کہ یہ ہندوستان کے دینی حق کے خلاف بطور ایک آلے کے استعمال کیا جا رہا ہے۔ انھوں نے کانگریس کا موقف ان الفاظ میں اخی کیا کہ ہندوستان کا جو دستور اس کی آئندہ بنایا جائے اس میں اقلیتوں کے حقوق اور مفاد کی پوری ضمانت ہونی چاہیے اور یہ کہ اقلیتوں کے حقوق اور مفاد کے لیے کن کن تحفظات کی ضرورت ہے اس کے لیے بیج خود اقلیتیں ہیں ذکر اکثریت۔ اس لیے تحفظات کا فیصلہ ان کی رضا مندی سے کرنا چاہیے ذکر اکثریت رائے سے۔^{۲۰}

کپ لینڈ کے قبول دستور سازی کے پہلے ہی قدم سے بد چل گیا کہ مسلم لیگ اور کانگریس نے کچھ کسی طرح کا گھوڑہ نام لگن ہے۔ اور یہ کہ اس میں اکثریت ہی کو فوٹیت حاصل ہوگی۔ علاوہ ازیں کانگریس کی اپنی لکھان کانگریس کے سپر بریڈیٹ کے احکام ماننے کے لیے مجبور تھی جو کہ جماعت کے چار آنے کے ممبر بھی نہیں تھے۔^{۲۱}

اس کے باوجود تقسیم ہند سے پہلے ۱۵ اپریل ۱۹۴۶ء کو مولانا آزاد نے مسلمانوں کو تنبیہ کی تھی اور ان تمام خطرات اور مسائل سے باخبر کر دیا تھا جو مسلمانوں کو پاکستان کے قیام کے بعد درپیش ہو سکتے تھے اور جو حقیقت میں ہوئے۔ مولانا آزاد نے کہا تھا کہ پاکستان بالخصوص مسلمانوں کے لیے نقصان دہ ہے۔ یہ دراصل مسائل زیادہ پیدا کرتا ہے بمقابلہ حل کے۔ یہ اس بات کا اعتراف ہے کہ مسلمان ہندوستان میں اپنا مقام برقرار نہیں رکھ سکے اور وہ اس پر قانع ہیں کہ ایک کون

جو ان کے لیے مخصوص کر دیا گیا ہے اس میں سمٹ جائیں۔ پاکستان کے قیام کے بعد بھی ہندوئیں میں تیس کروڑ مسلمان پھر بھی باقی رہیں گے جو ملک میں چھوٹی چھوٹی اقلیتوں میں منقسم ہو جائیں گے۔ آج کے حسابے میں ہندو اکثریتی صوبوں میں زیادہ کمزور ہو جائیں گے۔ آزادانہ مزید تصور ایک مسلمانوں کو ایک صوبے یا انکشاف ہو گا کہ وہ اس ملک میں بیرونی اور غیر ملکی ہو گئے ہیں۔ منشی، ٹیلیسٹ اور معاشی نقطہ نظر سے بکھر گئے ہیں۔ دو دیا تھیں ایک دوسرے کے باہمی اتحاد کا کرتی ہوئی ایک دوسرے کی اقلیتوں کے مسائل کا کوئی حل فراہم نہیں کرتیں۔ پنجاب پاکستان کی تیز تر مسلمانوں کے کسی مسئلے کا حل نہیں ہے۔ مولانا آزاد کی پیشین گوئی حوت ہوتی ہے نہایت ہوئی۔ آخر کار پاکستان وجود میں آ گیا۔ سب سے پہلے سردار پٹیل نے لاؤٹ بینٹ کی ہندوستان کی تقسیم اور پاکستان کے قیام کی تجویز کو قبول کیا۔ اس کے بعد پنڈت جواہر لال نہرو نے بھی اس تجویز کو تسلیم کر لیا۔ مولانا آزاد کو امید تھی کہ کم از کم جہاتا گا مذہبی اس تجویز کو ہر گز نہیں مانیں گے کیوں کہ وہ کہہ چکے تھے کہ پاکستان ان کی کوشش پر بنے گا۔ مگر افسوس کہ سردار پٹیل اور نہرو نے جہاتا گا مذہبی کو بھی راضی کر لیا۔ مولانا آزاد اپنی کتاب انڈیا ویس فرلیم میں رقمطراز ہیں کہ سردار پٹیل، پنڈت نہرو اور جہاتا گا مذہبی کی لاؤٹ بینٹ کے ساتھ ایک میٹنگ ہوئی۔ اس میٹنگ میں دیا گیا اور کیوں دیا گیا اس پوری کارروائی سے انہیں بے خبر رکھا گیا۔ اس میٹنگ کے بعد جہاتا گا مذہبی نے بھی ہندوستان کی تقسیم کی تجویز کو مان لیا تھا۔

ظاہر ہے اس پوری کارروائی سے نہ صرف مولانا آزاد کی دل شکنی ہوئی بلکہ وہ کانگریس سے بے حد بد دل ہو گئے تھے۔ مولانا کی زندگی میں یہ ایک اور نازک موڑ آیا تھا جب وہ کانگریس کے رہنماؤں سے ناراض ہو کر کانگریس سے علیحدگی اختیار کر سکتے تھے۔ مگر مولانا آزاد کی دلداری اور دور اندیشی دیکھیے کہ انہوں نے اس کڑے گھونٹ کو بھی خاموشی سے طع سے بچے آدیا۔ مولانا آزاد واحد رہنا تھے جو آخر تک تقسیم کے خلاف رہے کیوں کہ ہندوستان کی تقسیم ان کے نزدیک غیر فطری تھی۔ بقول ان کے پاکستان کی اصطلاح ذات خود اسلام کے اصولوں کے خلاف تھی۔ پاکستان کا قیام ایک قریب تھا کیوں کہ کم سب کے بزرگ مشترک تھے۔ اس طرح مولانا آزاد کا متعہ قومیت اور مشترکہ کھڑی میراث کو برقرار رکھنے کا خواب پاش پاش ہو گیا۔ مگر اس کے باوجود انہوں نے کانگریس سے علیحدگی اختیار نہیں کی اور وہ تقسیم شدہ ہندوستان میں بھی مشترکہ کھڑی پر وہان پڑھانے

کے حامی رہے۔ انھوں نے ہندوستان میں رہنے والے مسلمانوں کو نصیحت کی کہ وہ اپنا ملک چھوڑ کر پاکستان نہ جائیں اور اپنے وطن ہی میں رہ کر جدوجہد کر کے اپنی زندگی کو خوش حال بنائیں۔

مولانا آزاد کے سرکاری مرزا سودھیک کے بیان نے مطابق مولانا صاحب کہتے تھے کہ ایک وقت وہ آتا ہے کہ جب حالات لہڈ کے قابو سے بھی باہر ہو جاتے ہیں۔ ایک وقت ایسا آتا ہے کہ لہڈ نہیں پیدا کرنے کے لیے کوئی لہڈ اپنی تحریر و تقریر سے کام لیا کرتا ہے خود اس لہڈ کے قابو سے باہر ہو جاتی ہیں۔ یہی عالم تقسیم ملک سے پہلے کا تھا کہ حالات دونوں طرف لہڈوں کے قابو سے باہر ہو چکے تھے اور تقسیم ناگزیر ہو چکی تھی۔ اس میں چاہنے نہ چاہنے کا سوال باقی نہ رہا تھا یہی وجہ تھی کہ ان حالات میں اور لہروں میں ہمارا ملک بھی مہ گیا، پشت جی اور گاندھی جی بھی بہ گئے اور جناح صاحب بھی بہ گئے۔^{۳۱}

مولانا آزاد کا تاریخ میں مرتبہ

مولانا آزاد اکثر اپنی تقریروں میں پیشین گوئیاں کرتے تھے اور ان لوگوں کا منہ کھولتے تھے جو ان کی پیشین گوئیوں کو نظر انداز کرتے تھے۔ ان کی تقریر کا ایک غور و ملاحظہ کیجیے جو انھوں نے جامع مسجد پر ۱۹۴۷ء میں کی تھی۔

”تھیں یاد ہے میں نے نہیں بتایا تھا تم نے میری زبان کاٹ دی۔ میں نے ظلم اٹھایا تم نے میرے اٹھ ظلم کر دیے۔ میں نے چلنا چاہا تم نے میرے پاؤں کاٹ دیے۔ میں نے کروٹ لینا چاہا تم نے میری کمر توڑ دی۔“^{۳۲}

وہ اپنے آپ کو ہندوستانی مسلمانوں کا امام مانتے تھے۔ ۱۹۲۰ء میں انھوں نے امام الہند کے نام سے ایک جماعت قائم کی تھی۔ مولانا کے پیرو آج بھی انھیں امام الہند مانتے ہیں۔^{۳۳} کسی انسان کی عظمت اور تاریخ میں اس کے مرتبے کا تعین اس کی کامیابیوں اور ناکامیوں کی بنیاد پر نہیں کیا جاسکتا۔ تاریخ چونکہ انسان کی تمام حرکات نفسانی اور جسمانی کا آئینہ ہے، اس لیے کسی بھی انسان

کی اچھائیاں اور بُرائیاں بھی نہیں رہ سکتیں۔ تاریخ انسان کی بیرونی شخصیت اور اندرونی کردار دونوں کا ہی عکس دنیا کے سامنے پیش کرتی ہے۔ غلط فہم کیا جائے تو مہاتما گاندھی کو جہاں ایک طرف عالمگیر نہرت حاصل ہوئی تو دوسری طرف مرنے والے ان کی ناکامیوں پر انگشت نمائی کرنے اور تنقید کرنے میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھی ہے۔ پنڈت جواہر لال نہرو کے بارے میں بھی یہی کہا جاسکتا ہے اور مولانا آزاد کے ساتھ بھی یہی ہوا ہے۔ ایک تو مسلم قوم نے انھیں اپنا رہنما نہیں مانا اور کانگریس نے انھیں محض ایک سماعت کار یا ناظمی کے طور پر استعمال کیا۔ ملک کی تعمیر کے ضمن میں جو اہم فیصلے گئے ان میں انھیں شامل نہیں کیا گیا۔ ان کے مشوروں کو ایک مذہب کی بڑیکھ کر نظر انداز کیا گیا۔ مسلمانوں کے حقوق کے تحفظ کے ضمن میں ان کی اصلاح پر توجہ نہیں دی گئی۔ وہ ملک کی تقسیم کے خلاف تھے مگر اس کو بھی زور دے سکے۔ جندو مسلم اتحاد کی انھوں نے قیامی دی مگر کسی قوم نے ان کا کہنا نہیں مانا، متحدہ قومیت اور مشترکہ تہذیب کی میراث کو برقرار رکھنے کے لاکھ تین کیے مگر ان کے اس تصور کو بھی داغ لگا دیا گیا۔ مولانا آزاد کی تعریف کی جاتی ہے کہ انھوں نے جو سیکولرزم اوریشنلزم کا راستہ اپنے لیے متعین کیا تھا، اس پر وہ بڑی مستقل مزاجی اور اولوالعزمی کے ساتھ کافر رہے۔ مگر ساتھ ساتھ ان کے سیاسی کردار پر انگشت نمائی بھی کی جاتی رہی ہے کہ حالانکہ وہ کانگریس کے صوبہ اول کے رہنماؤں میں شمار کیے جاتے تھے مگر وہ کانگریس کی ہائی کمان کو کبھی متاثر نہ کر سکے۔ گاندھی جی کے دست راست اور پنڈت نہرو کے قریبی دوست ہونے کے باوجود مولانا کو خاص خاص معاملوں میں نظر انداز کیا گیا۔ مولانا آزاد کی آنکھوں کے سامنے یہ سب کچھ ہوتا رہا مگر انھوں نے کبھی سخت موقت اختیار نہیں کیا۔ ممکن ہے اگر وہ ایسا کرتے تو کسی گتھی کو سلجھوا پاتے اور یہ بھی ممکن تھا کہ انھیں موقع شناسوں سے کنارہ کشی اختیار کرنی پڑ جاتی۔ اگر ایسا ہوتا تو مولانا آزاد کی عظمت عوام کی نظر میں دو بالا ہو جاتی۔ مولانا آزاد کے بارے میں مورخ اے۔ جے۔ راجپوت کے اس بیان میں کافی صداقت پائی جاتی ہے کہ "مولانا آزاد ایک اول درجے کے سیاست دان تھے۔ وہ جو محسوس کرتے تھے بے دھڑک کہہ دیتے تھے۔ مگر ان میں موجودہ زمانے کے سیاست دانوں کی طرح مصلحت انگیزی نہیں تھی۔" ۲۴

اس میں کوئی شک نہیں کہ مولانا آزاد کی طبیعت کا میلان سیاست میں نہیں تھا وہ

ہندو کی طرح ہر ایک وسیع النظر اور وسیع القلب عالم دین تھے اور اگر وہ اپنی پوری زندگی مسلمانوں کی مذہبی اصلاح پر مصروف کرتے تو یہ اپنے آپ میں ایک بڑا کام تھا۔ اور اس طرح وہ ایک مذہبی سطح کا جمیعت ہے بلند مقام حاصل کر سکتے تھے لیکن اس وقت کے تقاضوں نے انہیں سیاست میں دیکھنے لینے پر مجبور کر دیا۔ غالباً قومی تحریک کے اس دور میں یہ ناگزیر تھا اور کوئی سیاست سے کتنا بھی دامن بھائے گریز ممکن نہیں تھا۔ مولانا آزاد خود فرماتے ہیں :

”میں نے سیاسی زندگی کے ہنگاموں کو نہیں دھوڑا تھا، سیاسی زندگی کے ہنگاموں نے مجھے دھوڑنا سکھا دیا۔“^{۳۵}

مولانا آزاد کے مرتبہ کائناتیں کرنے کے لیے ہمیں یہ دیکھنا ہو گا کہ ان کی زندگی کے کیا مقاصد تھے۔ ان میں کس حد تک دائمیت تھی۔ میرے خیال میں مولانا آزاد نے اپنی زندگی کے جو بھی مقاصد نہیں کیے تھے وہ سب کے سب نیک تھے اور ان میں کافی حد تک انہیں کایا بی ملی تھی لیکن انہوں نے نہ اہم نہ مال اٹھائے نہ صرف موجودہ حالات میں بلکہ آئندہ کے لیے بھی اتنے ہی بریل اور اہم ہیں جتنے پہلے تھے۔ مثلاً مسلمانوں کو اگر عالمی پیمانے پر دیگر قوموں کے درمیان باوقار زندگی گزارنی ہے اور ان کے آگے سرنگوں نہیں ہونا ہے تو مسلمانوں کی ایک عالمی تنظیم کی ہمیشہ ضرورت رہے گی جو مولانا کے مقاصد میں سے ایک تھا۔ پاکستان کا قیام مولانا آزاد نے غیر فطری اور مسلمانوں کے لیے نقصان دہ سمجھا تھا جس کو اس وقت تو نظر انداز کر دیا گیا مگر اب حقیقت کا دھیرے دھیرے احساس ہو رہا ہے اور اس کے سنگین نتائج آج ہم سب کو بھگتتے پڑ رہے ہیں۔ ہندو مسلم اتحاد کو مولانا آزادی سے زیادہ اہم سمجھتے تھے کیوں کہ یہ ہماری روزمرہ زندگی سے قطع رکھتا ہے۔ اس لیے اس کی اہمیت آج بھی اتنی ہی ہے اور آئندہ بھی رہے گی۔ اگر ہمیں ایک مضبوط قوم بن کر رہنا ہے۔ اسی طرح ہندوستان کی مشترکہ تہذیب کو برقرار رکھنا پہلے بھی اہم تھا اور آج بھی ہے۔ آزادی کے حصول کے بعد مولانا آزاد کو حکومت میں وزیر تسلیم کا منصب دیا گیا۔ مولانا نے اس اہم ذمے داری کو بڑی خوبی سے نبھایا اور اس کے ذریعے اپنے مقاصد کی تکمیل کی کوشش جاری رکھی۔ تعلیمی اداروں میں اصلاحات کیں۔ زوال آلودہ اور بیمار اداروں میں نئی روح پھونکی۔ ہندوستانی کلچر اور سائنس کے فروغ کے لیے نئے ادارے قائم کیے۔

ساجی اصلاح اور تعمیر کا کام بڑا ممبر آنا اور دیر طلب ہوتا ہے۔ یہ ایک مسلسل ضمنی کام ہے۔ کہتا ہے جس کا حصول کسی ایک فرد کی زندگی میں ممکن نہیں بلکہ اس کو جاری رکھنے کی ذمہ داری آنے والی نسلوں پر بھی ہوتی ہے۔ مولانا آزاد ہندوستان میں فتنہ قوموں کے مابین بہتر بی ربط ضبط برقرار رکھنے کے مشن کے سنگ میل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ پچھلے ہی انھوں نے زندگی بھر ایک مصالحت کا رپا شامی کا رول ادا کیا جو مگر اس رول میں یہ راز بھی مضمر ہے کہ محض رہنمائی نہیں بلکہ رہنماؤں کے رہنا تھے۔ آج بھی اُن کی دور اندیشی 'دور بینی' وسیع النظری اور وسیع قلبی سے سمور آواز کا نوں میں بازگشت کرتی ہے اور آج بھی بالخصوص مسلمانوں اور بالعموم ہندوستانیوں کی کردار سازی، ترقی اور خوش حالی کے لیے اتنی ہی اہم اور ضروری ہے جتنی پہلے تھی۔ ہندوت جواہر لال نہرو کے حسب ذیل خراج عقیدت میں مولانا آزاد کے کردار کی بعض خصوصیات کی تائید ہائی جاتی ہے۔

”کانگریس کی تجاویز و اہم کی ترش خراش اور وضع قطع میں مولانا آزاد کا زبردست ہاتھ ہمیشہ مدد و ن کار رہا ہے۔۔۔۔۔ آپ ہائے لیے اور ملک و قوم کے لیے قوتوں کا ایک غم پہاڑ ہیں۔ قطع نظر اس کے کہ ہم نے آپ کی رائے سے اختلاف کیا یا اتفاق ہم ہمیشہ یہ ملحوظ خاطر رکھتے رہے کہ آپ کی رائے ایک ایسے آزمودہ کار اور صائب و مانع کی پیداوار ہوتی ہے جسے ہمیں وصال کے علم و فضل اور غیر معمولی دانش و فراست سے نوازا گیا ہو اور یہ ہمہ گیر قوتیں بہت کم ہستیوں کا حصہ ہوتی ہیں۔“

انصار ہروانی اپنی کتاب کانگریس لوگ اندھی میں مولانا آزاد کی شخصیت کی بڑی خوبصورتی سے عکاسی کرتے ہیں :

”مولانا آزاد ایک جید عالم، بے باک صفائی اور بلند پایہ سیاست دان تھے اور اس سے بڑھ کر وہ ایک عظیم انسان تھے۔ اسلام کی تاریخ میں اُن کا نام بیسویں صدی کے مخصوص مصلحین میں اتنا ترک کے ساتھ سنبھری الفاظ میں لکھا جائے گا۔ وہ جدید عہد کے بڑے معاندوں

میں سے ایک تھے۔ آنے والی نسلیں بالخصوص ان کے سیکر زعمیت
سے ناثر ہوئے بغیر نہ سکیں گی: ”

حواشی

- ۱۔ جد مرزا علی علی آبادی، آزاد کی کہانی خود آزاد کی زبانی، دہلی، ۱۹۵۰ء، صفحات ۲۵۲-۲۸۱
- ۲۔ مزید دیکھیے، آصف علی، حوالہ سابق
- ۳۔ انڈیا ونس فرڈیم، حوالہ سابق، صفحہ ۳، مزید دیکھیے علی آبادی، حوالہ سابق، صفحات ۲۵۲-۲۸۱
- ۴۔ ملک زان منظور احمد، مولانا آزاد، ٹکروں..... صفحات ۴۵-۹۱، ۱۱۰-۱۱۱، مزید دیکھیے، اولاد احمدی، حوالہ سابق، صفحہ ۸۵ اور خطا ملک
- ۵۔ مولانا ابوالکلام آزاد، غبار خاطر، صفحہ ۴۲
- ۶۔ مولانا آزاد، تذکرہ، مرتبہ، ملک رام، صفحات ۹-۱۰-۵۲۔ مزید دیکھیے شکر، حوالہ سابق، صفحہ ۱۶
- ۷۔ اے۔ بی۔ راجپوت، مولانا ابوالکلام آزاد، لاہور، ۱۹۴۶ء، صفحات ۳۴-۳۵، اور آصف علی، حوالہ سابق، صفحات ۴-۵ اور علی آبادی، حوالہ سابق، صفحات ۳۸۳-۳۸۴ اور دیکھیے انصار ہردائی، گاندھی ٹوگنڈھی، نئی دہلی، ۱۹۹۶ء، صفحہ ۱۱
- ۸۔ انڈیا ونس فرڈیم، حوالہ سابق، صفحہ ۸، مزید دیکھیے راجپوت، حوالہ سابق، صفحات ۲۶-۳۹ اور شہر حوالہ سابق، صفحہ ۷۸ اور مہادیو دیسائی، مولانا ابوالکلام آزاد، آگرہ، ۱۹۴۶ء، صفحات ۸۰-۹۳-۹۴
- ۹۔ منظور احمد، حوالہ سابق، صفحہ ۱۶۲، مزید دیکھیے انڈیا ونس فرڈیم، صفحہ ۸ اور مضامین البلاغ، مرتبہ، محمود الحسن صدیقی، دہلی، ۱۹۴۳ء، صفحہ ۱۲ اور راجپوت، حوالہ سابق، صفحات ۳۵-۳۶، ۳۶-۳۷، ۵۹-۶۰، ۶۱-۶۲ اور آصف علی، حوالہ سابق، صفحات ۴-۵ اور مہادیو دیسائی، حوالہ سابق، صفحہ ۸ اور شکر، حوالہ سابق، صفحہ ۱۱۶، البلال کی دو سال میں... ۲۶ (پچیس ہزار) کا پائل فروخت ہوئی تھیں۔
- ۱۰۔ مولانا ابوالکلام آزاد، قول فیصل، ص ۱۲، مزید دیکھیے منظور احمد، حوالہ سابق، صفحہ ۶۳
- ۱۱۔ ایضاً، مضامین البلاغ، حوالہ سابق، صفحات ۱۸۳-۱۸۸، مزید دیکھیے منظور احمد، حوالہ سابق، صفحات ۱۶۵-۱۶۶، ۶۰۲-۶۰۴ اور اے۔ بی۔ راجپوت، مولانا ابوالکلام آزاد، لاہور، ۱۹۴۶ء

صفحات ۱۸، ۳۸-۴۰

- ۱۰۔ ابوالکلام آزاد، تحریک آزادی، دہلی۔ ۱۹۶۰ء، ص ۵۰
- ۱۱۔ ایضاً، صفحہ ۷
- ۱۲۔ ابلاغ، حوالہ سابق، صفحات ۱۶۶-۱۶۸
- ۱۳۔ ایضاً، صفحات ۱۱۸-۱۱۹، ۱۶۷-۱۶۸، مزید دیکھیے منظور احمد، ۱۹۰، اور راجپوت، صفحہ ۱۱۶
- ۱۴۔ غبارِ خاطر، حوالہ سابق، صفحات ۶۴-۶۶، ۱۵۱، مزید دیکھیے انڈیا ونس فریڈم، حوالہ سابق، ص ۴۰۳
- اور ملیح آبادی، حوالہ سابق، صفحات ۲۸۱، ۴۵، ۴۱۶، ۴۲۲-۴۲۳
- ۱۵۔ ضیاء ملک، ابوالکلام، تیسری آن نیشنلزم، مرتبہ: آزاد، اسلام اور نیشنلزم
کانکر پکاشی، صفحہ ۶۲
- ۱۶۔ انڈیا ونس فریڈم، حوالہ سابق، صفحہ IX
- ۱۷۔ عالمِ تحریر، حوالہ سابق، صفحات ۴۳-۵۳، مزید دیکھیے ملک، حوالہ سابق
- ۱۸۔ ملیح آبادی، حوالہ سابق، صفحہ ۴۲۴
- ۱۹۔ محمد یونس، مولانا ابوالکلام آزاد کی سیاسی عظمت، فکر و نظر، حوالہ سابق، صفحہ ۹۶
- ۲۰۔ ایضاً، ص ۹۰
- ۲۱۔ راجپوت، حوالہ سابق، صفحہ ۱۶۵، مزید دیکھیے مضمون از ایس۔ اے۔ انصاری، مولانا آزاد
کوئسٹ آف نیشنل انیشیاتیو، مرتبہ: بی۔ این۔ چوڑا۔
- مولانا آزاد، ۱۹۴۰ء، میں کانگریس کے صدر منتخب ہوئے۔ اور رام گڑھ اجلاس میں پہلی تقریر کی، صفحات ۸۸-۹۳
- دیکھیے انصار ہمدانی، گاندھی ٹو گاندھی، گیان پبلیکیشن، نئی دہلی۔ ۱۹۹۶ء، صفحہ ۱۱۳
- ۲۲۔ راجپوت، حوالہ سابق، صفحات ۱۰۴-۱۰۸، ۱۱۵، مزید دیکھیے: دیسائی، حوالہ سابق، صفحات ۹۲-۹۳
- ۲۳۔ انڈیا ونس فریڈم، حوالہ سابق، صفحہ ۱۱، مزید ملاحظہ فرمائیے، دیسائی، حوالہ سابق، صفحات ۸۸-۸۹
- اور آصف علی، حوالہ سابق، صفحہ ۶
- ۲۴۔ مجیب اشرف، مولانا محمد علی، رسالہ جامعہ، جنوری ۱۹۸۹ء
- ۲۵۔ تحریک آزادی، حوالہ سابق، صفحہ ۱۴

مولانا آزاد کی انفرادیت

سید سراج الدین

مولانا آزاد ان بڑی شخصیتوں میں ایک ہیں جن کے ساتھ تاریخ نے انعام نہیں کیا۔ ان کی ساری زندگی ایک عہد ساز تاریخ کی زد میں رہی لیکن ان کی عظمت کو سمجھنے میں ان کے دور نے بڑی کوتاہی برقی۔ ان کی بہت ہی خاص اور گہری سلسلہ کے باوجود ان کے ہم عصروں میں ان سے بے گار سے رہے، خصوصاً اس زمانے میں جب مسلم لیگ کا عروج ہوا اور آزادی کی لڑائی اپنی آخری منزلوں پر پہنچنے لگی۔ کانگریس نے ان کو بڑا درجہ دیا اور گاندھی اور پنڈت نہرو جیسی امتیازوں نے ان کی بڑی عدد و منزلت کی لیکن جس طرح عام مسلمان مولانا سے دور رہے اسی طرح عام ہندو بھی ان کے قریب نہیں آ سکے جس کی وجہ غالباً مولانا کی میت پرست، ان کی وضع قطع اور لباس اور ان کا اہلوالہ خلیفہ لہجہ راجا، بالکل اسی طرح جس طرح گاندھی جی کی ہندو از وضع قطع نے مسلمان عوام کو ان کی قربت سے محروم رکھا۔ یہ واقعہ تاریخ کی جب ستم ظریفی ہے۔ مولانا آزاد کا عہد بڑی پیچیدگیوں کا عہد ہے اور ان پیچیدگیوں کی لپیٹ میں مولانا کی خود تراشیدہ جبری شخصیت پوری طرح نمودار نہیں ہو سکی۔ اس دور کی اتنی دلیں ہیں اور وہ اس طرح ایک دوسری سے کہیں ملتی کہیں ٹکراتی ہوئی آگے بڑھتی ہیں کہ کبھی ہماری ذہنی روش شک و تذبذب کا شکار ہو سکتی ہے۔ تاریخ کی ان گڑبڑ راہوں میں اگر مورخ کسی ایک راہ پر چل پڑتا ہے تو اس کے اخذ کردہ نتائج کسی دوسرے مورخ سے بہت مختلف ہو سکتے ہیں تقسیم کے واقعے ہی کو لیجیے اس کے بارے میں کتنی متضاد رائے دی گئی ہیں اور آج بھی دی جا رہی ہیں۔ مولانا آزاد کے بارے

میں بھی متلاش رہی ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ مولانا اپنی زندگی کے مختلف مرحلوں اور مختلف زمانوں میں اپنی فکر اور اپنا مزاج بدلتے نظر آتے ہیں۔ یہ بات ہر مطالعہ اور زمیں انسانی کی ایک لازمی صفت ہے۔ اپنی بھڑک کے باوجود آزاد کی فکر اور طبیعت میں ایک نیلوی استقامت ہے جو ان کی ذات کو وقار اور عظمت بخشتی ہے۔^۲

اسی ساری باتوں سے الگ اس مختصر سے مقالے میں یہ کوشش کی گئی ہے کہ ایک مخصوص انفرادیت اور ایک مخصوص انسان کا جائزہ لیا جائے جو مولانا کی طاقیت بھی ہے اور ان کے بعض مغز میں کے اقدار میں اقدار میں کا ایک رتبہ بھی فراہم کرتی ہے۔ ایک لحاظ سے دیکھیے تو ہر فرد کی ایک انفرادیت ہے جو اسے دوسروں سے الگ کرتی ہے لیکن اس انفرادیت کے بھی درجے ہیں جن سے اس کے رتبے کا فیصلہ ہوتا ہے۔ ہر انفرادیت کی گہرائی اور تہہ داری الگ واقع ہوتی ہے۔ یہاں ایک ایسی انفرادیت سے بحث ہے جو تاریخ ساز اور متحرک واقع ہوتی ہے۔ مولانا آزاد کا مہم ہے جب ہندوستان ایک سے ایک بڑھ کر ایک مغرور ہستیوں کا گہوارہ بنا ہوا تھا۔ غلامی ہی، نہ ہو، ملک جو کھلے، ٹیگور، سرسید، حالی، ایشی، اہر، آبلوی، طحطا، دیو بند وغیرہ اور کون کون۔ اس بہت ہی مغرور مجمع میں آزاد نے اپنی مضبوط اور توانا انفرادیت قائم کی اور مہمہ حاضر کی داستان میں اپنی طرز اور اپنا لہجہ لکھ رکھا، ایک ایسا نقش بنایا جس کی پیچیدگی اور گہرائی کو لوگوں نے ذرا کم ہی دیکھا ہے۔

اس مخصوص انفرادیت میں اول تو وہ تہہ دلری ہے جو آزاد کے تاریخی اور خاندانی ورثے میں پائی جاتی ہے۔ یہ ورثہ اپنی دست اور گہرائی دونوں اعتبار سے نادر ہے۔ آزاد نے خود اپنے خاندان ہی کے ذکر سے شروع کیا ہے۔ ان کا پہلا جلد اس کتاب میں اسی بارے میں ہے۔ لکھا ہے: "میرے خاندان میں تین مختلف خاندان جمع ہوئے ہیں اور تینوں خاندان ہندوستان و مجاز کے ممتاز بیت علم و فضل اور اصحاب اور تلامذہ دہلیت میں سے ہیں: مولانا کی والدہ شیخ محمد بن ظاہر دہلی، مفتی عزیز متورہ کی بھانجی تھیں۔ حلی اس لحاظ سے مولانا کی مادری زبان بھڑی۔ ہندوستان کے ہمسفر حلی میں حلی کے عالم کو کثرت سے ملتے ہیں لیکن ان میں شہید ہی کوئی ہجوا جس کی مادری زبان عربی ہو۔ زبان کے جدید (مثلاً اسٹرکچرلسٹ) مطالعے نے یہ بات واضح کر دی ہے کہ کچھ میں سیکھی ہوئی زبان کس طرح انسانی کے ذہن میں اپنی طرز اور رویں دوڑاتی ہے کہ لاشعوری طور پر اس کی فکر اور اشاؤں کی تشکیل میں حصہ لیتی ہے۔ آزاد کی جو ذہنی روش اور مخصوص طرز ہے اس میں ان کی محض حلی دہلی ہی نہیں بلکہ عربی شناسی بھی شامل ہے جو انھیں آغوش اور سے ملی اور

نامعلوم طور پر ان کے شعور و شعور میں سرایت کر گئی تھی۔ موج کوثر (مسنف شیخ محمد اکرام) میں مولانا آزاد کا یہ جملہ نقل ہوا ہے کہ ”عربی زبان نہ صرف مسلمانوں کی مذہبی زبان ہے بلکہ مسلمانوں کی جان و روح، منہر و کچھ کوعربی ہے۔“ ممکن ہے کہ مولانا کی یہ عربیت ان کی عام مقبولیت میں عامل ہوئی ہو۔ مجاہد غازی بھی جب ان کی طرز تحریر متعاقباً سادگی پر مائل ہے۔ انھوں نے دوست کے لیے ”عربی“ کا نام اناؤس فقط استعمال کیا ہے۔ ملک رام صاحب نے جہاں آزاد کے خطبہ از اسلوب کو سحر کا درجہ دیا ہے وہیں یہ بھی لکھا ہے: ”میں اپنی تحریروں میں قصداً ان کا (آزاد کا) تتبع کرنے لگا لیکن الحمد للہ میں جلد ہی اس سے آزاد ہو گیا۔“ ملک رام نے صحیح کہا ہے۔ اس خطبہ از عربی طرز کا اتباع اردو نثر کے لیے خطرناک ہو سکتا تھا۔ آزاد کے مزاج میں ایک طرف تو یہ عربیت ہے اور دوسری طرف ان کی دہلیت۔ مولانا کے پردادا شاہ محمد فضل جو مولانا کے قول کے مطابق ”علم و طریقت میں ممتاز تھے“ دہلی کے باشندے تھے۔ آزاد کے اجداد میں مولانا جلال الدین جن کے ذکر سے ”تذکرہ بھرا ہوا ہے وہ بھی دہلوی تھے۔ اس طرح آزاد کا جو ذہنی ورثہ ہے وہ ہندوستان سے ہرات (جہاں سے ان کے اجداد تشریف لائے تھے) اور دہلی سے مکہ اور مدینہ اور قاہرہ تک پھیلا ہوا ہے۔

مولانا کی مخصوص انفرادیت میں ان کی اما بھی شامل ہے۔ اس انانیت کی بہت سے لوگوں کو شکایت ہے اور بعض ذہنوں میں اس کے سبب آزاد کو قبول کرنے میں ایک تکلف سا لگتا ہے۔ آزاد نے غبار خاطر کے سرھیں خط میں انانیت اور انھیں کے الفاظ میں انانیتی ادبیات Egoistic literature سے بحث کی ہے۔ ابتدائے بحث ہی میں ان کا کہنا یہ ہے کہ ”ہم اپنے ذہنی آثار کو ہر چیز سے بچالے جاسکتے ہیں مگر خود اپنے آپ سے بچا نہیں سکتے۔ ہم کتنا ہی ضمیر غائب اور ضمیر غائب کے پردوں میں چھپ کر ملیں ضمیر تنگم کی ہر چھائیں پڑتی ہی رہے گی؟“ (صفحہ ۱۱۵) یہ بحث اپنے مالا مال حوالوں اور نفسیاتی کھوج کے اعتبار سے بڑی اڑکھی لگتی ہے۔ اس میں در حدیث و دیگران انھوں نے اپنی انانیت کا بھی دفاع کیا ہے چنانچہ انانیت کو انھوں نے ”نکری انفرادیت کا ایک قدقدی سر جو شس“ قرار دیا ہے۔ انانیتی ادب کی جو مثالیں مولانا نے دی ہیں وہ مشرق و مغرب کے ایسے وسیع جزائی اور لسانی ملا تے پر پھیلی ہوئی ہیں کہ پڑھنے والے کو حیرانی ہوتی ہے خصوصاً یہ سوچ کہ کجی متعدد شاعروں اور مصنفین کا ذکر انھوں نے کیا ہے اور جن اشعار کے حوالے دیے ہیں وہ محض حافظے کی مدد سے احمد نگر کے تیندھانے کے

جہز جنگ میں بیٹھے ہوئے دیے ہیں۔

ان باتوں سے الگ ایک اور پہلو سے آزاد کی اماں کو دکھایا جاسکتا ہے جس کا ذکر مذکورہ خط میں نہیں ملتا۔ یہ کہا جاسکتا ہے کہ آزاد کی امانیت محض انگریزی امانیت نہیں ہے بلکہ مسلمانوں کی ہر حصہ تہذیب اور مذہم و مصلحت کے اس نگران سے ابھری ہے جو ہندوستان، عرب و ایران، مصر و عراق و شام، ترکی و افغانستان تک پھیلا ہوا ہے اور جس میں خود آزاد کا خاندانی ورثہ علم و دانش بھی شامل ہے۔ ذکرہ میں اجداد کا ذکر کرتے ہوئے انھوں نے یہ اہم جملہ لکھا ہے کہ: ”بلاشبہ اسلاط کے ورثہ علم و حق پرستی کو دنیا کی ہر نعمت سے زیادہ عزیز رکھتا ہوں اور نہیں چاہتا کہ کبھی اس نئے سے میرا میرادماغ خالی ہو۔“ یہی نثر ہے جو آزاد کے انگریزی پیارے امانیت میں داخل ہے اور جو آزاد کی تصنیفات میں مذکور ہے تو بڑے سنے والے پر بھی پڑے لگتا ہے۔

ابوالکلام آزاد سر تپا سیاست میں فرق تھے اور ایک ایسے زمانے میں جب مسلمانوں کے بہت سے قائم اور عامۃ المسلمین مسلم لیگی سیاست کے ساتھ تھے آزاد نے اپنا راستہ الگ بنایا۔ نظریہ قومیت کو اس زمانے میں ”قوم پرستی“ کہا جاتا تھا اور اس کے ماننے والوں کو ”قوم پرست“ یہ ایسے الفاظ تھے جن میں ناپسندیدگی کا عنصر سرایت کر گیا تھا۔ آزاد کو بھی قوم پرستوں کی فہرت میں رکھ کر اکثر مسلمانوں نے ان سے من موڑ لیا۔ آج تک یہ عجیب طرح کا تصعب عام مسلمان ذہن میں باقی ہے۔ اس معاملے میں آزاد کی جرات اور ثابت قدمی تاریخ کا ایک اہم باب بنی واقعہ ہے۔ جواہر لعل اور گاندھی جی کی رفاقت اور کانگریس کی حمایت پر وہ جس طرح قائم رہے اس نے انھیں کسی قدر تنہا کر دیا۔ کانگریس کی طرزِ کار تو مسلمانوں میں اور لوگوں نے بھی کی بیشبلی جیسی شخصیت نے بھی کی، لیکن ایک تو بیشبلی سیاست کی راست زد میں نہیں تھے جس طرح آزاد تھے، دوسرے آزاد نے ہر دوسرے مسلمان مفکر و قائم کے برخلاف اپنی سیاست کا رشتہ اپنی اپنی مذہبیت سے جوڑا اور ایک ہندوستانی قومیت کا جواز قرآن و سنت سے حاصل کیا۔ اس تصور کی بنیاد آزاد نے ایک طرف اس معاہدے پر رکھی جو رسول اکرمؐ نے مدینہ میں قدم رکھنے کے بعد یہودیوں سے کیا۔ اس معاہدے میں ایک طرف مدینہ کے انصار اور مکے کے ہاجر تھے اور دوسری طرف یہودی اور ان کے حلف۔ معاہدے میں فرقہ بین کو امت یعنی قوم کہا گیا تھا۔ دوسری جہت مولانا کی یہ تھی کہ ”قرآن حکیم“ نے صراحتاً ان غیر مسلمین نے قطع تعلق کرنے کا حکم دیا ہے جو مسلمانوں کو ان کی بستیوں سے بے دخل کرنا چاہیں اور ان کا

کل دعویٰ کریں لیکن کئی اگر ہوا عمل نہیں کرتا ہے تو مسلمانوں کی دشمنی نہیں اور ایسی قوم سے صلہ کرنے سے قرآنی نہی نہیں نکلا جائے۔ ایک لانا سے دیکھئے مسلمان عقرب میں آزاد اس نادر ہے۔ مغربی کہ انھوں نے ہندوستان کی تہذیب و تمدن کی سب سے زیادہ ترقی کی طرف نہیں بلکہ ایک دینی جہاز کی طرح دیکھا اور وحدتِ ہوی کا تصور پیش کیا جس کو قبول کر کے ہندوستان کا مسخ و تحلیل مسلمان ایک بے نسب ہم آہنگی کی مست قوم اٹھا اٹھا اور ایک کثیر اللہیہ ملک میں قبائلیہ باہم کابیت پائدار اصول بن سکتا تھا۔ آج ہوا کی یہ بات پہلے سے بھی زیادہ اہم ہو سکتی ہے۔ لیکن عجیب بات یہ ہے کہ مولانا کے اس نظریے نے غلط فہمیاں پیدا کی ہیں۔ لگوں کو خیال ہوا کہ یہ کوئی ہندوستانی سائنس میں مسلمانوں کے کام ہونے کی بات ہے۔ اس بارے میں مولانا کا بہت واضح بیان ان کے ایک خط میں ہے جہاں وہ بالکل خود قی صاحب نے مولانا پر اپنی کتاب میں نقل کیا ہے۔ اس خط میں مولانا نے یہ لکھا تھا کہ ”اسلام کے تہذیب و تمدن کی شان و دروہائیں میرے ورثے میں آئی ہیں“ میں تیار نہیں کہ اس کا چھوٹے سے چھوٹے حصہ بھی ضائع ہونے والے ہیں۔ اسی کے ساتھ انھوں نے یہ کہا کہ ”میں ہندوستان کی ایک اور تعالیٰ تقسیم قریب کا خسر ہوں۔ ایک اہم خسر ہوں جس کے بغیر اس کی عظمت کا بیکل احوال ہوتا ہے۔“

علم کلام کی جو مخالفت آواز دے گی اس میں بھی ان کا انداز مغرورہا۔ کلام کی کوری کو انھوں نے منطق میں نہیں انسانی فہمیت میں ڈھونڈا۔ انھوں نے یہ ضرور کہا کہ شکلیں غلط قدیم کا مقابلہ میں ہیں۔ ناکام رہے اور جہرِ فلسفے کے مقابلے میں بھی اسی طرح ناکام رہیں گے۔ لیکن اپنے رد کی بنیاد انھوں نے اس بات پر رکھی کہ کلام کسی کو اطمینان اور سکونِ قلب نہیں دے سکتا۔ چنانچہ ”توحید میں انھوں نے امام ابی حنیفہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ”دنیا میں شکلیں و فرائض سے بڑھ کر مضطرب و محروم اور اطمینانِ قلب اور سرورِ روح کی لذت سے یک قلم نا آشنا اور کوئی گروہ نہیں“ کلام کے مقابلے آزادانہ احکام ایمان اور سکونِ خاطر دونوں قرآن اور اس کے پیچھے ہم میں ڈھونڈے اور دوسروں کی مدد سے اس جانب کی۔ یہ روش ان کے عہد میں ایک انقلابی روش تھی۔ یہ ضرور ہے کہ اس باب میں مولانا نے جو فلسفہ کلام اختیار کیا اور قرآن کی پہلی تفسیروں کا جس طرح ذکر کیا اس میں حکم اور جاننے کی پہچان نظر آتی ہے لیکن اس کے پیچھے ان کا وہ اقبال و توحید قرآن کے مسلسل مطالعے اور اس پر ہر یوں کے مقرر کرنے میں پیدا کیا تھا۔ چنانچہ انھوں نے ترجمان القرآن کے تہذیبی باب میں لکھا ہے :

مہل ستائیس برس سے قرآن پڑھنے کی عادت سے لڑنے کے لئے نظر کا
 مریض رہا ہے۔ اس کی ایک ایک سورت، ایک ایک حکم، ایک ایک
 آیت، ایک ایک لفظ پر ہنسنا، لڑنا، تھل کی تھل اور مڑھل پڑھنے
 کے کچھ ہی تھل سیر و کتب کا متناہد اور فرطیہ مذہب ہے
 میں کہہ سکتا ہوں کہ اس کا بڑا خدیرہ نظر ہے گنہگار ہے اور ہم قرآن
 کے ہر ایک دھتکات کا کوئی گوشہ نہیں چھو سکتے ہیں
 نقض اور جوتو نے تساہل کیا ہے:

(قرآن مجید، ج ۱، صفحہ ۱۰۳۸)

مولانا کی طبیعت کی دست اور گیرانی کا اندازہ کرنے کے لیے ان حقائق کو دیکھنا ایک حد تک کافی ہے جو ذکر کردہ
 حکم و نظر کے مرتبہ ایک دام صاحب نے ان کتابوں میں شامل کی ہے۔

آزاد کی انوکھی افروختہ کے اتنے پہلو ہیں کہ سب کا ذکر کیا جائے تو یہ کتاب اپنی حد سے بہت
 آگے نکل جائے گا۔ لہذا آخر میں میں مولانا کی شخصیت کے ایک ایسے پہلو کی طرف اشارہ کرنا چاہتا ہوں
 جس کا ذکر کچھ دلوں نے کم ہی کیا ہے۔ مولانا کی روایت کا ذکر کوئی بدحواسہ اور ڈاکٹر سید محمد شہر
 نے انھیں امام مشن دہلیوں نے کم ہی کیا ہے۔ مولانا کی ایک بہت کم لکھی ہوئی ہے۔ یہ وہ پہلو ہے جس سے مرث
 اردو دہلی بکر خاویں دہلی دہلی ہندو ہی واقعہ و غلط ہو سکتا ہے۔ کوئی شخص جس نے صحت آزمائش فرایم
 پڑھی ہو اس کی پریمی نہیں پاسکتا۔ یہ آزاد کی خصوصیات یا صحت کی بات ہے جو اتنی
 انوکھی اور نادر ہے کہ اس کا اندازہ کرنا بہت سے لوگوں کی گرفت سے باہر ہے۔ آزاد کی ماضی مزاجی اور
 ہر رنگ کے حسن سے ان کی شبیہ نگاری مولانا کے طالب علموں پر غالباً واضح ہے لیکن موسیقی سے ان کو جو دلہانہ
 شغف رہا ہے اس کو گہری نظر سے کم لوگوں نے دیکھا ہے۔ کم از کم اس پر کافی توجہ نہیں دی ہے۔ یہ
 مقام ہے جہاں مولانا آزاد اپنے مولانا کے لائحے سے آزاد نظر آتے ہیں۔ اس بارے میں مزید گفتگو کی
 بجائے غبارِ خاطر کے پریمیوں خط کا حصہ ہمیش کرتا چاہتا ہوں جو جامِ شراب کی طرح سرورِ انجیز واقع
 ہوا ہے۔ مولانا نے موسیقی اور اس کی تاریخ کا مطالعہ کیا تھا اور اس کی نزاکتوں سے واقف تھے۔ انھوں
 نے خاص طور پر رشتہ سیکھا تھا اس کا یہاں ذکر ہے:

جب رات کی پھل پیر شروع ہونے کو جوتی تو چاند پھل شب کو ہٹا کر
 بجایک جھانکنے لگتا۔ میں نے خاص طور پر کوشش کر کے ایسا انتظام
 کر رکھا تھا کہ رات کو ستارے کے رتج چلا جاتا اور اس کی چھت پر
 جتنا کے رتج بیٹھ جاتا پھر وہ بھی چاندنی پھیلنے لگتی ستارہ پر کوئی قیمت
 چھڑ دیتا اور اس میں غور ہو جاتا۔ کیا کہوں اور کس طرح کہوں کہ فریہ
 نیکل کے کیسے کیسے جو اپنے آنکھوں کے سامنے گزر چکے ہیں۔

گوائے سیکڑہ ام یک وقت مستی میں
 کو ناز بر فلک و حکم بر ستارہ کنم (حافظ)

رات کا سننا، ستاروں کی چھاؤں، دھنن جوتی چاندنی اور
 اپریل کی بھیگی ہوئی رات، چاندوں طوفان تلخ کے خارے سر اٹھانے
 کھڑے تھے، برجیاں دم بخود بیٹھی تھیں، بچ میں چاندنی سے دھلا جوا
 گنبد اپنی کرسی پر بے حس و حرکت لیکن تھا۔ بچے جتنا کی رو بہیلی جدلیں
 بل کھا کھا کر دوڑ رہی تھیں اور اوپر ستاروں کی اہن گنت نگاہیں جرت
 کے عالم میں یکم رہی تھیں۔ نور و ظلمت کی اس ملی جلی ضامیں اچانک
 پردہ ہائے ستارے نالہائے بے حن اٹھتے اور جوا کی لہروں پر
 بے روک تیرنے لگتے۔ آسمان سے تارے جھڑپے تھے اور میری انگلی کے
 زخموں سے نئے۔ کچھ دیر تک فضا تھیں رہتی گویا کان لگا کر خاموشی سے سن
 رہی ہے، پھر آہستہ آہستہ ہر تماشائی حرکت میں آنے لگتا۔ چاند
 بڑھنے لگتا، یہاں تک کہ سر پر اکھڑا ہوتا۔ ستارے دیر سے چھاؤ بھاڑ کر
 دیکھنے لگے، درختوں کی ٹہنیاں کیفیت میں آکر جھونے لگیں۔ رات کے
 سیاہ پردوں کے اندر سے عناصر کی سرگوشیاں صاف صاف سنائی
 دیتیں۔ باد تاج کی برجیاں اپنی جگہ سے ہل گئیں اور کتنی ہی مرتبہ ایسا
 جوا کہ خارے اپنے کانوں کو بخش سے زور دے سکے۔ آپ باور کریں یا نہ

کوی، مگر یہ واقعہ ہے کہ اس عالم میں ہمارے بیرون سے باتیں
کی ہیں اور جب کبھی تاج کے گنبد خاموش کی طرت آنکھ اٹھائی ہے تو
اس نے یوں کوہٹا ہوا پایا ہے!

تو چندار کہ اس قصہ زخمی گویم
گوش نزدیک بہم آر کہ آواز ہے
(حافظ)

اور ختم پر مولانا کی ایک ”روحبارت کا ٹکڑا“ ان کی دائمی زندہ دل اور خشک طبع کا ثبوت، ان کی اس
ٹپ کا بیان جو انہی کے الفاظ میں ”کرمی حیات کی ضامن ہے“:

”میں آپ کو بتلاؤں، اس راہ میں جبری کامزائیوں کا کیا راز ہے! میں
اپنے دل کو مرنے نہیں دیتا، کوئی حالت ہو، کوئی جگہ، اس کی ٹپ کبھی
دھیمی نہیں پڑے گی۔ میں جانتا ہوں کہ جہاں زندگی کی ساری رونقیں
اسی بیکدہ غلوت کے دم سے ہیں۔ یہ ابڑا اور ساری دنیا آج بگڑی؛
از صد سخن پریم یک حرف مراد است
عالم ز خرد و برال تا میکدہ آباد است“

(دولت خان تاشقال برتندہ)

پیدا کہاں ہیں ایسے پرگندہ طبع لوگ ●●

حوالے

1- When he supported the Congress policy he was
condemned by a large segment of Muslim society
as a traitor to their cause. When he pleaded

for the protection of the rights of the Muslim community he was branded a Muslim communalist.

دی۔ این۔ دتا۔ مولانا آزاد۔ نوبر پبلیکیشنز، نئی دہلی، ۱۹۹۰ء، صفحات ۲۲-۲۳

He lived in his own world of thoughts, and out - ۲

of his musings derived the strength to endure the giant agony of the world ... there was in him a courage of endurance and an optimism about the essential goodness of man he

believed that God's will must ultimately triumph

ہایون کیر۔ مولانا آزاد، اس ایس گورنٹ آف آرٹس پبلیکیشنز ٹیڈژن، ۱۹۵۸ء، صفحات ۷-۸

Azad was very much concerned with his image..... - ۳

Although egotistical, even conceited Azad did not like to talk about himself.

ایان ہینڈرسن ڈگلس۔ ابوالکلام آزاد، این انٹرنیشنل پبلیکیشنز، یوگرافی، مرتبہ گیل میناڈوٹیوٹرول۔

Azad liked to be taken for what he was, with no credentials other than his own personality.

عجیب۔ انڈین سلسل صفحہ ۲۲۲

۴۔ ابوالکلام آزاد۔ تذکرہ۔ مرتبہ: ملک رام، سہتیہ اکادمی، نئی دہلی، ۱۹۹۰ء

۵۔ شیخ محمد اکرام، موبج کٹر۔ سلطان احمد ادبی دنیا، ۵۱، میٹیا محل، دہلی، صفحہ ۲۵۳

۶۔ ملک رام، کچھ ابوالکلام کے بارے میں۔ مکتبہ جامعہ لٹریچر، جامعہ نگر، ۱۹۸۹ء، صفحہ ۶

۷۔ چنانچہ ہینڈرسن ڈگلس نے ناول بالاکتاب میں لکھا ہے کہ کوئی یسینیاں نہرو اور آزاد دونوں سے ہمیشہ جتنے جتنے لیکن نہرو یسینیاں کے گھر جا کر ملتے اور مولانا صحن اپنے آنے کی اطلاع کر دیتے

کہ وہ اگر لیں۔ اس نے مزید لکھا ہے کہ: مولانا کے والد کی تربیت کا مقصد تھا جو یہ چاہتے تھے کہ ایک ایسا فرد پیدا کریں جو خود ساختہ و خود پسند ہو۔ صفحہ ۲۵۸

- ۸۔ غبارِ خاطر۔ مرتبہ، داکٹر رام، طبع جدید، ساہتیہ اکادمی، نئی دہلی، ۱۹۹۰ء
- ۹۔ داکٹر رام۔ کچھ بڑا کلام کے بارے میں۔ مولانا کا خطبہ صدارت، مجلسِ خواتین، آگہا اجلاس، صفحہ ۱۰۔
- ۱۰۔ ضیاء الحسن فاروقی۔ مولانا ابوالکلام آزاد، نگرِ نظر کی چند جہتیں۔ مکتبہ جامعہ لیسٹن، نئی دہلی، ۱۹۹۴ء، صفحات ۲۳-۲۴
- ۱۱۔ غبارِ خاطر۔ صفحات ۲۵۹-۲۶۰

مولانا آزاد کی شخصیت کے چند پہلو

ظفر احمد صدیقی

علم و ادب کی تاریخ میں یہ حادثہ اکثر بلند اور قد آور شخصیتوں کے ساتھ پیش آتا رہتا ہے کہ ان کی بعض حیثیتیں بعض حلقوں میں ایسی اہمیت اختیار کر لیتی ہیں کہ ان کے فضل و کمال کے بعض دوسرے گوشے یا تو پردہ گمنامی میں جا چھپتے ہیں اور یا کم از کم اعتراف و اعتبار کی صحیح داپاٹنے سے محروم رہ جاتے ہیں۔ ہمارے خیال میں مولانا آزاد کا شمار بھی تاریخ کی انہی بلند مرتبت لیکن مظلوم شخصیات میں کیا جانا چاہیے۔ ان کی نثر کا جادو دل و دماغ پر اس طرح چھا گیا کہ اردو کے ادبی حلقوں نے انہیں محض ادیب و انشا پرداز جانا۔ الہلال اور البلاغ کے لب و لہجے کی بلند آہنگی دریا کی سی روانی اور سمندر کا سا خروش رکھتی تھی اس لیے ارباب صحافت کی نگاہ ان کے اسی پہلو پر مرکوز ہو کر رہ گئی۔ وہ ایک بیدار مغز قائد، تحریک آزادی کے نقیب و پیشرو اور پختہ کار سیاست دان بھی تھے اس لیے اہل سیاست نے ان کے اسی پہلو کو لائق اعتنا تصور کیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ان کی عالمانہ شخصیت اپنے صحیح ابعاد کے ساتھ سامنے نہ آ سکی اور علوم و فنون کے مختلف میدانوں میں ان کے تبحر و کمال، نادر تحقیقات اور مہذبانہ بصیرت کا صحیح طور پر اندازہ بھی نہ لگایا جاسکا۔ وہ عارفِ رومی کے اس شعر کا مصداق بن گئے:

ہر کسے از ظن خود شدیدار من

و اندرون من نجست اسرار من

اس لیے مناسب نہ ہوگا اگر بیش نظر قائلین ان کی شخصیت کے عالمانہ پہلو پر توجہ مرکوز رکھی جائے۔ اس ضمن میں 'میں سب سے پہلے اہل علم حضرات کے وہ بیانات نقل کرنا چاہوں گا جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ مولانا آزاد صرف ادیب و دانشور ہوا، سماجی اور سیاسی دانشور ہی نہ تھے بلکہ ایک ہندو پیادہ عالم بھی تھے۔ مولانا مکیم سید عبدالمومن حسنی صاحب مدظلہ نے مولانا کے زمانہ انوار کے نام سے عربی زبان میں آٹھ جلدوں میں ایک کتاب تصنیف کی ہے جس میں انھوں نے ابتدا سے لے کر چودھویں صدی تک کے ہندوستانی علماء کے حالات اور کارنامے محفوظ کر دیے ہیں۔ اس کتاب کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ اس میں مصنف نے اس بات کا خاص طور پر لحاظ رکھا ہے کہ مبالغہ آرائی و دانش ہدازی سے مکمل طور پر اجتناب کرتے ہوئے ہر شخصیت کے تعارف کے لیے ایسی صفات اور ایسے کلمات لائے جائیں جو اس کے رہنے و مقام سے کامل طور پر مطابقت رکھتے ہوں اور اس سے شخصیت کے وزن و وقار کا صحیح طور پر اندازہ لگایا جاسکے۔ قابل ذکر بات یہ ہے کہ اس کتاب میں مشاہیر علمائے ہند کے دو شخص بدوش مولانا آزاد کا نام بھی نظر آتا ہے اور مولانا کے تعارف کے لیے "الشیخ الفاضل" کی ترکیب استعمال کی گئی ہے۔ واضح رہے کہ مصنف نے "الشیخ الفاضل" کا اطلاق صرف ممتاز علماء ہی پر کیا ہے۔ مثلاً ڈپٹی وزیر احمد مولانا سید سلیمان ندوی اور مولانا حبیب الرحمن خاں شروانی وغیرہ۔ علامہ شبلی نعمانی اور علامہ انور شاہ کشمیری کے لیے "الشیخ الفاضل العلامۃ" کے الفاظ تحریر کیے ہیں اور سر سید احمد خان کے لیے "الرجل البعیر" (مرد عظیم) کے۔ اس گفتگو کا حاصل یہ ہے کہ مولانا سید عبدالمومن حسنی نے مولانا آزاد کو ممتاز علماء کے زمرے میں شمار کیا ہے اور ان کے لیے "الشیخ الفاضل" جیسے تعلیمی کلمات استعمال کیے ہیں۔

عبد الماجد دریا بادی نے مولانا آزاد سے بعض اصطلاحات کے سلسلے میں تعلیمی مباحثے کیے ہیں اور ان میں باہم بعض اختلافات بھی رہے ہیں 'بایں ہمہ وہ مولانا کے علمی کمالات کا اعتراف کرتے ہوئے رقمطراز ہیں :

"باضابطہ تعلیم اور اصطلاحی تدریس تو مولانا کی بھی بعض اور شاہیر ماضی و حال کی طرح کچھ ایسی زیادہ نہ تھی، لیکن خدا معلوم کتنے مختلف علوم اور متعدد فنون کے خزانے دماغ میں جمع ہو گئے تھے اور ہر وقت مستحضر

طب ہو کر انبیاء، فقہ ہو کر کلام، شعر و ادب ہو کر موسیقی، تاپنا ہو کر
سیاسیات، جس میں سے بھی متعلق جو بھی موضوع ہو، میں گفتگو چھڑنے کی
دیر تھی۔ یہ معلوم ہوتا تھا کہ سامنے کوئی معمولی واقف کار ہی نہیں، اہر نہیں
تقریر کر رہا ہے۔ اور تقریر بھی اس انداز کی دلاؤ و دروہ و مروت کا نصاب و
جلافت بلائیں لیتی جا رہی ہے: ۱

اس ضمن میں مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کا بھی ایک اقتباس غلط ہے، جس سے حماٹے دیے گئے
طبقے میں مولانا آزاد کی قدر و منزلت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ تحریر فرماتے ہیں:
”مولانا ایک مرتبہ حکومت یوپی کی دعوت پر لاہور سمیٹ کر رانا خدیج کی وزارت
تفصیل کے زمانے میں عربی مدارس کے نصاب کی نئی ترتیب و ترقی کی
تجزیہ کے موقع پر تشریف لائے تھے۔ یہ فروری ۱۹۴۷ء کی بات ہے۔ اس
موقع پر انھوں نے یوپی اسکول کے ایک بلائی ہل میں مدارس عربیہ کے
ڈپٹی داروں اور علماء و فضلاء کے سامنے نصاب و درس کے ارتقا اور
اس کے عناصر ترکیبی پر ایک ماضیہ تقریر فرمائی، جس سے اندازہ ہوتا
تھا کہ مولانا کے سیاسی مشاغل نے ان کو علم کے اس قافلے سے پھڑکنے
نہیں دیا ہے، جس کے وہ ادائی عمر میں ہمسفر رہے۔۔۔۔۔ اس موقع پر
مولانا حسین احمد مدنی، مولانا سید سلیمان ندوی، مولانا قاری محمد طیب
صاحب اور دوسرے علمائے فرنگی محل و اساتذہ مدارس موجود تھے۔ ان
میں سب کو مولانا کا احترام اور ان کے علم و فضل کا احترام کرتے ہوئے
دیکھا: ۲

اس سلسلہ گفتگو کو آگے بڑھاتے ہوئے اب ہم یہ عرض کرنا چاہتے ہیں کہ یوں تو طوم و مینہ
کے مختلف شعبے ہیں اور ہر ایک میں مولانا کو دخل تھا، لیکن خصوصیت کے ساتھ طوم قرآن پر ان کی نگاہ
بہت گہری تھی، جس کا جیتا جاگتا ثبوت ان کی تفسیر ترجمان القرآن ہے۔ اس کے مطالعے سے اندازہ
ہوتا ہے کہ مولانا نے قرآن پاک کی تفسیر و ترجمانی کے باب میں بیسویں صدی میں ایک مجدد و کردار ادا

کیا ہے۔

اس اجمال کی تحدید و تفسیح یہ ہے کہ اردو فارسی اور عربی میں ہیں تو تفسیروں کی کمی نہیں، لیکن یہ تفسیریں بالعموم کسی دیکھی تفسیر، مسلک اور کسی دیکھی خاص حیدرے کی تائید اور جھٹ پناہی کے لیے لکھی گئی ہیں۔ نہ صرف اگر معزلی رہا ہے تو اس نے آیات قرآنہ کی تفسیر قتادہ اعزال کے مطابق کی ہے اور جہاں جہاں قرآن کے بیانات اس کے حیدرے کے خلاف نظر آئے ہیں، اس نے تاویل و توہم سے کام لیا ہے۔ یہی حال مختلف تفسیریں مذاہب کے ماننے والوں مثلاً احناف، شوافع، مالکیہ اور حنبلیہ کا بھی رہا ہے۔ ہر ایک مسلک کے مفسر نے قرآن پاک سے اپنے مسلک کی تائید کا کام لینا چاہا ہے۔ مولانا آزاد نے اس صورت حال پر سخت بے اطمینانی کا اظہار کرتے ہوئے اس طرح کی تفسیر کو تفسیر بالرائے کی ہی ایک قسم قرار دیا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

”جب باب قتادہ میں رد کہ شروع ہوئی تو مختلف مذاہب کلاسیہ پیدا ہو گئے۔ ہر مذہب کے مناظر نے چاہا اپنے مذہب پر تفصیل قرآنہ کو ڈھالے۔ وہ اس کی جستجو میں نہ تھے کہ قرآن کیا کہتا ہے، بلکہ ساری کاوش اس کی تھی کہ کسی طرح اسے اپنے مذہب کا موید دکھلا دیں۔ اس طرح کی تفسیر، تفسیر بالرائے تھی۔“

یاضاً مذاہب فقہیہ کے متعلموں میں جب تحزب و تشیع کے جذبات تیز ہوئے تو اپنے اپنے مسائل کی پج میں آیات قرآنہ کو کیسے ملتے لگے، اس کی کچھ فکر نہ تھی کہ عربی کے صلت صلت معانی، اسلوب بیان کا قدرتی مقتضا، عقل و بصیرت کا واضح فیصلہ کیا کہتا ہے، تاثر کو کشش یہ تھی کہ کسی نہ کسی طرح قرآن کو اپنے امام کے مذہب کے مطابق کر دکھائیے۔ یہ طریق تفسیر، تفسیر بالرائے ہے۔“

مولانا آزاد نے تفسیر قرآن سے متعلق ایک اہم نکتہ یہ بھی بیان کیا ہے کہ قرآن پاک اپنے طریق استدلال، طرز خطاب اور انداز بیان کے لحاظ سے سادہ و عام فہم ہے۔ اس کے بیانات منطقی و فلسفے کے پچ درپچ مقدمات پر مبنی نہیں ہیں۔ لہذا یہ بہت بڑی غلطی ہے کہ اس کے سادہ پرکشش بیانات کو

خواہ قولہ کے لیے منطقی دلفن کے مصنوعی سانچوں پر ٹھکانے کی کوشش کی جائے۔ اس نکتے کی وضاحت کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

”قرآنی حکیم کے دلائل و براہین پر غور کرتے ہوئے یہ اصل ہمیشہ پیش نظر رکھنی چاہیے کہ اس کے استدلال کا طریقہ منطقی بحث و تقریر کا طریقہ نہیں جس کے لیے چند در چند مقدمات کی ضرورت ہوتی ہے اور پھر اثبات مدعا کی ٹکلیں ترتیب دینی پڑتی ہیں بلکہ ہمیشہ براہ راست تفسیر کا قدرتی اور سیدھا سادہ طریقہ اختیار کرتا ہے۔ عموماً اس کے دلائل اس کے اسلوب بیان و خطاب میں مضمر ہوتے ہیں۔ وہ یا تو کسی مطلب کے لیے اسلوب خطاب ایسا اختیار کرتا ہے کہ اسی سے استدلال کی روشنی نمودار ہو جاتی ہے۔ یا پھر کسی مطلب پر زور دیتے ہوئے کوئی ایک ایسا لفظ بول جاتا ہے کہ اس کی تفسیر ہی میں اس کی دلیل بھی موجود ہوتی ہے اور خود یہ خود مخاطب کا ذہنی دلیل کی طرف پھر جاتا ہے۔“

مولانا کا خیال ہے کہ اس بنیادی حقیقت کو نظر انداز کر دینے کی بناء پر ہمارے اکثر مفسرین قرآن کے استدلال کی حکمت و بلاغت تک پہنچنے سے قاصر رہ گئے۔ دوسری طرف ان کی تفسیریں غیر ضروری مباحث اور بے بنیاد اشکالات اور ان کے حل کے الجھاؤں میں الجھ کر رہ گئیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

”افسوس ہے کہ ہمارے مفسروں کی نظر اس حقیقت پر نہ تھی، کیوں کہ منطقی استدلال کے استغراق نے انھیں قرآن کے طریق استدلال سے بے پروا کر دیا تھا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ ان مقامات کے ترجمہ و تفسیر میں قرآن کے اسلوب بیان کی حقیقی مدح و مدح نہ ہو سکی اور استدلال کا پہلو طرح طرح کی توجیہات میں گم ہو گیا۔“

اسی طرح امام رازی کی تفسیر کبیر کے تعلق سے رقمطراز ہیں:

”امام غزالی نے تفسیر کبیر لکھی اور پوری کوشش کی کہ قرآن کا سراپا اس مصنوعی لباس و صنت سے آراستہ ہو جائے۔ اگر امام رازی

یہ تفسیر قرآنی سے متعلق بعض اصولی مباحث تھے، ان سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ علوم القرآن پر مولانا کی نگاہ کس قدر گہری تھی اور قدیم و جدید تفاسیر کا انھوں نے کس طرح بہ نظر خالص مطالعہ کیا تھا؛ اب ہم آئندہ صفحات میں ترجمان القرآن سے ان کی تفسیر کے بعض نمونے بھی نقل کرنا چاہتے ہیں تاکہ اصولی مباحث کے ساتھ ساتھ اس کی جڑی شاخیں بھی سامنے آجائیں۔

قرآن پاک کے سولہویں پارے کی سورہ طہ کی آیت نمبر ۴۹-۵۲ میں فرعون اور حضرت موسیٰ کا مکالمہ نقل کیا گیا ہے۔ آیت کے الفاظ یہ ہیں: "قال فمن ربکم انصریحی قال ربنا الذی اُصلیٰ کل شیئ خلقہ ثم ھدیہ قال فما بال القرون الاثریہ قال علما عند ربی فی کتاب لا یصل الیہ الا نبیہ ان آیات کاتر جمیر ہے؟" فرعون نے پوچھا اگر ایسا ہی ہے تو بتلاؤ تمھارا پروردگار کون ہے اے موسیٰ؟ موسیٰ نے کہا ہمارا پروردگار وہ ہے جس نے ہر چیز کو اس کی خلقت بخشتی پھر اس پر زندگی و حمل کی راہ کھول دی۔ فرعون نے کہا پھر ان کا کیا حال ہونا ہے جو کچھ زماں میں گزر چکے ہیں (یعنی انھیں تو تمھارے اس پروردگار کی خبر بھی نہ تھی) موسیٰ نے کہا اس بات کا علم میرے پروردگار کے پاس نوشتہ میں ہے۔ میرا پروردگار ایسا نہیں کہ کھو یا جائے یا بھول میں پڑ جائے۔

مولانا نے ان آیات کی تفسیر و توضیح کرتے ہوئے پہلے تاریخی معلومات کی مدد سے فروع کے سوال کی نوعیت واضح کی ہے۔ پھر حضرت موسیٰ کے جواب میں مندرجہ بالا فقویں کی جانب متوجہ کیا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

”اس سوال کی نوعیت سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ پہلے معلوم کر لیا جائے“
مصریوں کے عقائد کیا تھے؟ مصری مختلف دیوتاؤں کی پرستش کرتے
تھے، جن میں بعض تو خاص خاص قبیلوں اور علاقوں کے تھے جیسے نیفات
فتا اور مات اور بعض عالم گیر قوتوں کے الگ الگ مظاہر تھے، جیسے
اوزیرس عالم آخرت کا خدا، میراوت آسمان کا خدا، کینو جہم بنانے والا۔
ایزیز بخشنے والی دیوی۔ موطا عرکی مقدار مقرر کرنے والا۔ ہوراس درد و غم

دور کرنے والا۔ ماضی و رزق بخشنے والا۔ اور ان سب سے بلند تر اسی روح
یعنی سورج دیتا۔

نیز مصریوں میں الوہیت آمیز شاہی کا تصور بھی پوری طرح نشو
ونما پا چکا تھا اور تاجدار الہی مصر نے ہم خدا کی حیثیت اختیار کر لی تھی۔
ان کا لقب فاراع اسی لیے ہوا کہ ”راع“ یعنی سورج دیتا کے اوتار
سمجھے جاتے تھے۔

ہیں جب حضرت موسیٰ نے کہا میں خدا کا فرستادہ ہوں تو فرعون
نے تعجب ہو کر پوچھا کس خدا کے؟ اس روح نے جس نے مجھے پہچان لیا
ہے؟ ایزدِ دی کے جو روح پیدا کرنے والی ہے؟ کیونکہ وہ اس کے جوہم و
خلقت بنانے والا ہے؟ حضرت موسیٰ نے فرمایا نہیں، الذی اعظم کل
شیء خلقہ ثم ہدیٰ۔ ہمارا پروردگار تو وہ ایک ہی پروردگار ہے
جس نے دنیا کی ہر چیز کو، اس کا جسم و وجود بھی بننا اور پھر ہر طرح کی
ضروری قوتیں دے کر اس پر زندگی و دل کی راہ بھی کھول دی۔

غور کرو فرعون کے استفسار میں اس کے مقام و تصورات کے
بے شمار پہلو پوشیدہ تھے، اور اگر حضرت موسیٰ کا طریقہ بدل و مناظرے
کا ہوتا تو ان میں سے ہر بات الجھائینے کے لیے کافی تھی، لیکن انہوں نے
اور کسی بات سے تعرض نہیں کیا۔ صرف ایک ہی بات کہی، مگر ایسی بات
جو اس کے سوال کا براہ راست جواب بھی تھی۔ اس کے تمام تصورات
کا بالواسطہ ابطال بھی تھا اور صرف دعویٰ ہی نہ تھا، دعوے کے ساتھ
اس کی خاموش دلیل بھی موجود تھی۔

اس کے تمام تصورات کا ابطال کیوں کر ہوا؟ اس طرح کہ میں
تمہارے ان گڑھے ہوئے میوہوں کا قائل نہیں، جن میں سے کسی کو تم نے
خلقت دینے والا سمجھ رکھا ہے، کسی کو روح بخشنے والا، کسی کو رزق دینے والا

کاسرہنہ۔ میں تو صرف اس ایک ہی ہستی کا برتار ہوں جو ہم بھی
دیتی ہے اور وہ سب کچھ بھی دیتی ہے جو ہم کی نشوونما و قیام کے لیے
ضروری ہے۔ خالق بھی وہی ہے، راہنمائے زندگی بھی وہی ہے۔ اس
کے سوا کوئی نہیں۔

پھر اس جملے کی جاہلیت اور مافیت دیکھو، کائنات ہستی میں جو
کچھ بھی ہے، وہ اس کے سوا کیا ہے کہ یا تو وجود ہے یا وجود کی وہ سنوئی
نوعیں ہیں جو اسے قائم و باقی رکھیں اور قیام و ملل کی راہوں پر لگاتی
رہتی ہیں۔ انھیں دو حقیقتوں کو یہاں خلقت اور ہدایت سے تعبیر کیا ہے
اور ان دونوں نے وجود اور حیات کے تمام گوشے سمیٹ لیے ہیں۔

یہ گفتگو فرعون کے پہلے سوال اور اس پر حضرت موسیٰ کے جواب سے متعلق خائف و سمارت
کی تشریح و توضیح پر مشتمل تھی۔ اب دوسرے سوال و جواب سے متعلق بھی مولانا کی گہرا نشانی گفتار
ملاحظہ ہو۔ یہ اقتباس اگرچہ طویل ہے، لیکن اس سے مولانا کی دور میں اور عنہ کی شخصیت کے کئی
پہلو سامنے آجاتے ہیں۔ تحریر فرماتے ہیں :

”اس کے بعد فرعون نے دوسرا سوال کیا اور بطریق بدل کیا: ”فما بال
القرون الاولیٰ“ اچھا اگر حقیقت حال ایسی ہی ہے، تو جو لوگ پہلے
مہدوں میں گزر چکے، ان کے لیے کیا ہونا ہے؟ وہ راہ صواب پر تھے یا
گمراہی پر؟ انھیں تو تمھارے اس نئے اعتقاد کی خبر بھی نہ تھی۔
اب دیکھو یہاں پھر وہی صورت پیدا ہو گئی ہے۔ اگر یہ سوال امام
فرالدین رازی سے کیا جاتا تو اسی بحث میں صبح کر دیتے اور سارا معاملہ
اسی میں الجھ کر رہ جاتا، لیکن حضرت موسیٰ داعی تھے مجاہد اور مناظر
تھے۔ انھوں نے صرف ایک بات کہہ کر ساری بحث ہی ختم کر دی ”علیہا
حند ساری فی کتاب“ اس کاظم اللہ کو ہے۔ ہم کچھ نہیں کہہ سکتے۔ اور
ہیں اس کی فکر کیوں ہو؟ ہمارے جاننے کے لیے صرف اتنا کافی ہے

”لا یضل ربی ولا یضی“ خدا انسانوں کی طرف نہیں ہے کہ غلطی میں
 گمراہ جائے، یا کوئی بات بھول جائے۔ اس کا قانون یہ ہے کہ ہر مسئلہ
 کا جیسا اعتقاد عمل ہوگا، ٹھیک اسی کے مطابق اسے نتائج بھی ملیں
 گے۔ پس بچپن کا جیسا حال رہا ہوگا، ویسا ہی تجربہ بھی بگھٹیں گے، ہم کو
 اپنا حال دیکھنا ہے اور اپنے ہی سامنے کی باتوں کا ہم علم بھی رکھتے
 ہیں۔ ہم اس کاوش میں کیوں پڑیں کہ بچپن کا کیا حال تھا اور وہ کتنے
 جائیں گے یا نہیں؟

اور پھر فوراً کہ انھوں نے اس جگہ کے اندر جوابات کہہ دیے،
 وہ انسان کی منکری گمراہیوں کی کتنی راہیں بند کر دیتی ہے، ہر شرط کے
 لوگ اسے سمجھیں۔ مگر نصیحت یہ ہے کہ لوگ ہمیشہ اسی کاوش کی پیروی
 کرتے ہوئے، جو فرعون کے سوال سے ٹپک رہی ہے، وہ حقیقت نہ پا سکے
 جو حضرت موسیٰ کے جواب میں مقرر ہے۔ حضرت موسیٰ کے جواب نے ہمیں
 یہ اصل عظیم بتلا دی ہے کہ جن گونہوں کا ہمیں علم نہیں اور جن کی کاوش
 ہمارے لیے سود مند بھی نہیں، ان کی منکری میں ہمیں نہیں پڑنا چاہیے اور
 ان کا حکم اللہ کے حوالے کر دینا چاہیے۔ اگر لوگ اس اصل عظیم پر حامل
 ہو جائیں تو مذہب کے کتنے ہی گمراہ کن جھگڑے ختم ہو جائیں۔ ابھی دور نہ
 نکلو، اسی گوشے میں رہو جو فرعون کے اس جہلانہ سوال کی اصلی جگہ
 ہے اور غور کرو مذہب کے نام سے کتنے جھگڑے بنائے گئے ہیں جن میں
 ہر جھگڑا ”فما بال القرون الاولیٰ“ کی فرعونی صدا کا ٹھیک ٹھیک
 اعادہ ہے۔ اب سے پہلے فلاں گروہ جو گذرا ہے الہی حق میں تھا یا اہل
 باطل میں؟ فلاں انسان جو گذر چکا ٹپک تھا یا بد؟ فلاں بزرگ کا رتبہ
 خدا کے نزدیک زیادہ ہے یا فلاں بزرگ کا؟ افضل کون ہے، زید یا عمر؟
 ولایت و طرقت میں سب سے بڑا کون رہا؟ فلاں یا فلاں؟ پھر اس

میں نہیں ہیں، تصنیفیں ہیں، لڑائیاں ہیں، فرزندیاں ہیں۔ گویا انسان کی نجات کے لیے صرف یہی کافی نہیں کہ خدا سے کیا کرنا چاہیے۔ وہ اس پیچھے کے لیے بھی دتے دلوں بنا دیا گیا ہے کہ اب سے پانچ سو برس پہلے کسی نے کیا کیا تھا؟ اور ایک ہزار برس پہلے کون کیا تھا۔ پھر میں میں سے ہر فرقہ اس طرح کا حکم لگانا شروع کر دیتا ہے گویا خدا کے دفتر کا رجسٹر ابھی ابھی بڑھ کر آٹھ سو ہے اور اسے ظم قلم لامل لا مامل ہو گیا ہے کہ ظلال کا ظلال درجے میں لکھا ہوا ہے، ظلال کا ظلال درجے میں۔

پچاس برس ہوئے شام میں مسلمانوں کے ایک گروہ نے دوسرے گروہ کی بستیاں صرت اس لیے جلادی تھیں کہ ایک کہتا تھا حضرت عبدالقادر جیلانی سب سے بڑے دلی ہیں۔ دوسرا کہتا تھا شیخ احمد رفاعی۔ ہندوستان کا یہ حال ہے کہ آج تک میرے پاس نہایت سنجیدہ عبارت میں لکھے ہوئے استفتاء آتے رہتے ہیں۔ زید کہتا ہے بڑے پیر صاحب سے بڑھ کر کوئی نہیں۔ عمرو کہتا ہے مجدد الف ثانی سے بڑھ کر کوئی نہیں۔ غار کس کے پیچھے جائز ہے؟ ایک مرتب میرے ہی میں آیا، لکھ دوں، دونوں کے پیچھے نہیں۔

فقہ کے مذاہب اربعہ جب شخص و مدون ہو گئے اور تعلیمہ شخصی کا التزام ہو گیا، تو سوال پیدا ہوا، ان چاروں اماموں میں افضل کون ہے؟ حضرت امام ابوحنیفہ یا امام شافعی؟ اب بحث شروع ہوئی اور بحث نے جنگ و قتال کی شکل اختیار کر لی۔ چنانچہ ہلاکو خان کو اسلامی ممالک پر حملے کی سب سے پہلی ترغیب خراسانیوں کے اسی جھگڑے سے ملی تھی۔ حنفیوں نے شافعیوں کی ضد میں آکر بلاوا بھیجا اور شہر کے پچاکھک کھول دیے۔ پھر جب تاتاریوں کی تلوار چل گئی تو اس نے نہ شافعی کو بھڑکانا نہ حنفی کو۔ ”نجاسوا، اخلال الدیار، دکان دمار، امفعولا۔“

شیرینی کے اختلاط نے مسلمانوں کو دو فطرت امتوں میں
 متفرق کر دیا۔ لیکن اس تمام اختلاط کا اصل بھی کیا ہے! بھوک نہ
 ہال القہود الاولیٰ اور تیرہ سو برس گزر گئے، مگر اتنی بات کسی کی
 سمجھ میں نہیں آتی کہ ”طلہا عندہ فی کتابہ لا یفصل
 ربی ولا ینسل“

قرآن پاک میں مختلف مکتوں پر ”تأویل“ کا لفظ بھی استعمال ہوا ہے۔ یہ لفظ لغت کے مطابق
 اصطلاحی معنی بھی رکھتا ہے۔ مولانا آزاد کا خیال ہے کہ اگرچہ زمانہ ابد کے مفسرین نے یہی سمجھا ہے
 کہ یہ لفظ قرآنی جمید میں ہر جگہ ایک اصطلاح کے طور پر آیا ہے، لیکن فی الواقع ایسا نہیں ہے۔ درست
 بات یہ ہے کہ ہر جگہ اس سے معنی نفوی ہی مراد ہیں۔ اپنے نقطہ نظر کی وضاحت کرتے ہوئے مولانا
 لکھتے ہیں:

”عرب میں تأویل کے معنی کسی بات کے نتیجے اور آل کے ہیں اور چونکہ
 الفاظ کے معانی بھی ان کی دولت کے مال و معدن ہوتے ہیں اس
 لیے مطالب و معانی پر بھی اس کا اطلاق ہونے لگا، لیکن قرآن نے
 یہ لفظ ہر جگہ نفوی معنی میں استعمال کیا ہے۔ چنانچہ سورہ آل عمران کی
 آیت (۱۱)، اور اعراف کی (۵۳) میں بھی یہ لفظ گزر چکا ہے اور اس
 آیت (یونس: ۳۹) میں بھی استعمال ہوا ہے۔ لیکن بعد کو جب تفسیر و
 کلام کے مختلف مذاہب پیدا ہوئے تو تأویل کا لفظ ایک خاص مصطلح
 معنی میں بولا جانے لگا، یعنی کسی لفظ کا ایسا مطلب ٹھہرانا جو اس کے
 ظاہری مدلول سے شایا ہو۔ مثلاً قرآن میں ”یذکر اللہ“ کا لفظ آیا ہے، یعنی
 خدا کا نام پڑھنا اور یہ تفسیر کے خلاف ہے کہ خدا کا نام پڑھنا اس لیے اہم
 کی جگہ اس کا دوسرا مطلب لینا۔ پھر اس کے مختلف مراتب و اقسام
 ٹھہرائے گئے اور مذہب میں تأویل و تفسیر کی نزاعیں برپا ہوئیں۔ چونکہ
 متاخرین کے دماغوں میں یہ مصطلحات بسی چلی ہیں، اس لیے قرآن

کی تفسیر کرتے ہوئے، وہ ان کے اثر سے باہر نہیں جاسکتے۔ چنانچہ قرآن کی لغوی تائیل کو بھی انھوں نے مصطلحات کلاسیک کا معطر "تائیل" سمجھ لیا اور اس پر بحث و استدلال کی جارہی اٹھانے کے تفسیر کبیر میں اس آیت کی تفسیر، بڑھو اور پھر غور کرو کہ تفسیر قرآن کی راہ میں کیسے کیسے الجھاؤ ڈال دینے گئے ہیں اور اصل حقیقت کس طرح منور ہو گئی ہے۔"

"تناخ" یعنی آواگون کا عقیدہ اہل ہندو کا ایک معروف عقیدہ ہے۔ بعض جدید مصنفین نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ اسلام کا "عقیدہ آخرت" اور "تناخ" دونوں ایک ہی چیز ہیں۔ مولانا آزاد نے عالمانہ و محققانہ انداز میں اس نقطہ نظر کی تردید کی ہے۔ لکھتے ہیں:

• ہندوستان میں آخرت کی زندگی اور جزا کے لیے آواگون (تناخ) کا عقیدہ پیدا ہوا۔ قدیم ہندو مذہب اور پیردان بودھ اور جینی تینوں اس میں متفق ہیں۔ قدیم مصریوں کے عقائد میں بھی اس کا سراغ ملتا ہے اور بعض حکمائے یونان بھی اسی طرف گئے ہیں۔ چونکہ قرآن نے آخرت کے معاملے کے لیے رجوع کی تمیز اختیار کی ہے، یعنی وہ ہر جگہ کہتا ہے "والیہ ترجعون" تم اسی طرف لوٹائے جاؤ گے۔ اس لیے حال میں ایک تھیاسوفٹ مصنف نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ قرآن کا عقیدہ آخرت بھی تناخ پر مبنی ہے۔ وہ کہتے ہیں قرآن نے لوٹنے کی تعبیر اختیار کر کے اس طرف اشارہ کر دیا ہے کہ زندگی بار بار ظہور میں آتی اور بار بار اصل مرکز کی طرف لوٹتی ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس طرح کا استنباط کسی طرح صحیح نہیں ہو سکتا۔ بلاشبہ قرآن نے آخرت کی زندگی کو لوٹنے سے تعبیر کیا ہے، اور وہ اس معاملے کو یوں قرار دیتا ہے گویا ہستی انسانی کہیں سے آئی ہے اور پھر اسی کی طرف لوٹے گی، لیکن مرث اتنی ہی بات سے تناخ ثابت نہیں ہو جاتا۔ غرض، تناخ کی بنیاد روح کے رجوع پر نہیں، بلکہ زندگی کے بار بار احادہ و گردش پر

ہے لہذا مذہبی تائید کی بنیاد یہ ہے کہ جو اس عمل کا ساحل اسی اعلیٰ و
 گردش سے مرتب ہوتا ہے، اہل یہ ظاہر ہے کہ قرآن میں ان میں ضابطہ
 کے لیے کوئی تصریح نہیں ملتی: ۲

قرآن کے بعد دین و شریعت کا دوسرا سرچشمہ احادیث ہیں۔ مولانا آزاد مختلف مباحث میں
 جاہل احادیث کا حوالہ بھی پیش کرتے ہیں۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کی نظر احادیث پر بھی
 ہے۔ ایک موقع پر انھوں نے اس مسئلے پر بحث کی ہے کہ احادیث کے مختلف مجموعوں کے درمیان
 یکسوئی یعنی ہماری مسلم کو کیا امتیاز حاصل ہے اور یکسوئی کی احادیث دوسرے مجموعوں کی صحیح احادیث
 پر کیوں فوقیت رکھتی ہیں! ذیل میں یہ اقتباس ملاحظہ ہو:

"قرآن کے بعد دین کی ان تمام کتابوں میں جو ان لوگوں کی قریب دی
 ہوئی ہیں، سب سے زیادہ صحیح کتاب جامع بخاری اور جامع مسلم ہے
 اور ان کی تریح معنی ان کی شروط کی بنا پر نہیں ہے بلکہ شہرت اور
 قبول کی بنا پر ہے۔ شہرت یہ کہ ایک کتاب علم و نظر کے تمام مہدوں
 اور طبقات میں عالمگیر طور پر مشہور رہی ہو اور اہل علم و فضل اس کی
 صحت و فضیلت پر ہمیں لگاتے رہے ہوں۔ قبول یہ کہ وہ تمام امت
 کی نظر و بحث کا مرکز بن گئی ہو۔ ہر مہد اور ہر طبقہ میں بے شمار ناقدوں
 اور محققوں نے اس کی ایک ایک حدیث، ایک ایک راوی، ایک ایک
 متن، ایک ایک لفظ پر ہر طرح کی بحثیں کی ہوں، ہر طریقے سے جانچا ہو،
 ہر طرح کی نگاہیں دو قبول کی ڈالی ہوں۔ زیادہ سے زیادہ موافق و مخالف
 شرحیں لکھی ہوں۔ زیادہ سے زیادہ درس و تدریس میں مانجھے رہے ہوں،
 اور پھر بھی اس کی مقبولیت یک ظم بے داغ رہی ہو۔ چونکہ یہ دو باتیں تاریخ
 اسلام میں صحت انہی دو کتابوں کے حصے میں آئی ہیں، ویسے لحاظاً ثباتاً
 اس لیے ان کی ہستی بجائے خود ایک دلیل صحت ہو گئی ہے اور بلاشبہ
 جب کبھی اختلاف ہوگا تو یکسوئی کی روایت محض اس لیے بھی قوی تر سمجھی

جائے گی کہ صحیحین کی روایت ہے۔ دوسرے نصاب کے روایات کتنی ہی
شعبہ بخاری و مسلم پر بحال کر دکھادی جائیں، لیکن وہ اس کی قوت کا
ہم پر نہیں چڑکتیں: ۱۳

مولانا آزاد کی نشوونما ایک مذہبی اور ملی گھرانے میں ہوئی تھی۔ ان کے ملامت ملاحہ مولانا خیر الدین
گلپڑی مام ہندوستانی علماء کی طرح حنفی مسلک تھے۔ لیکن مولانا آزاد اپنی فطری ذکاوت و ذہانت اور
جس آزادی فکری کی بنا پر حقیقت کو تقلید کے دائرے سے بہت جلد باہر آ گئے۔ علمائے اہل حدیث کی طرح
وہ اکثر مسائل میں عامر ابن تیمیہ اور علامہ ابن قیم کے ہنوا تھے۔ مولانا سید ابوالحسن علی ندوی لکھتے ہیں:

”سلفی العقیدہ، قدما، رفض التقليد وخالفت اباہم۔ اللہی کان
شیخ طریقہ۔ فی الرسوم والبدع، وآنا مذہب شیخ الاسلام
ابن تیمیہ، وتلمیذہ ابن القیم“ ۱۴

(وہ سلفی العقیدہ تھے، انھوں نے تقلید ترک کر دی تھی۔ رسوم و عبادات
کے سلسلے میں انھوں نے اپنے والد کی مخالفت کی، جو ایک سلسلہ طریقت
کے پر تھے۔ ان کے نزدیک شیخ الاسلام ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد
ابن قیم کا مسلک راجح تھا۔)

اپنے اس فرق اور اس مشرب کی بنا پر انھوں نے فقہائے احناف اور فقہ حنفی کے حسنات
نعت قسم کی راہوں کا اظہار کیا ہے۔ ذیل میں اس سلسلے کی بعض تفصیلات پیش کی جاتی ہیں۔

علامہ شبلی نعمانی نے سیرۃ النہای میں مجتہد اور محدث کے فرق پر بحث کرتے ہوئے یہ رائے
ظاہر کی ہے کہ مجتہدین کے نزدیک وقت، نظر، قوت، استنباط، استخراج مسائل اور تفریع احکام وغیرہ
صفات کو احب، استخراج سمجھا جاتا تھا، لیکن محدثین ان صفات کو حب و نقص تصور کرتے تھے۔ مولانا آزاد
اس پر حاشیہ لکھتے ہوئے رقمطراز ہیں:

”مصنف کی یہ پوری بحث بکسر مخالفہ ہے۔ اس سے بڑھ کر کذب علی
وجہ الارض کیا ہو سکتا ہے کہ ائمہ حدیث کی نسبت یہ کہا جائے کہ وقت، نظر،
قوت، استنباط، استخراج مسائل، وراثت و فکر ان کے نزدیک نقص رہا

ہے جس شخص نے راجم ابوہریرہؓ بخدی و دیوہی پر نظر ڈالی ہے وہ
کیونکر اس خیال کا تصور بھی کر سکتا ہے؟ اور پھر جس شخص نے تصنیفات
ابن خزم، ابن قتیل، ابن تیمیہ و ابن قیم دینوہ کو دیکھا ہے تو اس خیال
کی تکذیب پر طعن شرعی اٹھا سکتا ہے: ۱۵

اسی طرح اہل حدیث اور اہل الرائے کی اصطلاح کی وضاحت کرنے ہوئے مولانا شبلی نے
لکھا ہے کہ وہ حضرات جن کا کام محض حدیثوں اور روایتوں کا جمع کرنا، حفظ کرنا اور روایت کرنا تھا، اہل حدیث
کہلاتے تھے اور وہ حضرات جو احادیث کو استنباط احکام اور استخراج مسائل کی جگہ سے دیکھتے تھے، اہل الرائے
کے نام سے پکارے جاتے تھے۔ مولانا آزاد اس سے ہم اتفاق کرنے ہوئے فرمایا کرتے ہیں،
”یہ بالکل غلط ہے۔ اصل اختلاف وہ ہے جو صاحب جزائے شرف نے باب
سبب الاختلاف میں لکھا ہے، یعنی ایک گروہ نے اسس لاریکات استخراج
پر رکھا اور حنہ الحائزہ اسی پر تفریع کرنے لگے۔ ہر جزئی کے لیے احادیث کے
چندال متلاشی ہوئے۔ دوسرے گروہ نے بنیاد روایات پر رکھی۔ پہلا
گروہ اہل الرائے ہے: ۱۶

علامہ شبلی نے فقہ حنفی کو آسان اور وسیع قرار دیتے ہوئے لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہ کے مسائل اتنے
آسان اور نرم ہیں جو شریعت سہل کی شان ہے۔ اس پر مولانا آزاد لکھتے ہیں:

”صرف چند مسائل کی وجہ سے یہ خیال پیدا ہو گیا ہے، درحقیقت اس کی کوئی
حقیقت نہیں۔ فقہ حنفی کا آسانی و سہل ہونا ایک طرف، اکثر حالتوں میں تو
کوئی تمدن و حیات دوست آبادی اس پر عمل کر کے زعم ہی نہیں ہو سکتی۔“

علامہ شبلی نے نکاح و طلاق سے متعلق چند مسائل کے حوالے سے یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ ان مسائل
میں امام ابوحنیفہ کا مسلک سہولت پر مبنی ہے اور دوسرے ائمہ کے مسلک پر عمل کرنے میں دشواری ہے۔
چنانچہ دیگر شائل کے ساتھ ساتھ لکھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک جہانی بیاریوں میں دین و فروع سے نکاح
ہر سکتا ہے۔ اس مثال پر مولانا آزاد تحریر فرماتے ہیں:

”یعنی زوجین میں جس کسی کو امراض متعدی ہوں فرقی ثانی نکاح فسق

کر سکتا ہے۔ یہ میں محنت و جہد مصداق پر مبنی ہے۔^{۱۵}

اسی سلسلے میں علامہ شبلی مکتے ہیں: "امام ابوحنیفہ کے نزدیک طلاق رجعی کی حالت میں عدول حرام نہیں، یعنی زوجیت کا تعلق ایسی معمولی بیزاری سے منتقل نہیں ہوتا، لیکن امام شافعی کے نزدیک حرام ہے اگر وہ بائنہ ہو چکی۔ اس پر مولانا آزاد کا حاشیہ ملاحظہ ہو:

"اور یہی صحیح ہے کہ مقصود طلاق طہر کی اور مقصود رحمت اتحاد ہے، پس ضروری

ہے کہ بغیر رحمت صالحہ طلاق نہ ہو۔^{۱۶}

اسی طرح علامہ شبلی مکتے ہیں: "امام ابوحنیفہ کے نزدیک رحمت کے لیے اگلا بزانی کی ضرورت نہیں، ہر فعل جس سے رضامندی ظاہر ہو، رحمت کے لیے کافی ہے۔" اس پر مولانا آزاد رقمطراز ہیں:

"تا کہچھ کوئی شر پر مرد اٹھو کر سکے اور اتحاد تحقق و مشہور ہو جائے۔"

اسی ضمن میں علامہ شبلی مکتے ہیں: "امام ابوحنیفہ کے نزدیک رحمت پر گواہ مقرر کرنے کی کچھ ضرورت نہیں، لیکن امام مالک کے نزدیک بغیر استشہاد کے رحمت صحیح نہیں ہے۔" اس پر مولانا آزاد لکھتے ہیں:

"یہ صحیح نہیں، امام مالک کے مذہب کی تشریح "سوسنی" میں دیکھنی تھی۔"^{۱۷}

اسی سیاق میں علامہ شبلی مکتے ہیں: "امام ابوحنیفہ نے ذمیوں کے لیے جو قواعد مقرر کیے، وہ نہایت فیاضانہ ہیں۔" مولانا آزاد رقمطراز ہیں:

"خلیب لکھتا ہے کہ یہ محبت کا اثر ہے۔"^{۱۸}

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ اگرچہ ہر سلسلے میں اور ہر جگہ مولانا آزاد کی رائے سے اتفاق ضروری نہیں، تاہم گذشتہ صفحات میں جو کچھ عرض کیا گیا وہ علوم و دینیہ کے مختلف میدانوں میں مولانا کی دیدہ وری، بالغ نظری اور زررت نگاہی کی روشن دلیل ہے اور اس سے مولانا کی عالمانہ شخصیت بڑی متحکم سامنے آجاتی ہے۔ ♦♦

حواشی

۲۔ مولانا آزاد۔ چند یاریں، عبدالماجد دیوبند، مشورۃً، بیمنہ، ابوالکلام آزاد، مرتبہ، حقین صلیقی، طبع لعلی

۱۹۷۹ء، صفحات ۵۳، ۵۴

۳۔ پرائے پرائغ، حیدرآباد، مولانا سید ابوالحسن علی ندوی، طبع لعلی، ۱۹۸۰ء، ص ۵۴

۴۔ ترجمانی القرآن، جلد اول، مولانا ابوالکلام آزاد، مکتبۃ اشاعتِ کتب لاہور، سندھ، ۱۹۸۰ء، ص ۴۴

۵۔ ایضاً، جلد اول، ص ۸۱

۶۔ ایضاً، جلد اول، ص ۸۱

۷۔ ایضاً، جلد اول، ص ۴۱

۸۔ ایضاً، جلد اول، ص ۴۵

۹۔ ایضاً، جلد دوم، صفحات ۲۶۲، ۲۶۳

۱۰۔ ایضاً، جلد دوم، صفحات ۲۶۳، ۲۶۴

۱۱۔ ایضاً، جلد دوم، ص ۱۸۱

۱۲۔ ایضاً، جلد دوم، ص ۱۷۸

۱۳۔ ایضاً، جلد دوم، ص ۵۰۰

۱۴۔ نزہۃ الخواطر، جلد ہشتم، مکتبۃ مولانا سید ابوالحسن علی ندوی، ص ۲۰

۱۵۔ حوائج ابوالکلام آزاد، مرتبہ: سید سیح الحسن، اردو اکادمی، دہلی، طبع اول، ۱۹۸۸ء، ص ۳۶۷

۱۶۔ ایضاً، ص ۲۶۸

۱۷۔ ایضاً، ص ۲۷۷

۱۸۔ ایضاً، ص ۲۷۹

۱۹۔ ایضاً

۲۰۔ ایضاً

۲۱۔ ایضاً

۲۲۔ ایضاً

مولانا ابوالکلام آزاد کی صحافت کے ابتدائی نقوش

(نیرنگ عالم سے وکیل تک)

سلطان احمد

مولانا آزاد کی شخصیت گونا گوں صفات کی حامل تھی۔ وہ بیک وقت منہر قرآن، محدث، تحریک آزادی کے سرفرش، مجاہد، عظیم مبلغ، منکر تعلیم اور میدان سیاست کے سالار کارواں تھے۔ ان لوگوں سے قطع نظر انھوں نے اردو صحافت کو نئی جہت اور نئے زاویے سے روشناس کیا۔ شاعری کے شوق نے بالواسطہ طور پر صحافت سے دلچسپی پیدا کی۔ ابھی ۷۷ دس گیارہ سال کے تھے کہ شاعری سے نسبت پیدا ہو گئی۔ اسی عمر میں تمام مستند شعراء کے کلام کا بغور مطالعہ کیا اور بہت کم عرصے میں اردو اور فارسی دونوں زبانوں میں شرموزوں کرنے لگے۔ مولوی عبدالواحد خاں شہسروی ایک مہلک و مہلک شاعر تھے، جب ان سے قربت ہوئی تو مولانا آزاد انھیں اپنے اشعار سناتے لگے۔ ان کے اشعار سن کر مولوی شہسروی بہت متاثر ہوئے اور انھوں نے ہی ”آزادہ“ مخلص تجویز کیا۔ اور اصرار کیا کہ وہ اپنا کلام رسائل میں بڑھتی اشعار بجا کریں۔ اسے مولانا آزاد کی ہمت افزائی ہوئی۔ چنانچہ ان کی پہلی غزل جو مصرعہ طرح پر لکھی گئی تھی، یہی سے شائع ہونے والے گلہ سترہ اور خان فرخ میں شائع ہوئی۔ بعد ازاں انھیں احساس ہوا کہ شوق شاعری کی تکمیل کے لیے ذاتی گلہ سترہ نکالنا چاہیے۔ اسی خیال کے پیش نظر انھوں نے نیرنگ عالم جاری کیا۔ اس کے علاوہ ان کا کلام ملک کے دوسرے رسائل اور گلہ ستروں میں شائع ہوتا رہا۔ اسی زمانے میں مولانا آزاد کو رسائل و اخبارات کے مطالعے کا شوق ہوا۔ سب سے پہلے انھیں اخبار سے دلچسپی اخبار عام دیکھنے

سے ہوئے۔ یہ روزنامہ لاہور سے نکلتا تھا۔ اس کے پہلے صفحے پر اخبار کی بیلہ کے عنوان سے مختصر مزید نوٹ کے ساتھ مختصر لیکن دلچسپ خبریں شائع ہوتی تھیں۔ اس وقت ان کی عمر مشکل میں رہ سہل کی تھی۔ اس کے بعد ٹھکڑے شائع ہونے والا اودھ اخبار اور بانکی پور (پٹنہ) سے نکلنے والا اپنے ٹھکانے کے مطابق میں رہا۔ مولانا آزاد کے والد مولانا میر المود اللہ شائع کرتے تھے، یہ وہی اخبار تھا جو تاجوا مصر سے شائع ہوتا تھا۔ مولانا آزاد کی نظر سے گزرنے والا یہ پہلا وہی اخبار تھا۔ اخبار میں کے شرق کا عالم یہ تھا کہ سواہر موضوعات کے اعتبار سے بلند پایہ اخبارات و رسائل کو ہر قیمت پر حاصل کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ اس وقت کے اخبارات میں میر اخبار (لاہور) پہلے پہلہ (بمبئی) اور ماہ نامہ رسائل میں ہر دوئی سے نکلنے والا مرتبہ عالم اور ٹھکڑے شائع ہونے والا دنگلہ زبان کے مطالعے میں رہا۔ یہی وہ زمانہ تھا جب غدوہ اور وہاں کی دہ میں ایک رسالہ تحفہ منیفہ پڑنے سے شائع ہوتا تھا۔ یہ قاضی عبدالوہید موم کی نگرانی میں نکلتا تھا۔ یہ رسالہ بھی مولانا آزاد کے مطالعے میں رہا۔ انھوں نے دو سال کی عمر میں ہی ملک گیر سطح پر کوئی بھی قابل قدر رسالہ یا اخبار نہ تھا جو ان کے مطالعے میں نہ رہا جو۔

مولوی احمد حسن خٹوری کلکتہ سے احسن الاخبار نکالتے تھے جس میں مصر و عرب کے اخبارات کے اشتہارات ہوتے تھے۔ اس کے علاوہ اس اخبار کے تبادلوں میں مصر و شام کے اخبارات احسن الاخبار کے دفتر میں آتے تھے۔ مولوی احمد حسن مولانا آزاد کے والد کے دوستوں میں سے تھے، اس نسبت سے مولانا آزاد کا احسن الاخبار کے دفتر میں آنا جانا دور تھا۔ جہاں انھیں ملک اور بیرون ملک کے اخبارات خاص طور سے اسلامی ممالک مصر، شام اور طرابلس کے اخبارات کے مطالعے کا موقع نصیب ہوا۔ ان اخبارات کو دیکھنے سے اخبارات و رسائل کی ترتیب و تہذیب سے متاثر ہونے کا زریں موقع ملا۔

مولانا آزاد کے گھر میں المود کے علاوہ احمد فارسی کا انجوائے اور طرابلس نام کا طرابلس آقا خاں میں سے کفر اخبارات یورپی استعماریت کے خلاف ایک نقیب کی حیثیت رکھتے تھے۔ ان اخبارات کو دیکھنے سے ایک طرف اسلامی دنیا سے متعلق مولانا آزاد کی معلومات میں دست پیدا ہوئی تو دوسری طرف عرب پسند فکر پر وہاں پڑنے لگی۔

مولانا آزاد کی مادیت یہ تھی کہ وہ جن کتابوں کا مطالعہ کرتے تھے ان کے اہم نکات پر نوٹ بھی لکھتے جاتے تھے۔ جن کتابوں پر انھوں نے نوٹ لکھا ہے وہ کسی تمبر سے کم نہیں ہے۔ اس عمل نے ان

میں یہ استعداد پیدا کر دی تھی کہ وہ کسی بھی مضمون یا کتاب پر جو جھجک دے عالم کر سکتے تھے۔ کتابوں پر نوٹ لکھنے اور تبصروں کرنے کی مشق نے ترجمے کے فن سے لگاؤ پیدا کیا۔ چنانچہ انھوں نے متعدد چھوٹے چھوٹے رسائل کا تجربہ کیا۔ اس کے بعد مضامین لکھنے اور رسائل و اخبارات کی ترتیب و تہذیب کا سلسلہ شروع ہوا۔ مولانا آزاد جب صحافت کے میدان میں آئے تو انھوں نے وہاں مختلف جماعتوں سے کام کیا۔ بعض رسائل و اخبارات ایسے نکالے جن کے وہ مالک بھی تھے اور مدیر بھی مثلاً نیرنگ عالم، المصباح، سان الصبح اور الہلال و البلاغ۔ بعض رسائل کے وہ مالک بھی تھے اور ضابطے کے ایڈیٹر بھی لیکن ان کی ادارت کی ذمہ داری دوسروں کے حوالے کر دی تھی۔ حالانکہ ان رسائل و جرائد کی پالیسی اور انتظامی معاملات میں انہی کا عمل دخل تھا۔ مثال کے طور پر پیام اور الہلال (دور ثانی) بعض اخبارات رسائل مولانا آزاد کی نگرانی میں نکلتے۔ لیکن ان سے مولانا کا مالکانہ اور ضابطے کے مطابق مدیرانہ تعلق نہیں تھا۔ ان میں پیغام اور الجامع کا تعلق اسی قبیلے اخبارات سے تھا۔ کچھ رسائل ایسے بھی تھے جن کے ذمہ دار مالک تھے اور ضابطے کے مدیر لیکن صحافتی ذوق کی تسکین کے لیے ادارت کی دے دہی نہ سمجھا لی تھی، ان میں تھ احمدیہ اور احسن الاخبار قابل ذکر ہیں۔ اخبار کویل اور ولہ اسلمت سے ان کا تعلق مالک کی حیثیت سے نہیں تھا بلکہ ان کے وہ مدیر تھے اور مشیر بھی۔ ایڈیٹر گزٹ میں مولانا آزاد نے مہمان یا وقتی مدیر کی حیثیت سے کام کیا۔ اور بعض رسائل میں انھوں نے نائب مدیر کی حیثیت سے خدمات انجام دیں، ان میں خدیجہ نظر اور النہدہ کا ذکر آتا ہے۔

نیرنگ عالم

یہ تذکرہ آپکا ہے کہ مولانا آزاد نے شوق شاعری کی تکمیل کی غرض سے ذاتی گھڑتے مکان ضروری سمجھا تھا۔ رسائل محدود ہونے کے باوجود مولانا نے جوں توں پچاس روپے کا بندوبست کیا اور ہادی پریس (ہرین روڈ کلکتہ) سے نیرنگ عالم کی طباعت شروع کر دی۔ یہ ماہ ۱۸۹۹ء کے اوائل کا ہے۔ اس گلدستے کو انھوں نے کس جوش و جذبہ کے تحت مکان شروع کیا تھا اس کا اظہار مولانا آزاد نے اس طرح کیا ہے :

”اس تصور سے کس قدر طبیعت کو مسرت حاصل ہوتی تھی کہ غریب ایک

ایسی چیز نکالے گی جس کی لوح پر میرا نام بحیثیت مہتمم و ایڈیٹر کے درج ہو گا۔
 مولانا آزاد نیز جنگ عالم کے ایک بھی تھے اور میر بھی۔ لیکن غریب اردوں کی تعداد صوب خواہش نہ
 ہونے کے باعث یہ گلدستہ مالی بحران کا شکار ہو گیا۔ تحاشس بسیار کے باوجود نیز جنگ عالم کا ایک بھی
 شمار دستیاب نہیں ہو سکا ہے۔ لہذا یہ گلدستہ کب نکلا اور کب بند ہو گیا، یز اس کے کچھ شدہ
 شکل کے اس سلسلے میں ذوق سے کچھ نہیں کہا جاسکتا۔ ڈاکٹر ماجر رضا بیدار نے نیز جنگ عالم کی اشاعت
 کی مدت آٹھ ماہ بتائی ہے۔^{۱۴} البتہ منشی زبیر رائے نظر کا رسالہ نہ جنگ نظر لکھنؤ کے شمارہ جون ۱۸۹۹ء
 میں مولانا آزاد کی ایک غزل شائع ہوئی تھی اس میں مولانا کے نام کے ساتھ مہتمم گلدستہ نیز جنگ عالم پھپھا
 تھا۔ اس انکشاف سے یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ نیز جنگ عالم کی اشاعت کا زمانہ ۱۸۹۹ء کے نصف اول
 کا ہے۔ اس کے باوجود اس گلدستے کے ابلاؤ کا کوئی زمانہ حتمی طور پر طے نہیں کیا جاسکتا۔ البتہ مذکورہ شواہد
 کی روشنی میں اتنا کہا جاسکتا ہے کہ نیز جنگ عالم ۱۸۹۹ء کے شروع یا وسط میں نکلتا شروع ہوا ہو گا۔

المصباح

جس طرح شاعری کی تکمیل کے لیے گلدستہ نکلانا ضروری قرار پایا اسی طرح مضمون نویسی کی تکمیل
 کے لیے ذاتی رسالے کے ابلاؤ کو ناگزیر خیال کیا گیا۔ مضامین لکھنا اور کسی رسالے میں نام کی مراحت کے
 ساتھ شائع ہونا مولانا آزاد اپنی ہر دلعزیزی کے لیے ضروری سمجھتے تھے۔ خواہش بڑھ کر کسی رسالے
 کی ادارت کی ذمہ داری سنبھالنے کی حد تک پہنچ گئی۔ انھوں نے اپنے اس خیال کا اظہار ان لفظوں
 میں کیا ہے:

”سب سے بڑا بلند تر مقام جو کسی انسان کے لیے ہو سکتا تھا یہ نظر آتا تھا
 کہ مضامین لکھے جائیں اور وہ ہمارے نام سے شائع ہوں۔ اس کے
 بعد سے بلند تر مقام یہ تھا کہ کسی اخبار یا رسالے کے ایڈیٹر ہوں۔“^{۱۵}

لہذا مضمون نویسی کی خواہش کی تکمیل کی غرض سے مولانا آزاد نے المصباح جاری کیا۔ اس کا
 پہلا شمارہ جنوری ۱۹۰۱ء میں حصہ شہود پر آیا۔ المصباح کی شان اشاعت کی وضاحت مولانا آزاد نے
 ان لفظوں میں کی ہے:

محمد موسیٰ نامی ایک شخص نے نیا نیا پریس جاری کیا تھا۔ والد مرحوم کے بعض کاغذات و فیو لینے کے لیے وہ آمدورفت رکھتا تھا۔ اس نے خیال کیا کہ تجارتی اغراض سے کوئی اخبار نکالے۔ یہ برسے خاص ذوق کی بات تھی، میں نے اسے اور زیادہ ترغیب دی اور بالآخر وہ آمادہ ہو گیا۔ المصباح المشرق مصر سے نکلتا تھا، میں نے اس کا نام المصبات تجویز کیا۔ اور ہندو دار اخبار کی شکل میں جاری ہوا۔ یہ دراصل پہلا اخبار ہے جو میں نے ایڑٹ کیا۔ یہ ٹھیک ۱۹۰۰ء کے اواخر کی بات ہے۔ پہلا نمبر مید الفطر کے موقع سے نکلا تھا۔^{۱۵}

چونکہ المصباح کا کوئی شمارہ دستیاب نہیں ہے، اس کے دوسرے معلوم ہوتا ہے کہ یہ جو شورش کاغذی، آئی۔ ایچ۔ ڈگلس اور عابد رضا بیدار نے المصباح کی اشاعت کا زمانہ: ۱۹۰۰ء قائم کیا ہے وہ ان کی اپنی تحقیق نہیں ہے بلکہ انھوں نے مولانا آزاد کے بیان پر ہی اپنے فیصلے کی بنیاد رکھی ہے اس لیے کہ مولانا آزاد کے بیان کے علاوہ اس سلسلے میں کوئی اور ثبوت یا شہادت نہیں ملتی۔

چونکہ المصباح کا پہلا شمارہ مید کے موقع سے نکلا تھا، لہذا موقع اور مناسبت کا خیال رکھتے ہوئے اس کے مدیر نے اس پہلے نمبر کا افتتاحیہ عید کے عنوان سے لکھا تھا، جسے بے حد پسند کیا گیا۔ اور اس وقت کے اہم اخبارات و رسائل نے اسے من و عنی نقل کیا۔ المصباح میں مختلف نوع کے مضامین شائع ہوتے تھے۔ اس وقت کے خاص مسائل و مباحث کے علاوہ مذہبی، علمی، تاریخی اور سوانحی مضامین شائع ہوتے تھے۔^{۱۶} اس کے مدیر کو پہلی بار باضابطہ طور پر مضمون نویسی کا موقع ملا اور تقریباً ہر نمبر کے لیے مختلف موضوعات پر مختلف مضامین تحریر کیے۔ مثلاً "ایمان"، "امام غزالی"، "نیوٹن" اور مسئلہ کشش ثقل وغیرہ قابل ذکر ہیں۔ لیکن یہ رسالہ تین چار ماہ سے زیادہ نہ چل سکا۔^{۱۷}

خدا ننگ نظر

یہ پیشی فوت رائے نظر کا نہایت مقبول گلدستہ تھا جو ۱۹۰۷ء میں لکھنؤ سے نکلتا شروع ہوا۔^{۲۱} ابتدا میں بعض غزلوں اور نظموں پر مشتمل نکلتا رہا۔ لیکن جنوری ۱۹۰۹ء کے شمارے میں ادارے کی جانب سے یہ

نوٹ لکھ کر منشی صاحب (منشی محبوب عالم مدیر و ملک پیر احمد لاہور)
کو پھر پریس کانفرنس کی طرف توجہ دلائے۔ منشی صاحب نے پیر احمد
میں اس نوٹ کو قتل کر کے یہ دانے ظاہر فرمائے کہ مجھے کانفرنس کے بعد اس
کا ایک اجلاس کروایا جائے گا۔^{۲۵}

ایڈیٹرز گزٹ میں مولانا آزاد کی ایڈیٹری کی مدت اور ان کی تحریریں کے متعلق اس کے علاوہ
کوئی تفصیل دستیاب نہیں۔

تحفہ احمدیہ

مولانا محمد علی نوگری کا پورے ایک دینی رسالہ تحفہ احمدیہ نکالتے تھے جس میں وہ میسائی مشنریوں
کی رد میں کثرت سے مضامین لکھتے تھے۔ بعض وجوہات کی بنا پر مولانا نوگری نے رسالے سے طبعی گ اختیار
کر لی تو مولوی سید احمد حسن پتھوری اس کے مدیر ہو گئے۔ میسائی مشنریوں سے ایک مناظرے کے سلسلے
میں تحفہ احمدیہ پر مقدمہ چلا، نتیجتاً یہ رسالہ ۱۸۹۹ء میں بند ہو گیا۔ بعد ازاں مولوی احمد حسن نے اسے
تحفہ احمدیہ کے نام سے جاری کیا۔

مولوی احمد حسن کا مدۃ العمل لکھنؤ سے گہرا تعلق تھا، مدۃ کے معاملات اور حالات سے انھیں
بہت دلچسپی رہتی تھی۔ دسمبر ۱۹۰۱ء میں مدۃ العمل کا سالانہ اجلاس کلکتہ میں ہونا طے پایا تو وہ دیرینہ
تعلق اور دلچسپی کی بنا پر کلکتہ چلے گئے۔ واضح رہے کہ تحفہ احمدیہ ۱۹۰۰ء میں بند ہو چکا تھا۔ کلکتہ میں مولوی
احمد حسن کی ملاقات مولانا آزاد سے ہوئی تو انھوں نے تحفہ احمدیہ کی احیاء کی خواہش ظاہر کی۔ وہ چاہتے
تھے کہ رسالہ مولانا آزاد کی ادارت میں نکلے۔ اس سے اچھی بات مولانا آزاد کے لیے اور کیا ہو سکتی تھی؟
وہ بلا تامل آمادہ ہو گئے۔ چنانچہ تحفہ احمدیہ عام ملی اور دینی رسالے کی صورت میں نکلنا شروع ہوا۔
ضابطے کے مدیر مولوی احمد حسن ہی تھے، لیکن ترتیب و تدوین کی پوری ذمہ داری مولانا آزاد پر تھی۔
کلکتہ سے شائع ہونے والا تحفہ احمدیہ کا اب تک کوئی شمارہ دستیاب نہیں ہو سکا۔ لہذا اس کے
سال اشاعت اور مولانا آزاد کی نگارشات کے متعلق یقین کے ساتھ کچھ بھی نہیں کہا جاسکتا۔ البتہ
شاہجہاں پوری نے لکھا ہے :

یہ بات واضح ہے کہ تحفہ احمدیہ کا یہ دور جس میں ترتیب کی ذمہ داری مولانا آزاد نے قبول فرمائی تھی ۱۹۰۱ء کا کوئی فتر دور ہے۔^{۲۱}
 مولانا آزاد نے تحفہ احمدیہ کی ترتیب و تدوین کی ذمہ داری قبول کرنے کے سلسلے میں ایک جگہ لکھا ہے،

”لیکن میں نے کہا کہ اسے ایک عام ملی و مذہبی رسالے کی شکل میں نکالنا چاہیے۔ چنانچہ اس شرط پر راضی ہو گئے کہ اس کی ترتیب میں اپنے ذمے لے لوں۔ چنانچہ تحفہ احمدیہ نکلا اور یہ ایک مستقل ذریعہ ذمے دارانہ قریب و ترتیب کا نفع آیا۔“^{۲۲}

مولانا آزاد کے اس بیان سے یہ یک وقت دو باتوں کی نشان دہی ہوتی ہے۔ اول یہ کہ انھوں نے تحفہ احمدیہ کی ترتیب و تدوین کی ذمہ داری قبول کی۔ دوسرے یہ کہ یہ رسالہ ان کی ذمے دارانہ تحریر کا وسیلہ ثابت ہوا۔ مولانا آزاد کے اس بیان کے باوجود یہ مسئلہ حل طلب رہ جاتا ہے کہ تحفہ احمدیہ میں ان کی کون سی نگارشات شائع ہوئیں۔

احسن الاخبار

مولانا آزاد کو ہمیشہ یہ خواہش رہتی تھی کہ انھیں کسی کسی اخبار یا رسالے سے متعلق رہنا چاہیے۔ مولوی سید احمد حسن فتحپوری انھوں نے تحفہ احمدیہ نکالا تھا، لکھنے کے ایک کتب فروش اور مصطفائی پریس کے مالک عبد الغفور کو ایک ہفتہ وار اخبار نکالنے پر آمادہ کر لیا جس کا نام احسن الاخبار رکھا گیا۔ یہ ہفتہ وار اخبار فروری ۱۹۰۲ء میں نکالنا شروع ہوا۔ اُس وقت مولانا آزاد کی تحریرِ مشق خاصی ہو چکی تھی۔ چونکہ وہ مولوی احمد حسن کے رسالے تحفہ احمدیہ کی ترتیب و تدوین میں حصہ لے چکے تھے۔ چنانچہ انھیں مولانا آزاد کے قلم اور انکار پر پورا اعتماد تھا۔ لہذا مولانا آزاد جو کچھ لکھتے تھے وہ براہِ راست کاتب کے ماتھے پہنچ جاتا اور من و عن شائع ہو جاتا تھا۔^{۲۳}

احسن الاخبار کے مبادلے میں عرب مالک سے نکلنے والے بیشتر اخبارات و رسائل آتے تھے۔ چونکہ احسن الاخبار کا دفتر مولانا آزاد کے گھر سے قریب تھا، لہذا ان کا اکثر دفتر میں آنا جانا رہتا تھا۔

انھیں انجیل بینی کا جس قدر شوق تھا اس کی تسکین دفتر امین الانجیل میں آنے والے اخبارات سے ہونے لگی۔ اب مصر، قسطنطنیہ، طرابلس، ٹونس، الجزائر اور امریکہ کے مختلف والے اخبارات و رسائل مدد و شہدہ کے مطالعے میں رہنے لگے۔ ان اخبارات کے مطالعے سے مولانا آزاد کو دو بڑے فائدے ہوئے، ایک تو وہ عالم اسلام کی سیاسی اور تہذیبی صورت حال، نیز وہاں چل رہی ترقی پسند تحریکوں کے شعور ہوئے۔ دوسرے انجیل کے اصول و ضوابط اور انتظام و انصرام کے طریقہ کار سے واقفیت حاصل ہوئی۔ یہ دونوں باتیں مولانا آزاد کے کائناتی سفر میں قبل روایات ہوئیں۔ اسلامی ممالک کے جو اخبارات و رسائل مولانا آزاد کے مطالعے میں رہے ان میں مصر کے علمی رسائل البطل، المختلف اور المنار قابل ذکر ہیں۔ ان میں المنار بطور خاص عربی زبان و ادب کا بڑا مبلغ تھا۔ مولانا آزاد نے اس سے بہرہ ور استفادہ کیا۔

امین الاخبار سے تعلق کی بنا پر مولانا آزاد کو اس میں مختلف موضوعات پر قلم اٹھانے کا موقع ملا۔ عربی اخبارات کے مضامین اور خبروں کا انتخاب و ترجمہ، برٹنبر میں ملی و ادبی مضامین کی تائید و ترمیم، رسائل اور کتابوں پر ریویو، اس کے علاوہ اخبار و حوادث پر بحث و نظر وغیرہ۔

امین الاخبار میں مولانا آزاد کا ایک مضمون "اسلام اور محرم" کے عنوان سے شائع ہوا تھا جس میں جماعت اور رسوم محرم پر سخت تنقید کی گئی تھی۔ اس مضمون کا شدت ہونا تھا کہ حوام میں بطور خاص اہل تشیع میں اشتعال پیدا ہو گیا اور بالآخر یہی مضمون اخبار کے بند ہونے کا سبب بنا۔ مولانا محمد اسلام خورشید نے اس واقعے کا ذکر ان نظموں میں کیا ہے :

امین الاخبار کو مولانا آزاد کی وابستگی کی وجہ سے ایک بڑے حادثے سے دوچار ہونا پڑا۔۔۔ بات یہ ہوئی کہ انگلستان کے ایک لارڈ اور لندن کے اخبار ڈیلی نیوز کے نامہ نگار نے شیعہ حضرات سے فرمائش کی کہ انھیں محرم کے ماحولی جلوس کا نظارہ کرایا جائے۔ شیعہ حضرات نے اس کا بندوبست کر دیا۔ ان دونوں انگریزوں نے ماتم کا مذاق اڑایا۔ ایک نوعمری کا تقاضا دوسرے احساس کی شدت اور جذبات کی برائیگی تھی، ان سب کا تاثر ایسا تھا کہ مولانا آزاد نے "اسلام اور محرم" کے موضوع پر ایک ناستائے مفسد لکھ ڈالا۔ اس پر کلکتہ کی شیعہ آبادی کو بے حد اشتعال ہوا

اور معاملات کی نوعیت اتنی شدید ہو گئی کہ مولانا آزاد اور اخبار کے مالک اور مدیر نیوں کو جان کے خطرے پر لگے۔ آخر ٹری شکل سے معاملہ رفع دفع ہوا۔ لیکن مالک اور مدیر کے درمیان اختلاف کی تلخ اتنی وسیع ہو چکی تھی کہ اخبار بند کر دینا پڑا۔^{۲۵}

خدا بخش لاہوری پنڈ میں جلد اول کا شمار ۲۲ (جس پر ۲۵ جولائی ۱۹۰۲ء رجب ہے) ۱۷ علاوہ شمارہ ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸ اور ۲۹ محفوظ ہے۔ واضح رہے کہ شمارہ ۳۱ پر ۱۹ ستمبر ۱۹۰۲ء کی تاریخ درج ہے۔ چونکہ یہ رسالہ پنچے میں ایک بار شائع ہوتا تھا اس لیے حساباً اس نے اجراء کا زمانہ فردی ۱۹۰۲ء قرار پاتا ہے۔ ڈاکٹر ابوسلمان شاہ جہانپوری نے ڈاکٹر مایہ رضا میڈار کے حوالے سے احسن الاخبار کے اجراء کا زمانہ فردی ۱۹۰۲ء قائل کیا ہے۔^{۲۶}

احسن الاخبار کے جو شمارہ خدا بخش لاہوری میں دستیاب ہیں ان میں مولانا آزاد کی کوئی تحریر نہیں ہے۔ حالانکہ ابتدا ہی سے مولوی محمد حسن کے معاون تھے۔ لہذا انیسویں طور پر شروع کی اشاعتوں میں ان کی تخلیقات شامل رہی ہوں گی۔ رزاق خاں روتی کی نظر سے احسن الاخبار کا نیم جولائی ۱۹۰۲ء کا ایک شمارہ گزرا ہے۔^{۲۷} جس میں انھوں نے مولانا آزاد کے ایک مضمون کی دوسری قسط کی نشان دہی کی ہے۔ لیکن دصوت کا یہ بیان ابھی تخیل کی حد تک تحقیق ہے۔ مزید برآں یہ کہ دسمبر ۱۹۰۲ء کے لسان الصدق میں مولوی محمد حسن کے انتقال پر مولانا آزاد کی تعزیتی تحریر ہے جس کے بعد اس پرچے کا جاری رہنا ذرا مستبعد معلوم ہوتا ہے۔ اس تعزیتی پیغام میں مولوی محمد حسن کی سرگرمیوں کا تعارف کراتے ہوئے لکھا ہے:

”یہ ایک عرصے سے تختہ حمیریہ لاہور کے ایڈیٹر رہ چکے ہیں... ندوۃ العلماء کے یہ پرنسور ممبر رہے اور ہمیشہ تختہ حمیریہ کے کالم غصہ کے تائیدی مضامین کے لیے کھیلے رہے۔ ندوۃ العلماء کلکتہ کی کشش نے انھیں کلکتہ پہنچایا اور انھوں نے کلکتہ کا مشہور اخبار احسن الاخبار جاری کیا جس نے شائع ہوتے ہی وہ مقبولیت حاصل کر لی جو ہندوستان کے بہت سے قیوم پرچوں کو اس وقت حاصل نہیں ہے۔... تقریباً دو سال تک یہ جاری رہا اور اس کے بعد چند مجبوریوں ایسی پیش آئیں کہ اخبار کو بند کر کے آئندہ کے

یہ مسلمان پبلک کونستبل کرنا پڑا۔ اس کے بعد ایک ملی ملازمت حاصل کر کے
یہ دار بجنگ چلے گئے۔ ان دنوں وہیں سے آج کل کا آخری سفر تھا جو ٹھیک سفر
آخرت ہو کر پیش آیا: ۱۱

اس بیان سے آئسن لائبریری کے اہلکار اور اس کے بند ہونے کا مسئلہ تقریباً حل ہو جاتا ہے۔
دوسری طرف رزاق فاروقی کا دعویٰ بھی بے بنیاد ثابت ہوتا ہے۔ اس لیے کہ مولوی محمد من کا ۱۹۰۳ء
کو انتقال ہو چکا تھا اور ان کے انتقال سے پہلے اخبار بند ہو چکا تھا۔ مابعد رضا مہار نے آئسن لائبریری
کے بند ہونے کا زمانہ وسط ۱۹۰۳ء میں بیان کیا ہے۔ آئسن لائبریری کے زمانے میں مولانا آزاد کو
عالم اسلام کے اخبارات و رسائل کے مطالعے سے جہاں اسلامی ممالک کے مسائل اور وہاں کی حریت پسند
تحریکوں سے تسکین ہونے کا موقع ملا وہیں صاف اور منظم صحافتی طریقہ کار سے واقفیت ہم ہوئی۔ اس کے
علاوہ آئسن لائبریری سے ان کی مضمون نویسی کو نئی روشنی ملی اور نیا زاویہ ملا۔ انہیں مختلف موضوعات پر مضامین
لکھنے اور رسالوں اور کتابوں پر آزادانہ اظہار رائے کا موقع میسر ہوا۔

لسان الصدق

یہ ایک علمی رسالہ تھا جو مہینے میں ایک بار نکلتے سے شائع ہوتا تھا۔ اس کے مالک و مدیر سب کچھ
مولانا آزاد تھے۔ یہ ایک ایسا رسالہ تھا جسے مولانا آزاد کے صحافتی سفر میں سنگ میل کی حیثیت حاصل ہے۔
لسان الصدق کی شائع اشاعت یہ ہے کہ آئسن لائبریری ابھی جاری تھا، اسی زمانے میں مولانا آزاد
کو فکر ہوئی کہ ایک نئی انجمن قائم کیا جانا چاہیے جس کا مقصد علمی و ادبی سرگرمی، بحث و مذاکرہ اور تبادلہ خیالات
ہوگا۔ ان کا یہ بھی خیال تھا کہ انجمن سے ملحق ایک ریڈنگ روم بھی قائم کیا جانا چاہیے تاکہ انجمن کی دلچسپی باقی
رہے۔ مولانا آزاد کی افکار و خیالات کی پیشگی پر مولوی احمد حسن مالک، آئسن لائبریری کو اتنا اعتبار تھا کہ
مولانا جو بھی تجویز رکھتے تھے وہ اسے تبرک سمجھ کر بلا تردد عملی صورت دینے میں لگ جاتے۔ چنانچہ جب مولانا آزاد
نے ”انجمن“ اور اس سے ملحق ”ریڈنگ روم“ کے قیام کی تجویز کی تو مالک آئسن لائبریری نے ان کی پُر زور
حمایت کی، اور انہیں کے تعاون سے حمید یہ ہوئی کہ اس کے اوپر ایک کمرے میں ”انجمن“ کا دفتر ”الاصلاح“ کے
نام سے اور ایک بڑے ہال میں ریڈنگ روم ”دارالاجار“ کے نام سے قائم ہو گیا۔ ۱۲

انجمن اصلاح کے مقاصد میں نکتہ کے عوام میں علمی مذاق کو فروغ دینے کو اولیت حاصل تھی۔ اس کے علاوہ عام اتحاد و اتفاق پیدا کرنا، تقریر و تحریر کے ذوق کو فروغ دینا اور اس کی خدمت و ترقی کے لیے مفید مطالب و رسائل جمع کرنا، نیز اصلاح رسوم و فحوشال تھے۔ انجمن اصلاح کے مقاصد کی تکمیل کی غرض سے دارالانخبار قائم کیا گیا تھا۔ اس انجمن کے تہادے میں آنے والے علمی اور بین الاقوامی بطور خاص اسلامی ممالک کے اخبارات و رسائل دارالانخبار میں رکھے جاتے تھے۔ کتابوں کا ایک بڑا ذخیرہ بھی جمع پہنچایا گیا جو عام مطالعے کے لیے مفید اور کارآمد ثابت ہو۔ یہ واقعہ ہے کہ اس انجمن اخبار بہ بند ہو گیا تو اس کے تبادلے میں آنے والے عالم اسلام کے تمام اخبارات و رسائل روز رفتہ بند ہو گئے۔ جس سے ذاتی طور پر مولانا آزاد کو بہت نقصان ہوا۔ دوسرے یہ کہ وہی اخبارات و رسائل انجمن اور دارالانخبار کے قیام کی بنیاد تھے۔ ان کے بند ہو جانے سے انجمن اور دارالانخبار کا وجود خطرے میں پڑ گیا۔ لیکن یہ کیسے ہو سکتا تھا کہ اتنے اعلیٰ مقاصد کے تحت انجمن قائم ہو اور مولانا آزاد کی موجودگی میں اس ادارے کو گھن گھب جائے۔ چنانچہ ان اداروں کو قائم رکھنے کی فکر چوٹی اور طے پایا کہ لسان الصدق نام سے ایک پندرہ روزہ یا ہر سال جاری کیا جائے۔

لسان الصدق کے اجراء کے پیش نظر دعاؤں سے تھے۔ اول یہ کہ اس انجمن اخبار کے تبادلے میں دارالانخبار و رسائل انجمن کے ختم میں آتے تھے ان کا سلسلہ پھر شروع ہو سکے گا۔ دوسرے یہ کہ انجمن اصلاح اور دارالانخبار کے مسئلے کے ساتھ لکھنے پڑھنے کا شغل جاری رہے گا۔

لسان الصدق کا پہلا شمار ۲۰ نومبر ۱۹۰۳ء کو منظر عام پر آیا۔ جب یہ رسالہ ہمعصر رسائل و جرائد کے مدیران کی نظر سے گزرا تو تقریباً تمام ہی اہم اخبارات و رسائل نے ترمیمی کلمات کے ساتھ اس پر ردیو کیا۔ مخزن (لاہور) جو اپنے وقت کا نہایت میاں پرہیز تھا اس کے ردیو کے مطابق لسان الصدق کسی سمر اور کہنہ مشق قلم کار کی ادارت میں جاری ہوا۔ حالانکہ جس وقت یہ رسالہ جاری ہوا اس وقت مولانا آزاد کی عمر مشکل سولہ برس کی تھی۔ لسان الصدق کی مقبولیت اور مدت اشاعت کے سلسلے میں مولانا آزاد نے ایک جگہ لکھا ہے:

”پہلے تو خیال تھا کہ محض دارالانخبار کے قیام کا ایک ذریعہ ہے۔ رسالہ مقصود بالذات نہ تھا۔۔۔ لیکن جب اسے لوگوں میں مقبولیت حاصل ہوئی، اخبارات

نے بے چارے ریویو لکھے۔ اس کے ترجمہ کے خلاف دیکھی دیکھی میں لکھ لکھ کر گئے، تو خیال ہوا کہ اسے ایک اچھا اور فائدہ پہنچا دے۔ پھر پچھنے کے بعد اسے ماہر کر دیا گیا اور کتب کی شکل میں کم از کم تین جلدوں کی ضرورت سمجھ رہے تھے۔

سابقہ تصدیق کی مدت اشاعت کے تسلسل میں آزاد کار، جیسا کہ شروع میں پندرہ روزہ نکلا اور پھر لکھ کے بعد اسے اجراء کر دیا گیا۔ درست نہیں۔ تحقیق حال یہ ہے کہ یہ رسالہ ابتدا ہی سے اہتمام تھا۔ اس کا تین ٹیون رہے کہ اس کا پہلا شمارہ۔ ہر نومبر ۱۹۰۳ء کو شائع ہوا اور اپریل ۱۹۰۴ء تک کے تمام شماروں پر ہر ماہ کی میں تاریخ درج ہے۔ البتہ مئی ۱۹۰۴ء کے شمارے پر تاریخ اشاعت درج نہیں ہے۔ جون و جولائی ۱۹۰۴ء اور اگست و ستمبر ۱۹۰۴ء کے دو شمارے مشترک ہوئے۔ اسی مشترک شماروں پر بھی تاریخ اشاعت درج نہیں ہے۔ پھر پچھنے کے اتوار کے بعد اپریل ۱۹۰۵ء کا مشترک شمارہ تاریخ اشاعت کے بغیر شائع ہوا۔ واضح رہے کہ سابق تصدیق کا یہ آخری شمارہ تھا۔ اس طرح سابق پہلی جلد میں 'دو شمارے' دوسری جلد میں 'دو شمارے' اور تیسری جلد میں 'دو شمارے' نکل چکے خیال رہے کہ دوسری جلد کا چھٹا و سواواں دو شمارے لکھ آٹھواں و نویں دو شمارے مشترک شائع ہوئے۔ اسی طرح تیسری جلد کا پہلا دو شمارہ مشترک شائع ہوا۔ اس طرح گنتی کے اعتبار سے تیسری جلدوں کے کل تیرہ شمارے شائع ہوئے، لیکن اشاعت کے لحاظ سے صرف دس شمارے نکل سکے جو میں سے ابتدائی دو شمارے علیحدہ ایڈیشن پر پریس واقع کلکتہ ہر مین روڈ نمبر ۱۴۱ سے زیر طبع سے کوامتر ہوئے۔ آٹھواں اور نویں مشترک شمارہ اگست و ستمبر ۱۹۰۴ء میں علیحدہ علیحدہ رسالے بھیجے گئے جو تیسری جلد کا پہلا اور دوسرا شمارہ (اپریل و مئی ۱۹۰۵ء) مفید نام پر پریس آگرہ سے چھپا اور مقام اشاعت، ۱۴۱-۱۴۲، پوسٹ بائی کلک بیس روڈ، اکتوبر ۱۹۰۴ء تا مارچ ۱۹۰۵ء تک اشاعت موقوف رہی۔ سابق تصدیق کی اشاعت میں بے فائدگی کا ذکر کرتے ہوئے امداد صابری نے لکھا ہے :

"سابقہ تصدیق باقاعدہ اپنی تاریخ مقررہ پر شائع نہیں ہوتا تھا۔ دو دو تین تین خسارے مشترک نکلتے تھے اور کچھ کئی چھپنے کی تاخیر بھی ہو جاتی تھی، چنانچہ گنتی کے اعتبار سے کل ۱۴ پر پچھنے کے لیکن اشاعتوں کے

اقتدار سے کھٹکتے ہوئے۔ ۴۸

لسان الصدق کی اشاعت میں بے تاملی کے متعلق اصول صدیقی کا بیان کسی حد تک درست ہے، لیکن شادیوں اور اشاعتوں کے اصول و شہد میں اس سے غلطی سرزد ہوئی ہے۔ سچے بات یہ ہے کہ گنتی کے اعتبار سے کئی تیسو شہدے اور اشاعت کے لحاظ سے کس شہدے شائع ہوئے۔ لسان الصدق کی اشاعت کے ساتھ ہی مولانا آزاد کے ذہن میں اس دہائی کے دستورِ ماضی کا بنیادی خاکہ تیار ہو چکا تھا۔ اس پرچے کا پہلا شمارہ اس اعلان کے ساتھ شائع ہوا:

”الصدق یعنی والکذب یحکم“ لسان الصدق کا دستورِ ماضی ہے۔ اس کا فرض ہے کہ قوم کو کذب سے بچائے اور راستی پر لائے۔ جب اس کا فرض منصبی صرف حق گوئی قرار دیا گیا تو اس کی امید قوم کو اس سے نہیں رکھنی چاہیے کہ انھیں ایسے ترانے سنائے گا جو نہایت شیریں معلوم ہوں گے۔ سچے بات ہمیشہ کڑی معلوم ہوتی ہے، پھر سچائی کی زبان کیونکر شیریں معلوم ہوگی؟ یہ ہمیشہ تم کو کڑی کیل باتیں سنائے گا جو اگرچہ تمہیں ناگوار معلوم ہوں گی، لیکن اس زمانے کو دورِ دکھ و جوب کہ صدق کا نغمہ ہونا اور کذب کا نغمہ ہونا تم پر چھوڑنا ہمارا کام ہے۔ ۴۹

جس وقت لسان الصدق نکلتا شروع ہوا، اس سے تقریباً گیارہ ماہ قبل مسلم ایجوکیشنل کانفرنس (علی گڑھ) کے سولہویں اجلاس منعقد ہوئی، ۱۹-۲۰ جنوری ۱۹۰۳ء میں کانفرنس کے بعض ذیلی شعبوں کے قیام کی تجویز منظور کی گئی، ان میں لٹریچر سیکشن بھی شامل تھا، اور مولانا شبلی نعمانی اس کے صدر قرار پائے۔ ۵۰

اس زمانے میں شبلی نعمانی انجمن ترقی اُردو (لٹریچر سیکشن) کے سرکاری منتخب ہوئے، اس وقت مولانا آزاد سے ان کی خط و کتابت شروع ہو چکی تھی، اور شبلی نعمانی نے انھیں انجمن کے انتشاریہ کارکنی منتخب کر لیا تھا۔ کانفرنس کی ایک دوسری شاخ ”اصلاحِ رسوم“ Social Reform کا خواجہ غلام الغنی کو صدر بنایا گیا تھا۔ ”اصلاحِ رسوم“ کا مقصد معاشرے میں پھیلی بُرائیوں کی اصلاح کے لیے ضروری اقوام کرنا تھا۔ یہ دونوں مقاصد یعنی ترقی اُردو اور اصلاحِ رسوم مولانا آزاد کو بلکہ پسند

تھے۔ لہذا انھوں نے مدنی مقاصد کو سان الصدق کے مقاصد میں شامل کر لیا تھا۔ سان الصدق کی مقبولیت کا نتیجہ یہی ہوا تھا کہ انجمن ترقی اُردو نے اسے اپنا ترجمانی قرار دیا تھا۔ سان الصدق اور انجمن ترقی اُردو کے باہمی تعلقات پر مولانا آزاد نے یوں روشنی ڈالی ہے:

”انجمن ترقی اُردو نے اس (سان الصدق) کی لمپی دیکھ کر اسے اپنا آرگن قرار دے دیا تھا اور مولانا شبلی مرحوم انجمن کے تعلق جس قدر مفید اور دلچسپ باتیں ہوتی تھیں انھیں سب سے پہلے اسی میں اندراج کے لیے بھیج دیتے تھے اور تمام ممبرانِ انجمن کے نام ایک اطلاع شائع کر دی تھی کہ اس پرچہ کھڑو، منگوائیں، اس کی وجہ سے ایک بڑی تعداد متعلقین انجمن کی اس کی فربہ راہ ہو گا۔“

سان الصدق کے مقاصد

سان الصدق جب نکلا تو پہلے شمارے کے سرورق ہی سے اس کے خاص مقاصد کا اعلان

اس طرح ہوا:

- ۱۔ سوشل ریفارم۔ یعنی مسلمانوں کی معاشرت اور رسومات کی اصلاح کرنی۔
- ۲۔ ترقی اُردو۔ یعنی اُردو زبان کے علمی لٹریچر کو وسیع کرنا۔
- ۳۔ علمی ذوق کی اشاعت، بالخصوص بنگالہ میں۔
- ۴۔ تنقید۔ یعنی اُردو تصانیف پر منصفانہ رپورٹ کرنا۔ ۵۲

سوشل ریفارم

مولانا آزاد نے سان الصدق کے مقاصد میں سوشل ریفارم کو اہم ترین مقصد قرار دیا تھا۔ سوشل ریفارم سے مراد یہ تھی کہ ہندوستان کی قدیم قوموں اور عیسائیوں سے میل ملاپ کے باعث ہندی مسلمانوں میں جو سماجی اور معاشرتی بُرائیاں عام ہو گئی ہیں، ان کے سدباب کی کوشش کرنی چاہیے۔ مولانا آزاد کے خیال میں مسلمان جب فاتح قوم کی حیثیت سے ہندوستان میں داخل ہوئے تو وہ اپنے کلچر اور تہذیب سے یہاں کی دوسری قوموں کو متاثر کرنے کے بجائے وہ خود یہاں کی قدیم قوموں کی معاشرت کے دنگ میں رنگتے

پہلے گئے اور رفتہ رفتہ اپنی شناخت بھی کھو بیٹھے۔ ۵۲ مولانا آزاد اس مصیبتِ حال سے کاغذِ واقف تھے اور انھیں اس کا بڑا صدمہ تھا۔ چنانچہ انھوں نے نہ صرف سائنس الصدق کے توسط سے ان برائیوں سے دستبرد دلوانے کی اپیل کی بلکہ اس سلسلے میں نہایت مفید اور فکر انگیز مضامین تحریر فرمائے۔ بحیثیت عمی سائنس حسن نے اصلاحِ معاشرت کا شعور پیدا کرنے اور غلط رسوم و رواج، قہرات، اسراف اور فحش و فجور سے دست بردار ہونے کی تحریک پیدا کرنے میں اہم دخل ادا کیا۔

ترقیِ اُردو

ہندوستان کی دوسری زبانوں کے مقابلے میں اُردو کی حوجات تھی مولانا آزاد اس سے بالکل مطمئن نہیں تھے۔ وہ چاہتے تھے کہ عربی، فارسی، ترکی اور ہندوستان کی دوسری زبانوں کی طرح اُردو میں بھی نئی نئی اور مفید مطلب کتابیں تصنیف کی جائیں۔ البتہ غلطی ایک کیشنل کانفرنس (علی گڑھ) کے ذیلی شعبہ لٹریچر سیکشن (انجمن ترقی اُردو) کے لائبرال عمل کی جانب سے انھیں قدسِ اطمینان تھا۔ انجمن ترقی اُردو کا جو دستور العمل مرتب ہوا تھا اس میں پانچ دفعات قائم کی گئی تھیں۔ ان میں پانچویں دفعہ اُردو کی ترقی کے سلسلے میں خفیت تجاوز پر مشتمل تھی۔ ۵۳

اُردو کی ترقی سے متعلق ”انجمن ترقی اُردو“ کا جو دستور العمل مرتب ہوا تھا، مولانا آزاد کے چہنی نظر تھا۔ انھیں اطمینان تھا کہ اُردو کے دامن میں جو کمی ہے وہ انجمن ترقی اُردو کے توسط سے رفتہ رفتہ پوری ہو سکے گی۔ دوسری زبانوں کے مقابلے اُردو کی کم مانگی اور اس کے سدباب کے سلسلے میں انجمن ترقی اُردو سے جو امیدیں وابستہ تھیں اس کے متعلق مولانا آزاد نے لکھا ہے،

”اُردو زبان نے آج تک جس قدر علمی ترقی کی ہے، وہ کسی خاص کوشش پر منحصر ہے۔۔۔۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ فارسی نے بہ نسبت اُردو کے کوئی قابل ذکر ترقی نہیں کی۔ لیکن ترکی اور عربی زبانوں کے مقابلے میں اگر اُردو لائی جائے تو زمین و آسمان کا فرق نظر آئے گا۔ عربی زبان میں جدید علوم و فنون کی جس کثرت سے کتابیں موجود ہیں اور ہر ماہ جس قدر کتب اس عربی میں ترجمہ ہو کر شائع ہوتی ہیں، اسے وہی شخص جان سکتا ہے جو بہرہ و

انگریزی لفظ "ریویو" کا مطلب "تقریظ" لیا جاتا تھا۔ جس کا مطلب کسی کتاب کی تعریف یا تیسیر ہوتا تھا۔ ظاہر ہے اس سے ریویو کا اصل مفہوم منقود ہو جاتا ہے۔ ریویو کا اصل مفہوم کسی کتاب یا رسالے کا غیر جانبدارانہ طریقے سے اس کے عاصی و معائب پر اظہار خیال کرنا ہوتا ہے۔ مولانا آزاد تنقید کو اردو کی ترقی نیز انہی قارئین کی تعلیم کا وسیلہ خیال کرتے تھے۔ اس لیے انھوں نے تنقید کو سان الصدق کا ایک اہم قسم قرار دیا تھا۔ مولانا آزاد نے اس قسم کی اہمیت پر تفصیل سے اظہار خیال کیا ہے:

• انگریزی میں کسی کتاب پر ریویو کرنا یہ مفہوم رکھتا ہے کہ اس کتاب کے حسن و قبح پر بحث کی جائے اور ریویو نویس اپنی رائے ظاہر کر دے۔ لیکن اردو میں ہمیشہ ریویو کا ترجمہ "تقریظ" کیا گیا ہے جس سے ریویو کا اصلی مفہوم ہی منقود ہو گیا۔۔۔۔۔ ریویو کا اصلی ترجمہ ہماری زبان میں "تنقید" سے بہتر نہیں ہوسکتا اور عالم اسلام میں ریویو کی جگہ بھی مفہوم مستعمل ہے۔ ہندوستان کے عام اخبارات میں آج کل جس طریقے سے کتابوں پر باخوم ریویو کیا جاتا ہے اسے ریویو کی جگہ "تقریظ" کہنا چاہیے۔ کتاب کی پوری کیفیت ظاہر کی جاتی ہے اور نہ اس کے حسن و قبح پر بحث ہوتی ہے صرف مصنف اور جائے طبع اور قیمت کی اطلاع دے دینی ریویو نویسی کا فرض سمجھا گیا ہے۔ ایسے ریویو سے۔۔۔۔۔ سب سے بڑی خرابی یہ پیدا ہوتی ہے کہ کتاب کے تقاضے نہ بلبک پر ظاہر ہوتے ہیں اور نہ مصنف پر رفتہ رفتہ مصنفین بھی تقریظ کے عادی ہو جاتے ہیں اور پھر وہ کسی قسم کے اعتراض سننے کی قابلیت نہیں رکھتے۔ سان الصدق کا فرض ہو گا کہ وہ ہر کتاب پر اپنی نچی رائے ظاہر کرے اور جس طرح کتاب کا روشنی پہلو بلبک کے سامنے کھدے اسی طرح اس کے تاریک پہلو کو بھی پیش کر دے وہ اس کی باطل پرواہ نہیں کرے گا کہ اس کا مصنف کون ہے اور کس پائے کا ہے؟ وہ تصنیف کو کیسے ہی بااقتدار اور مشہور شخص کی کیوں نہ ہو یہ اس کی نچی خرابیاں ظاہر کر دے گا۔ کیونکہ یہ سان الصدق ہے اور سچائی

اس کا دستور العمل ہے: ۵۹

لسان الصدق میں اس کے مدیر نے بعض کتابوں رسائل اور اخبارات پر جو تھموا کیا ہے وہ تنقید کی بہترین مثال ہے۔ لیکن تنقید و تبصرے کی ان کے نزدیک جواہریت تھی اور جس قدر لسان الصدق میں اس کام کو انجام دیا جاتا رہا، مولانا آزاد اسے ناکافی خیال کرتے تھے۔ چنانچہ اس مقصد کی تکمیل کے لیے انھوں نے ایک رسالہ ریویو نام سے نکالنے کا فیصلہ کیا اور اسے لسان الصدق کا ضمیمہ قرار دیا۔ اپریل ۱۹۰۵ء کے لسان الصدق میں ریویو نام کا ایک رسالہ بطور ضمیمہ کے نکالنے کا اشتہار شائع ہوا جس میں رسالے کے نصب العین اور مقاصد پر اظہار خیال کیا گیا ہے۔ اس اشتہار کے مطابق ۵ جون ۱۹۰۵ء سے یہ ضمیمہ نکالنے کا فیصلہ کر لیا گیا تھا۔ لیکن کسی سبب سے اس کی اشاعت ممکن نہ ہو سکی

علمی مذاق کی اشاعت

مولانا آزاد کا خیال تھا کہ ہر عظیم یافتہ فرد میں علمی مذاق کا درجہ اتم ہونا اس کی شخصیت سازی کے لیے نہایت ضروری ہے۔ چنانچہ انھوں نے لسان الصدق کے اہم مقاصد میں علمی مذاق کی اشاعت کو بھی شامل کیا۔ اپنی اس تحریک کے توسط سے انھوں نے ہندوستانی عوام بطور خاص بنگالی مسلمانوں میں علمی مذاق پیدا کرنے کی حتی الوسع کوشش کی۔ مولانا آزاد لکھتے ہیں:

”علمی مذاق جس چیز سے جارت ہے اس کی مسلمانوں میں بڑی کمی ہے... علمی مذاق سے ہماری مراد اخبارات کا مطالعہ، علمی رسائل کی کثرت، مجالس علمی کی کثرت، علمی مباحث کا پرچا ہے.... برصغیر مسلمانوں کے اگر اس صوبے کے ہندو بنگالیوں کو دیکھا جائے تو زمین و آسمان کی انیچرل تشبیہ نیچرل معلوم ہوگی۔ جو علمی مذاق اور روحانی ترقی ہندوؤں میں نظر آتی ہے اسے دیکھ کر ایک باریک بین نگاہ حیرت میں آجاتی ہے کہ ایک ہی خاک کے دو نوجوان ایک ہی یونیورسٹی سے کامیاب ہو کر نکلتے ہیں، لیکن مسلمان نوجوان کسی خاص شغل کو حاصل کر کے ایسا بے خود ہو جاتا ہے

برائے کسی قسم کی ملی تحریک ہیار نہیں کر سکتی برنٹون اس کے وہ بندہ
 جوانی باوجود یکہ ایک اعلیٰ درجے کے کام میں مہمک ہونا ہے اعلیٰ مذاق
 سے اپنی رہنمائی قوت کو قوی کرتا ہے اور شب و روز مسائل ملی اور مباحث
 منی نے مطالعے میں مشغول رہتا ہے۔۔۔ لسان الصدق اپنی کوششوں
 سے۔۔۔ اس مذاق کی اشاعت کرے گا۔ اس صوبے سے کسی میں
 سامنے کارروائی ملنا اس مذاق کے زہونے کی بین دلیل ہے۔

لسان الصدق کے مقاصد کے متعلق اس اقتباس کے مطالعے سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے
 دہرانا آزاد نے دعویٰ میں کہ کسی وجہ ملی ادبی لسانی اور ساجی شعور حاصل کر لیا تھا۔ انھوں نے
 ۱۹۰۵ء سال کی عمر میں اصلاحات حادثات تحفہ اور اعلیٰ مذاق وغیرہ کے خلق اب سے ۹۵ سال
 ساجوات بھی تھی اس کی اہمیت اب بھی مسلم ہے۔

لسان الصدق کا نیا دور

لسان الصدق کے اہراء کے وقت اس رسالے کے جو مقاصد قرار پائے تھے، ہند کے دنوں میں
 دلانا آزاد اپنے وسیع مطالعے و مشاہدے کی روشنی میں ان میں واضح تبدیلی کو ضروری سمجھتے تھے چنانچہ انھوں نے
 ۱۹۰۵ء کو لسان الصدق کے نئے دور کا آغاز قرار دیا۔ حالانکہ نامعلوم وجوہ سے جزری، فردری اور
 دہرنا کے شمارے شائع نہیں ہوئے۔ بلکہ اپریل ۱۹۰۵ء کا مشترکہ شمارہ پہلا شمارہ اور دہرنا شمارہ
 کی صورت میں شائع ہوا۔ نئے دور کے پہلے شمارے میں اس کے جو مقاصد بیان کیے گئے ان میں سوشل
 لیبارم کا ذکر نہیں تھا۔ دراصل مولانا آزاد کا خیال تھا کہ یہ مقصد جس قدر اعلیٰ ہے اس کا حتم کسی رسالے
 میں مسمیٰ طور سے شامل کر لینے سے ادا نہیں ہو سکتا۔ جب کہ خواجہ غلام نقیہ کا رسالہ عصر جدید اس مقصد
 کو زیادہ بہتر طور پر انجام دے رہا تھا۔ چنانچہ مولانا آزاد نے لسان الصدق کے نئے دور سے سوشل لیبارم
 کو الگ کرنے کا فیصلہ کیا۔ ۵۹

مولانا آزاد کے نزدیک "اصلاح خیال" کی بڑی اہمیت تھی۔ ان کا خیال تھا کہ غلط عقاید و رسوم
 کی بڑی غلط خیالات اور توہمات سے مضبوط ہو جاتی ہیں۔ لہذا پہلے وہ غلط خیالات اور توہمات کو دور کرنا

جاہتے تھے۔ ایسا کرنے سے حق کے نزدیک اصلاح کی راہ آسان اور منزل قریب آجاتی ہے: ”اصول خیال کی اہمیت کے پیش نظر ہی مولانا آزاد نے لسان الصدق کے نئے دور کے مقاصد میں اس کا اضافہ کیا۔ اس نئے مقصد کے اضافے اور اس کی اہمیت کے متعلق مولانا فرماتے ہیں:

”لسان الصدق کے آئندہ مقاصد میں ایک مقصد ”اصلاح خیال“ بڑھا دیا جاتا ہے۔۔۔ اس کا مفہوم صرف اتنا ہے کہ قوم میں جو مذہبی، اخلاقی، تاریخی اور طبیعی غلط فہمیاں طبعیت ثانی ہو کر پھیل گئی ہیں ان کو مختلف دلائل اور مختلف علمی ذرائع سے دور کرنے کی کوشش کرنا۔ خیالات میں صوابیت پیدا کر کے تاریکی سے نکالنا اور روشنی کا مادی بنانا تاکہ آئندہ نسلیں ان کمزوریوں سے محفوظ رہیں اور آنے والا زمانہ توہمات کی تاریکی سے پاک و صاف ہو جائے۔“

لسان الصدق کے نئے دور کے آغاز میں مولانا آزاد نے جن مقاصد کو عمل صورت دینے کا عزم ظاہر کیا تھا، وہ محض اعلان اور اظہار تک ہی محدود رہے۔ اس کی بنیادی وجہ یہ رہی کہ دور ثانی کے پہلے شمارے کے بعد یہ رسالہ ہمیشہ کے لیے بند ہو گیا۔

لسان الصدق کی اہم خصوصیات

اخباری بنی اور مطالعے کے شوق نے جہاں مولانا آزاد پر صحافتی طریقہ کار کو روشن کر دیا تھا، وہیں پوری صحافت کی خصوصیات سے بھی متعارف ہونے کا موقع ملا۔ انھوں نے پوری صحافت کی چار مختلف خصوصیات کی نشان دہی کی ہے۔ ان کے خیال میں یہ خصوصیتیں اردو صحافت میں ناپید ہیں۔ مولانا آزاد نے ان خصوصیات کو پہلی بار لسان الصدق میں برتنے کا بیعتہ ارادہ کیا۔ پوری صحافت کی جن چار خصوصیات کا مولانا آزاد نے ذکر کیا ہے، ان میں اولیت طباعت کی خوبصورتی کو حاصل ہے، دوسرے درجے میں ضخامت ہے جس میں ہر قسم کے مضامین کی گنجائش ہوتی ہے۔ تیسری خصوصیت یہ بتلائی ہے کہ مضامین کے انتخاب میں بہت کوشش اور محنت سے کام لیا جاتا ہے اور چوتھی یہ کہ موقع محل سے تصاویر کی اشاعت پر زور دیا جاتا ہے جن کا مضامین کی دلچسپی اور اہم مطالب کی تسہیل کے علاوہ رسالے کی ظاہری

صورت پر بھی نمایاں اثر پڑتا ہے۔

مولانا آزاد نے مذکورہ بالا خصوصیات کو عملی صورت دینے کی حتی الوسع کوشش کی البتہ تصاویر کی اشاعت میں سب خواہش کامیابی نہ مل سکی۔ لیکن یہ منظر رہوا کو جب انھوں نے سات سال بعد اپنا ترجمان ”ہلال“ کو با تصویر نکالا تو اس کا پس منظر وہی سابقہ فکر خیال تھا۔ لسان الصدق کی غنیمت کا مال یہ تھا کہ ہم عصر رسائل و جرائد نے اس پر قسین آمیز تبصرے کیے۔ ان سال میں شیخ بدیع احود ہاشمی (۱۹۰۴ء) مولانا کا نظر علی خاں کا افسانہ کے علاوہ ایڈورڈ کزنٹ اش بھائی پور، مین الاخبار (مراد آباد) اور نظام الملک (مراد آباد) رفیعہ قابل ذکر ہیں۔ لسان الصدق کے قاعدہ کی اہمیت و افادیت کا محض اس دور کے رسائل و جرائد نے ہی اعتراف نہیں کیا بلکہ اس کی خوبیوں کو دیکھتے ہوئے اس وقت سے اہم فلم کاروں نے بہترین فلمی اعانت جیس کی۔ اس کے اہم فلمی معاونین میں مولوی محمد یوسف جعفری رنجور عظیم آبادی، شبلی نعمانی، مولوی ذکار اللہ، عبداللیم شرر، مولانا عبدالباقی سیو، عبدالرزاق کانپوری، اصناف ابراہیم، ابوالنور غلام لیلیں، آہ، رضا علی دشت، مفتی غلام سول (مدیر، انقلاب ممبئی)، سید شاہ حسین اشیم امروہوی، سید محمد سعید، بکراوی اور مسٹر علی محمود بائیس پور کے سب سے گرامی متاثرین ہیں۔ لسان الصدق کے دوسرے فلمی معاونین سے قطع نظر خود اس کے مدیر نے کمزرت ضامین رقم کیے۔ ان میں سب سے پہلی چیز ”اردو شارٹ ہینڈ رائٹنگ“ کے عنوان سے ایک نوٹ شائع ہوا۔ جو اردو شارٹ ہینڈ رائٹنگ کی ایجاد سے متعلق ہے۔ مولانا آزاد کی تحقیق کے مطابق اس فن کے موجد مفتی غلام مول ہاشمی تھے۔ دوسرا مضمون ”انتقاد حیات جاوید“ (قسط اول) ہے جس میں حیات جاوید پر مولانا کا نظر علی خاں کے قلم تبصرے کا محاسبہ کیا ہے۔ ایک اور مضمون ”ملکی زبان سے غفلت“ کے عنوان سے ہے۔ مذکورہ تمام تحریریں ۲۰ فروری ۱۹۰۴ء کے لسان الصدق میں شائع ہوئی ہیں۔ مولانا آزاد کا ہی ایک اور مضمون ”والا السلطنت ہند میں ایک عمدہ پریس کی ضرورت“ نکلا ہے۔ جون جولائی ۱۹۰۴ء کے مشترک شمارے میں مولانا کا دو نوٹ بعنوان ”اردو انسائیکلو پیڈیا“ اور ”ہم اور ہمارے مہجر“ شائع ہوئے ہیں۔ ان کے علاوہ اگست، ستمبر ۱۹۰۴ء کے مشترک شمارے میں علی محمود (بانگی پور) کے مضمون ”زبان کا قانون“ کے شروع میں مولانا آزاد کا ایک تفصیلی نوٹ بعنوان ”دینی اور دلائی الفاظ“ چھپا ہے۔ مزید برآں ”ترقی اردو اور تراجم علوم و فنون“ کے عنوان سے دو قسطوں میں (اگست، ستمبر ۱۹۰۴ء اور اپریل، مئی ۱۹۰۵ء) اہمیت

تفصیلی مضمون شائع ہوا ہے۔ ان سب کے علاوہ مختلف شاہدوں میں تبصرے، تعارف، علمی و ادبی جائزے اور دوسرے قلم کاروں کے مقالات و مضامین پر تمہیدی، تعارفی اور تنقیدی تقریریں قابل ذکر ہیں۔ مجموعی طور پر لسان الصدق کی تمام مضامین کم و بیش تین صفحات پر مشتمل ہیں۔ ان میں تقریباً ایک تہائی صفحات ایڈیٹر کے قلم کے درمیں منت ہیں۔

واضح رہے کہ لسان الصدق جس زمانے میں نکل رہا تھا اس وقت مولانا آزاد کی عمر پندرہ سولہ برس کی تھی۔ عمر کے لحاظ سے یہ بات حیرت انگیز معلوم ہوتی ہے کہ صرف انہیں مختلف علوم و فنون کے نواسہ اور ضرورت کا احساس تھا بلکہ وہ ان علوم و فنون سے دلچسپی رکھنے کے ساتھ ساتھ ان میں ضروری اصلاح و ترقی پر بھی زور دیتے تھے۔ مولانا آزاد کی استعداد اور خود اعتمادی کا اقرار کرنا چاہتا ہے کہ اس کم عمری میں انھوں نے شبلی نعمانی، صدر یار جنگ، (نواب حبیب الرحمن خاں شروانی)، شیخ عبد القادر اور حسن المہتاب جیسی عظیم اہم شخصیات کے افکار نیز ایجوکیشنل فاعلین، انجمن ترقی اردو، انجمن حمایت اسلام کے علاوہ، تعلیم معاشرتی اصلاح، ادب، تنقید، زبان، پریس کی ضرورت، صحافت، سیاست اور تعلیم نسواں جیسے موضوعات پر نہایت بے باکی سے اظہار خیال کیا۔

مولانا آزاد اور دوسرے قلم کاروں کی تجارشات کی بدولت لسان الصدق نے بہت جلد ادبی و علمی دنیا میں اپنا سکہ جمایا۔ اس کی خریدوں نے اپنے وقت کے بیشتر اہل علم و فضل کی توجہ اپنی طرف مبذول کی۔ اس رسالے کے علمی و ادبی سیار کے متعلق ایک نام نے لکھا ہے :

”لسان الصدق جاری ہوا تو مدیر محترم کی عمر پندرہ برس سے کچھ ہی زیادہ تھی۔ یہ عمر اور پرچے کے یہ بھاری بھر کم مقاصد پھر یہ شخص و عسادی ہی نہیں رہے۔ انھوں نے لسان الصدق کو واقعی اہم بامسمیٰ بنادیا۔ اس کے مضامین کا معیار اتنا معتبر اور بلند تھا اور تحریر کا انداز ایسا دلکش تھا کہ اس نے فوراً صنفِ اول کے پرچوں میں جگہ حاصل کر لی :

ستارہ درخشیدہ ماہ کامل شد

..... اس کے مضامین میں لہجے کی منانیت اور اسلوب کی ثعابت سے بیشتر

بڑھنے والوں کو خیال ہوا کہ مدیر کوئی عمر سال خوردہ اور تجربہ کار بزرگ ہیں

اس رسالے نے ملک گیر شہرت حاصل کی۔^{۶۵}

حقیقت حال یہی ہے کہ سان الصدق کے ابھی چند شمارے نکلے تھے کہ مولانا آزاد اور ان کے رسالے کی شہرت ملک کے کونے کونے میں پھیل گئی اور عام تاثر یہی تھا کہ اس کا مدیر کوئی معرا، رس ميسر شخص ہے۔

الندوہ

الندوہ ندوہ العلماء (المختار) کا ترجمان تھا شبلی نعمانی اگست ۱۹۰۴ء میں اس کے مدیر بنے۔ جون ۱۹۱۲ء تک اس وقتے داری سے وابستہ رہے۔ واضح رہے کہ الندوہ کی ادارت میں مولانا شبلی کے ساتھ نواب حبیب الرحمن خاں شروانی بھی بڑی کیم تھے اور بحیثیت مدیر کے دونوں کا نام ایک ساتھ چھپتا تھا۔ لیکن رسالے سے متعلق بھی کام شبلی نعمانی انجام دیتے تھے جس وقت شبلی نعمانی الندوہ کے مدیر منتخب ہوئے۔ اسان الصدق ابھی نکل رہا تھا۔ خیال ہے کہ ان دنوں شبلی نعمانی جدار آباد میں ناظم طوم و فنون تھے۔ انہوں دنوں کسی سبب سے وہ بمبئی گئے جہاں مولانا آزاد سے ان کی ملاقات ہوئی اور اس ملاقات میں دونوں کو ایک دوسرے کے قریب آنے اور ایک دوسرے کے علمی ذوق اور ذہنی و فکری صلاحیتوں کو سمجھنے کا اچھا موقع ملا۔ اس زمانے میں ادبی و علمی دنیا میں شبلی نعمانی کی حیثیت ایک روشن ستارہ کی مانند تھی۔ ادھر مولانا آزاد کی متنوع صلاحیتوں کا شہرہ ابھی ابھی عام ہونا شروع ہوا تھا۔ شبلی نعمانی بڑے ہوشیار تھے۔ چند روز کی محبت میں مولانا آزاد کے علمی ذوق، مطالعے کی وسعت اور ذہنی و فکری استعداد کو پرکھ لیا۔ اور اس خواہش کا بار بار اعادہ کیا کہ مجھے ایک ایسے ہی آدمی کی ضرورت ہے۔ تم اگر کسی طرح حیدرآباد آسکو تو الندوہ اپنے متعلق کرلو۔^{۶۶}

بمبئی سے واپسی کے کچھ دنوں بعد شبلی نعمانی حیدرآباد سے مستعفی ہو کر وطن واپسی کی تیاری کرنے لگے۔ دریں اثناء انھوں نے مولانا آزاد کو خط لکھا کہ ”میں اب باقی عہدہ کے لیے وقف کرنا چاہتا ہوں، بہتر موقع ہے کہ تم بھی لکھنؤ رہو۔“ مولانا کو یہ خط لکھنؤ میں ۳۰ دسمبر ۱۹۰۴ء کو مسلم پریس ایسوسی ایشن کے جلسے کے موقع پر ملا تھا۔ چونکہ سان الصدق کا نکلنا ابھی موقوف نہیں ہوا تھا، لہذا مولانا آزاد نے شبلی نعمانی کی دعوت پر کوئی ہشت روز مل ظاہر نہیں کیا۔ بعد ازاں بمبئی میں مولانا آزاد کو اس سلسلے کا دوسرا

خطا جس میں شبلی نعمانی نے ایک بار پھر انھیں اللہ سے شریعت کی دعوت دی تھی۔ مولانا آزاد، یہاں سے شبلی نعمانی کی محبت کے آئینہ منظر تھے، محض اتفاق کہ اب ان کے لیے کلکتہ میں کوئی مشغلہ نہیں رہا تھا۔ چنانچہ دسمبر یا اکتوبر ۱۹۰۵ء میں ٹھٹھہ پہنچ گئے۔ وہاں رات دن کی محبت سے دونوں کو ایک دوسرے کے مزید قریب آنے اور ایک دوسرے کو سمجھنے کا موقع ملا۔ دونوں کے تعلقات کے تعلق تہذیبیانہ دہائی نے لکھا ہے :

”اللہ کو بھی فخر حاصل ہے کہ اس نے متعدد ایسے اشخاص کو مدد شمس کیا جو آگے چل کر علم و فضل کی سند پر متمکن ہوئے۔ اور جن کے کارناموں سے آج بھی یہ گنبد منار پر نور ہے۔ اکتوبر ۱۹۰۵ء سے مارچ ۱۹۰۶ء تک مولانا آزاد دہلی اللہ کے سب ایڈیٹر رہے۔ اس وقت تک وہ علمی حلقوں میں روشناس نہیں ہوئے تھے۔ ۱۹۰۵ء میں وہ مولانا شبلی نعمانی سے بمبئی میں ملے اور یہ ملاقات ایسی تاریخی ثابت ہوئی جس نے ابوالکلام کو مولانا ابوالکلام بنادیا۔ مولانا شبلی مرحوم ان کو اپنے ساتھ مدھ لائے ایک زمانے تک ان کو اپنے پاس نزدہ میں رکھا۔ وہ ان کی خلوت و جلوت کے علمی حلقوں میں شریک رہتے اور اپنی مستثنیٰ فطری صلاحیتوں کی بدولت ہر روز آگے بڑھتے جاتے تھے۔“

سید صاحب کا بیان جانب داری پر مبنی ہے۔ سچی بات یہ ہے کہ شبلی نعمانی اور مولانا آزاد دونوں ایک دوسرے کی صلاحیتوں کے مستحق تھے۔ جہاں مولانا آزاد نے شبلی نعمانی کی شب و روز کی علمی و ادبی محبت سے استفادہ کیا وہیں مولانا آزاد کی وصیت مطالعہ اور سیاسی افکار سے شبلی نعمانی نے اثر قبول کیا۔^{۴۴}

شبلی نعمانی نے مولانا آزاد کو اللہ کا سب ایڈیٹر مقرر کر دیا۔ اس وقت تک مولانا کو مواد کی فراہمی اور رسالے کی تہذیب و ترتیب کا خاصا تجربہ ہو چکا تھا۔ چنانچہ انھوں نے پوری استعداد کو بروئے کار لاتے ہوئے اللہ کو خوب سے خوب تر بنانے کی کوشش کی۔ ضابطے کے ایڈیٹر تو مولانا شبلی ہی رہے لیکن جب تک مولانا آزاد شریک مدیر رہے اللہ سے تعلق تقریباً تمام کام وہی انجام دیتے رہے بلکہ فروری ۱۹۰۶ء

کا عمل شمارہ انھیں کی تحریروں سے مزین نکلا۔ اس کے علاوہ ملی خبریں اور خذرات اکثر مولانا آزاد کے قلم سے نکلتے تھے۔ لیکن سب ایڈیٹر اور ایڈیٹر کی محبت کا سلسلہ دراز نہ ہو سکا اور کل چھ ماہ بعد مولانا آزاد الندوہ سے علیحدہ ہو کر واپس چلے گئے۔

الندوہ سے مولانا آزاد کی علیحدگی کے دو اسباب تھے۔ اول یہ کہ اس زمانے میں نادرۃ العلماء سے ساتھ اوٹنٹیکس میں باہمی جھگڑیں شروع ہو گئی تھیں۔ ایک اسلامی ادارے کے لیے یہ بڑی انتہاک بات تھی۔ مولانا آزاد ندوہ کو بہت عزیز رکھتے تھے، حتیٰ کہ وہ جاسم ازہر مصر پر اس کو ترجیح دیتے تھے۔ اب جب ان کے سامنے اسی علاوہ منتظمین ایک دوسرے کی بیخ کنی پر آمادہ تھے یہ بات مولانا آزاد کے لیے ناممکن ثابت تھی یہ کیسے ممکن تھا کہ جس ادارے سے انھیں اتنی افسیت ہو اپنی عداوت کے سامنے اس ہتھیار بھرتے دیکھ رہے۔ دوسرا سبب جو زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے یہ تھا کہ مولانا آزاد کے مذہبی وطنی افکار سے میل کھانے کے باوجود الندوہ کا دائرہ کار محدود تھا جو ان کے اظہار خیال اور بیانِ مذمت کے لیے کافی تھا۔ مولانا آزاد کا تخلیقی دائرہ محض مذہبی افکار اور موضوعات پر منحصر نہیں تھا بلکہ وہ ادب اور سیاست میں بھی برابر کی دلچسپی رکھتے تھے۔ جنگلی حریت پسند رہنماؤں سے ان کی ملاقات اور مراسم نے ان کے سیاسی افکار و خیالات کو ایک نیا زاویہ نظر عطا کر دیا تھا جس کے اظہار کے لیے وہ ہر وقت وسیلے کی تلاش میں رہتے تھے۔ اس کے علاوہ مولانا آزاد مسلمانوں کے سامنے شرقی مسائل سے کبھی غافل نہیں رہے۔ صورت حال بالکل واضح ہے۔ ان تمام موضوعات کے لیے الندوہ میں گنجائش نہیں تھی۔

مزید برآں یہ کہ الندوہ ایک سنجیدہ رسالہ تھا جس میں ایسے خیالات و افکار کے لیے قطعاً گنجائش نہیں تھی جس میں بے جا جوش اور جذبہ کا دخل ہو۔ اس کے برعکس مولانا آزاد جس طرزِ تحریر کے مجدد تھے اس میں خطیبانہ شان، جوش اور ولولے کی بالادستی تھی۔ چنانچہ شبلی نعمانی کی برہنہ محبت کے باوجود انھیں الندوہ سے علیحدہ ہونا پڑا۔ گو کہ خود مولانا آزاد نے الندوہ سے علیحدگی کے متعلق کوئی ٹھوس بات نہیں کہی ہے۔ اس کے متعلق ان کا صرف یہ بیان ہے کہ ”مجھ میں ایک ایسا واقعہ پیش آگیا کہ میں لکھنؤ چھڑنے پر مجبور ہوا۔“ ممکن ہے کہ الندوہ سے علیحدگی کا ایک یہ بھی سبب رہا ہو۔ الندوہ سے تعلق کے باوجود جو کنگاؤ ملازم شبلی سے قائم ہوا تھا وہ عمر بھر برقرار رہا۔

مولانا آزاد کے قلم سے الندوہ میں متعدد بلند پایہ تحریریں نکلیں۔ انھوں نے مصر کے مشہور عالم فرید جوری

کی تصنیف الامراء المسلمہ پر نہایت تفصیل اور مدلل ریویو کیا جو المندہ کے تیس شماروں نمبر دسمبر ۱۹۰۵ء اور فروری ۱۹۰۶ء میں شائع ہوئے۔ اس ریویو کی مقبولیت کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ کیمبل (امرت سرا) میں من جن فصل کیا گیا۔ اور بعد میں اسے کتابی صورت میں امرت سرے شائع کیا گیا۔ مولانا آزاد نے دوبارہ اس کی اشاعت کی اجازت نہیں دی۔ غالباً اس میں شامل بعض مقامات نے سلسلے میں ان کی رائے بدل گئی تھی جس کا اظہار انھوں نے محمد یونس خاوری روم کے نام اپنے خط میں کیا ہے۔

اس کے علاوہ مولانا آزاد کے جو مضامین المندہ میں شائع ہوئے اور انھیں مقبولیت حاصل ہوئی، ان کی تفصیل حسب ذیل ہے:

- ۱۔ مسلمانوں کا ذخیرہ علوم و فنون اور یورپ کی سرپرستی۔ اکتوبر ۱۹۰۵ء جلد ۲ شمارہ ۸
- ۲۔ الامراء المسلمہ (قسط اول) ————— نومبر ۱۹۰۵ء جلد ۲ شمارہ ۹
- ۳۔ الامراء المسلمہ (قسط دوم) ————— دسمبر ۱۹۰۵ء جلد ۲ شمارہ ۱۰
- ۴۔ علمی خبریں (یورپ کی علمی سرگرمی) ————— دسمبر ۱۹۰۵ء جلد ۲ شمارہ ۱۰
- ۵۔ علمی خبریں ————— جنوری ۱۹۰۶ء جلد ۲ شمارہ ۱۱
- ۶۔ مدۃ السلاطین میں ایک عظیم الشان کتب خانے کی ضرورت۔ فروری ۱۹۰۶ء جلد ۲ شمارہ ۱۲
- ۷۔ الامراء المسلمہ (قسط سوم) ————— فروری ۱۹۰۶ء جلد ۲ شمارہ ۱۲
- ۸۔ یورپ میں گونگوں کی تعلیم ————— مارچ ۱۹۰۶ء جلد ۲ شمارہ ۱
- ۹۔ علمی خبریں ————— مارچ ۱۹۰۶ء جلد ۲ شمارہ ۱
- ۱۰۔ مدۃ السلاطین کا اجلاس دہلی اور قوم کی شاہراہ ————— اپریل ۱۹۱۰ء —————

وکیل (دور اول)

یہ اخبار انیسویں صدی کے اواخر میں امرتسرے ہفتے میں ایک بار نکلتا شروع ہوا۔ شیخ غلام محمد اس کے مالک تھے۔ وکیل کے اجراء کے متعلق امداد صاحبی نے لکھا ہے:

۱۸۹۵ء میں یہ ہفتے وار اخبار امرت سرے شائع ہوا۔ ہر دو شنبے کو نکلتا

تھا۔ ہتر شیخ غلام محمد تھے۔ ۲۵

مولانا آزاد سے اپریل ۱۹۰۴ء میں منعقدہ انجمن حمایت اسلام نے سالانہ جلسے میں شرکت کی تھی۔ اس وقت وہ بحیثیت لسان الصدق کے مدیر کے طور پر، اولیا ملتوں میں شہرت جو پٹ تھے، انجمن کے ساتھ ڈیوکیل کے مالک سے مولانا کی ملاقات ہوئی تھی۔ اول انجمن نے بیٹے غلام سے مولانا آزاد کی آواز پر تقریر کرنے انھیں شاعرانہ بعد ازاں سیاست کے شوق میں جب کچھ دنوں کے لیے امرت - میں قیام رات مالک ڈیوکیل سے بالمشافہ ملاقات اور ایک دور سے کے قریب آنے کا موقع ملا۔ مالک ڈیوکیل نے مولانا آزاد سے بہ خواہش ظاہر کی تھی کہ وہ ڈیوکیل کے لیے مضامین ارسال دیا کریں جس زمانے میں مولانا آزاد اللہ میں سب اثر کی حیثیت سے فرائض انجام دے رہے تھے۔ مالک ڈیوکیل نے خطوط برابر ان کی خدمت میں آتے رہے غالباً اسی زمانے سے انھوں نے ڈیوکیل کے لیے مضمون لکھنا شروع کر دیا تھا۔ جب ڈیوکیل کے مدیر مامد علی صدیقی مستعفی ہو گئے تو مالک ڈیوکیل نے مولانا آزاد کو ڈیوکیل کی وزارت سنبھالنے کی دعوت دی۔ ۲۶

مولانا آزاد شیخ غلام محمد کے خیالات و افکار سے واقف تھے اس لیے ڈیوکیل ان کے مطالبے میں رہتا تھا اور ہم صورت انہما اپنے مالک کے خیالات و نظریات کا ترجمان ہوتا تھا۔ ڈیوکیل کے جن اوصاف نے مولانا آزاد کو اپنا گرویدہ بنایا ان کی نشان دہی کرتے ہوئے ایک لکھتا ہے،

”ڈیوکیل اس وقت تمام اردو اخبارات میں سب سے زیادہ متین، سنجیدہ اور قومی مسائل میں صاحب رائے و نظر اخبار تسلیم کیا جاتا تھا اور متعدد معاملات میں اس نے اپنا وقیع درجہ بھی نمایاں کر دکھایا تھا۔ اسلئے علی گڑھ کالج کے معاملات جو اس وقت مسلمانوں کی ترقی یافتہ سوسائٹی کا تہنہ اور سب سے بڑا مرکز بحث و رائے تھا، ترکی اور مصر کے معاملات سے بھی عام دلچسپی اسی نے پیدا کرائی اور اس بارے میں ہمیشہ آزاد رائے اس کے صفحات پر نکلیں۔ حجاز بلوے کے لیے چندے کی فراہمی میں بھی اس نے بہت حصہ لیا۔ ایسا سمجھا جاتا تھا کہ ہندوستان میں ترکی کے مسائل پر آزادانہ لکھنے والا صرف یہی ایک اخبار تھا۔“ ۲۷

وکیل کی اس پالیسی سے مولانا آزاد و اتفاق تھا۔ القعدہ سے ملحدگی کے بعد ان کا قیام کچھ دنوں تک بمبئی میں رہا۔ جہاں انھیں وکیل کی ادارت قبول کرنے کے سلسلے میں مالک وکیل کا دوسرا اہم ملازمہ وادی صحافت میں مولانا آزاد کو اتنا تک جو کچھ تجربات و مشاہدات حاصل ہوئے تھے، اس کے رد سے یہ بات ان پر واضح ہو چکی تھی کہ اپنے خیالات، افکار اور احساسات کے اظہار کے لیے اخبار سے بہتر کئی اور ذریعہ نہیں ہو سکتا۔ دوسری طرف انھیں اس بات کا اندیشہ بھی تھا کہ نیا اخبار نکالنے اور اسے عوام میں مقبول عام بنانے کی راہ میں بڑے مسائل آسکتے ہیں، ان دعوامات کے پیش نظر وہ وکیل کی ادارت کے لیے تیار ہو گئے۔ اسی زمانے میں انھیں حمایت اسلام کا جلسہ ہونا ملے تھا جس میں شرکت کی غرض سے مولانا آزاد لاہور پہنچے، مالک وکیل بھی وہاں آئے تھے۔ وہیں سے مولانا امرت سر پہنچ گئے۔ شروعات میں انھوں نے وکیل کی ترتیب و زمین میں حصہ لیا۔ جب جمیعت لگنے لگی تو چند ہفتوں کے بعد ادارت کی پوری ذمہ داری قبول کر لی۔ یہ زمانہ اپریل ۱۹۰۶ء کا ہے۔ وکیل کی ادارت قبول کرنے کا ایک سبب یہ بھی تھا کہ شیخ غلام محمد، سرسید کے بڑے عقیدت مند تھے اس نسبت سے بھی وہ مولانا آزاد کے ہم خیال تھے۔^{۹۱}

جب مولانا آزاد نے وکیل کی ادارت اپنے ذمے لے لی تو اس کی سابقہ ہیئت میں واضح تبدیلی دیکھا ہوگی۔ پہلے یہ اخبار ہفتہ میں دو بار نکلتا تھا اب تین بار نکلتے نکلا۔ اس سے قبل وکیل کی اشاعت میں باقاعدگی نہیں تھی اور صفحات بھی محدود تھے۔ پہلے عموماً ڈیڑھ کالم کا لیڈنگ آرٹیکل اور ایک کالم ہر لین نوٹ ہوا کرتا تھا۔ اس کے علاوہ مراسلات اور اقتباسات جوتے تھے۔^{۹۲}

مولانا آزاد کی ادارت میں آتے ہی وکیل کے صفحات میں اضافہ ہو گیا۔ اب چار کالم ایڈیٹریل نوٹس کے لیے وقف ہو گیا۔ اس کے علاوہ مراسلات اور اقتباسات کا معیار بھی بلند ہو گیا۔ علمی اور تاریخی مقالات کو بھی جگہ ملنے لگی۔ گویا کہ مولانا نے پوری ذمہ داری اور غلطی سے وکیل کی ادارت میں حصہ لیا۔ ان کی محنت و یقین اور دیرینہ تجربات نے اپنا رنگ دکھایا، وکیل کی شہرت و مقبولیت خوشبو کی طرح پورے ملک میں پھیل گئی۔ پہلے اشاعت جو سیکڑوں میں تھی اب ہزاروں میں ہونے لگی۔ وکیل کی اشاعت میں باقاعدگی لانے نیز مواد و موضوعات میں اضافہ کرنے میں مولانا آزاد کا جو حصہ رہا اس کے شوق عبد السلام نوٹشید نے لکھا ہے :

مولانا آزاد نے جب مستقل طور پر ادارت سنبھالی تو شب و روز زنت کرنے لگے۔ اقتضایہ اور شذرات کے لیے چار کالم مخصوص کر دیے۔ مراسلون کی اشاعت میں یہ بات پیش نظر رکھی کہ وہ مفید ہی ہوں اور نین بھی اقتضاسات کے انتخاب میں زیادہ احتیاط سے کام لیا۔ اس کے علاوہ علمی اور تاریخی مقالے بھی درج کرنے لگے۔ غرض پروجہ ہر لحاظ سے بہتر بن گیا۔ اشاعت ڈیڑھ سن ہو گئی۔^{۹۳}

مولانا آزاد ابھی کیمبل سے وابستہ تھے کہ ان کے بڑے بھائی ابوالنصر غلام نبین آہ دہلوی، جو مشرق وسطیٰ کی سیاحت پر گئے تھے، شدید بیماری کی حالت میں وطن واپس آئے اور ستمبر ۱۹۰۶ء میں ان کا انتقال ہو گیا۔ اس سانحے کی احاطات مولانا آزاد کو ملی تو ان کی طبیعت اچاٹ ہو گئی۔ ان کے والد کی دیرینہ دانش تھی کہ وہ کلکتہ آجائیں۔ اس حادثے کے بعد مولانا خیر الدین نے متعدد خطوط میں مولانا آزاد سے کلکتہ واپسی پر اصرار کیا۔ بعد ازاں انھوں نے ان کے بلاوسے کی خاطر دو افراد کو امدت سر بیج دیا۔ ناچار مولانا کو وکٹیل کی ادارت سے دستبردار ہونا پڑا اور نومبر ۱۹۰۶ء میں کسی تاریخ کو وہ کلکتہ کے سفر پر روانہ ہو گئے۔ اسی پر کیمبل کی ادارت کا پہلا دور ختم ہوا۔^{۹۴}

دارالسلطنت

مولانا خیر الدین بڑے بیٹے کو اپنا جانشین بنانا چاہتے تھے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ ابوالنصر غلام نبین اپنے والد کے ہم فکر و ہم خیال تھے۔ لیکن ان کے انتقال کی وجہ سے مولانا آزاد جانشینی کے مستحق قرار پائے۔ مولانا کی حالت یہ تھی کہ کم عمری سے ہی اپنے والد کے طریقہ درس و سلوک کو ناپسند فرماتے تھے۔ لیکن والد کی ہیبت کی وجہ سے ان کے ردِ پروا اظہار خیال کی جرأت نہیں ہوتی تھی۔ بڑے بیٹے کی عدم موجودگی میں مولانا خیر الدین اور ان کے دوست احباب کی یہی رائے تھی کہ مولانا آزاد مستقل طور پر کلکتہ میں قیام کریں۔ لیکن وادی صحافت میں چھ سالہ عمر انور دی کی لذت نے انھیں اپنا اسیر بنالیا تھا۔ زندگی کا کوئی ننگ اور محدود دائرہ عمل نیز ریت و رواج کی موروثی بندشوں کو ان کا ذہن قبول کرنے کو تیار نہیں تھا۔ لیکن انھوں نے اپنے والد کے سامنے اپنے باغیانہ خیالات کا اظہار بھی نہیں کیا۔ مولانا آزاد کے دیرینہ

است مولوی یوسف جعفری رنجورِ عظیم آبادی نے تجویز پیش کی کہ اگر کوئی رسالہ اخبار ان سے متعلق کر دیا جائے تو ان کی طبیعت کھلنے میں گھٹ سکتی ہے اور اس لیے جانے ان کے والد اور دوسرے مساجد میں امیدیں برائیں گی۔^{۹۷}

مولوی عبداللطیف تاجر چرم کے والد مولوی عبدالباری ملتے سے دارالسلطنت نامہ کا ایک اخبار نکال لیتے تھے۔ مولوی یوسف جعفری رنجور نے مولوی عبداللطیف کو اس بات پر آمادہ کر لیا کہ وہ اپنے والد کے بارے میں افسوس نہ کرے اور اس کے مدیر مولانا آزاد جوں^{۹۸} کو آزاد کے لیے یہ میں دلچسپی کی بات تھی۔ چنانچہ انھوں نے اس مسئلے کو بخوشی قبول کر لیا۔ وزیر میں تمام انتظامات مکمل ہو گئے اور اخبار نکلتے لگا۔ یہ اخبار ہفتے میں ایک بار نکلتا تھا۔ اس کی پھپھائی اور کثرت بہت عمدہ ہوتی تھی۔ جنوری ۱۹۰۰ء سے مولانا آزاد نے اس کی ادارت شروع کی۔^{۹۹} دارالسلطنت کی شانِ اشاعت اور مولانا آزاد کی ادارت کی تفصیل بتاتے ہوئے عبدالسلام خورشید لکھا ہے :

”دارالسلطنت کا پیش رو کھلتے کا فارسی اخبار اور بین تھا جس کے خلاف ۱۹۰۵ء میں کارروائی بھی ہوئی۔ صدر کے بعد مولوی کبیر الدین احمد نے سطح دور میں خرید کر اس اخبار کو اردو میں جاری کیا، پھر اس کا نام اردو گاہ ہو گیا۔ اور اس اخبار کو طبعی حلقوں میں بڑی وقعت حاصل تھی۔ مولوی کبیر الدین احمد کی وفات پر مولوی عبدالباری نے اخبار کا انتظام سنبھال لیا۔ آخر میں اس کا نام دارالسلطنت رکھا گیا۔ مولوی عبدالباری کا انتقال ہوا تو اخبار بند ہو گیا۔ اب مرحوم کے فرزند مولوی عبداللطیف نے اخبار کا احیا کر لیا تو مولانا آزاد مدیر بنے۔“^{۱۰۰}

کچھ دنوں کے بعد مولانا آزاد کو یہ احساس ہوا کہ اخبار کے مالک کو اخبار میں کوئی دلچسپی نہیں ہے۔ اس کے علاوہ وہ ادارتی معاملات میں اکثر مداخلت کرتے رہتے تھے۔ یہ باتیں مولانا آزاد کے لیے ناقابلِ برداشت تھیں۔ چنانچہ مالک اخبار کے اس رویے سے دل برداشتہ ہو کر انھوں نے دارالسلطنت سے علیحدگی اختیار کر لی اور کچھ ہی دنوں بعد یہ اخبار بھی بند ہو گیا۔^{۱۰۱} دارالسلطنت میں مولانا آزاد کی ادارت کا زمانہ بہت مختصر تھا۔ چونکہ اب تک اس کا کوئی شمارہ دستیاب نہیں ہو سکا ہے۔ لہذا اس میں مولانا

آزادی کی تحریروں کے بارے میں وثوق سے کچھ بھی نہیں کہا جاسکتا۔

وکیل (دورِ زمانی)

۱۔ اسطقت کی ادارت کے زمانے میں شیخ غلام محمد (واکب وکیل) کے خطوط مولانا آزاد کے نام پر آتے رہے۔ اس کا سبب یہ تھا کہ وکیل سے مولانا کی ملاقات کی عارضی تھی۔ انھوں نے وکیل کے والد سے رابطہ رکھا۔ اپنے والد کے طریقہ پر یہ وہ بڑی سے مولانا آزاد یوں جس پر اصرار ہوتا تھا اور اس قید و بند کی روک سے بندھ چکا رہا جانتے تھے۔ اسطقت سے ملاقات کے بعد ان کے لیے کلکتہ میں دلچسپی کا کوئی شغل نہیں رہا۔ وہ کیا تھا۔ چنانچہ وہاں قیام کا ایک ایک دن ان پر بھاری گزرنے لگا۔ طبیعت جب زیادہ بے چین ہوئی تو ایک روز اپنے والد سے امرت سر دہلی کی اجازت طلب کی مولانا میر الدین دور اندیش بزرگ تھے۔ انھوں نے اپنے بھائی جی راجسہاں کا اندازہ کر لیا تھا۔ لہذا انھوں نے مولانا آزاد کو امرت سر دہلی کی اجازت دے دی۔ اس طرح وہ تقریباً آٹھ نو ماہ کے وقفے کے بعد امرت سر پہنچے اور دوسری بار وکیل کی ادارت اپنے ہاتھ میں لی۔^{۱۳}

مولانا آزاد نے جب پہلی بار وکیل کی ادارت کی ذمہ داری سنبھالی تھی تو یہ اخبار بنتے میں تین ماہ نکلتے لگاتار۔ دوسری بار وکیل سے وابستہ ہوئے تو اخبار کو ہفتے میں دو دن نکالنے کا فیصلہ لیا۔ مولانا آزاد اس کی دہریوں بیان کرتے ہیں :

”اس مرتبہ میں نے محسوس کیا کہ اخبار کا ہفتے میں تین مرتبہ نکالنا تو زیادہ سود ہے۔ روزانہ کا وہ کام نہیں دے سکتا۔ اور تین کڑے ہو جانے کی وجہ سے محنت بے کار منقسم ہو جاتی ہے۔ شیخ غلام محمد نے بھی اتفاق کیا اور اخبار کو بائی ویکلی کر دیا۔ مگر دوسرے مرتبہ میں غمناک اس سے کہیں زیادہ تھی یعنی تین مرتبہ میں ہو کر تھی۔“^{۱۴}

اس زمانے میں مولانا آزاد کا زیادہ تر وقت مطالعے میں صرف ہوتا تھا۔ اس کے علاوہ قومی اور ملی مسائل پر غور و فکر کا شغل رہتا تھا۔ کثرت مطالعہ اور غور و فکر کے سبب ان کے خیالات و افکار میں جلد جلد تبدیلی رونما ہو رہی تھی۔ ان کے سیاسی افکار منظر عام پر آنے لگے تھے۔ سیاسی مسائل میں ہندوستان کی

جنگ آزادی کا مسئلہ بطور خاص ان کی شکر کا مور تھا۔ لیکن وکیل کے ہلکے مولانا آزاد کے اس خیال سے متفق نہیں تھے۔ خیالات و افکار کی تفریق نے دونوں میں ناجاتی پیدا کر دی۔ جیسا کہ مولانا آزاد جولائی ۱۹۰۸ء میں دکیل سے ہمیشہ کے لیے علیحدہ ہو گئے۔ اس علیحدگی کا سبب یہاں کرتے ہوئے مولانا آزاد نے لکھا ہے،

”اس مرتبہ میرے پولیٹیکل خیالات میں خاصاً مسائل ہند کے متعلق وہ تبدیلی

ہوئی جس نے آگے چل کر میرے عبدالہلک کے مسلک کی طعن رہنمائی کی،

چونکہ شیخ خام عمر نے اس سے متفق ہو سکتے تھے اور نہ کچھ سکتے تھے۔ انھیں فرق

ایک ہی راہ کا استغراق رہتا تھا اور اس سے انفران کے معنی یہ تھے کہ نہ

اپنی تمام پچھلی اجدادی زندگی کے خیالات و اعمال پر تسلیم کیج دیں۔ اس لیے

فدوس جیسے کے بعد پھر دل برداشتہ ہوا اور امر سرے بھر پال گیا۔“

اس دوسرے دور میں وکیل سے مولانا آزاد کا تعلق کم و بیش دس ماہ رہا۔ اس زمانے میں ان کے والد کی صحت بھی خراب رہنے لگی تھی۔ چنانچہ وہ مجبوراً ہوتے ہوئے اگست ۱۹۰۸ء کے اوائل میں کلکتہ چلے گئے۔ مولانا آزاد کی وکیل سے وابستگی کی حتمی تاریخ کا قیمن نہیں کیا جاسکتا۔ اس کے دو اسباب ہیں۔ اول یہ کہ اخبار پر میر کی حیثیت سے ان کا نام نہیں چھپتا تھا۔ دوسرے اداروں، شذرات اور مضامین وغیرہ پر بھی ان کے نام کی صراحت نہیں ہوتی تھی۔ غالباً وکیل کی یہی پالیسی رہی ہوگی۔ بہر صورت مولانا آزاد وکیل میں پہلی بار اپریل تا نومبر ۱۹۰۶ء تک آٹھ نو ماہ کے وقفے سے دوسری بار ستمبر ۱۹۰۶ء میں دکیل سے وابستہ ہوئے اور جولائی ۱۹۰۸ء یعنی دس گیارہ مہینے رہ کر ہمیشہ کے لیے علیحدہ ہو گئے۔ اس طرح حساباً دونوں دور کو ملا کر مولانا آزاد کی ادارت کی کل مدت اٹھارہ انیس ماہ ہوتی ہے۔

جہاں تک وکیل میں مولانا آزاد کی تعلقات کا سوال ہے تو وہ زمانہ قیام کھنڈ سے ہی اس کے قلمی معاونین میں شامل تھے اور وکیل سے علیحدگی کے بعد بھی اس میں اپنی تحریریں ارسال کرتے رہے۔ خدا بخش لاہوری پٹنہ میں ۱۸۹۹ء سے ۱۹۱۳ء تک کے شمارے محفوظ ہیں، ان میں صرف ۱۹۰۸ء کے شمارے نہیں ہیں۔ واضح رہے کہ ادارت کے زمانے میں مولانا آزاد کی کوئی تحریر نہیں ملتی۔ تلاشِ بیدار کے بعد وکیل میں ان کے کل پانچ مضامین کی نشانی دہی ہو سکتی ہے۔ ان میں پہلا مضمون وکیل سے وابستگی سے پہلے کا ہے، اور بعد کے چار مضامین وکیل سے علیحدگی کے بعد کے ہیں۔ مذکورہ تحریروں کا اشارہ

سب ذیل ہے:

- ۱۔ اے حسین دے حسین کی ضرورت نہیں ————— ۳۱ جنوری ۱۹۰۶ء جلد اولیٰ شمارہ ۱۲۵
 - ۲۔ نفعہ اعلیٰ کا سالانہ اجلاس اور شہزاد خلیات علیہ ————— ۲۳ مارچ ۱۹۱۲ء جلد ۱۰ شمارہ ۸۵
 - ۳۔ نفعہ اعلیٰ کا شہزاد مجلس خلیات علیہ ————— ۲۳ مارچ ۱۹۱۲ء جلد ۱۰ شمارہ ۹۵
 - ۴۔ سالانہ مجلس عدۃ اسلامائے ————— ۱۳ اپریل ۱۹۱۲ء جلد ۱۸ شمارہ ۳
 - ۵۔ اہلال کی نورانی (انتباس) ————— ۲۸ اکتوبر ۱۹۱۲ء جلد ۱۰ شمارہ ۵۴
- ان کے علاوہ ڈاکٹر ابوسلمان شاہ جہاں پوری نے قیاس کی بنیاد پر ان کی بعض تحریروں کی نشانی دی ہے:

”وہی نیر اسد دہلی کی کتاب الفرق والافاض پر تبصرہ جو نومبر ۱۹۰۶ء، جنوری ۱۹۰۷ء کے کسی نمبر میں ہونا چاہیے۔ اسی طرح بھوپال کے محمد یوسف قیسہ کی ایک نظم ماہنامہ خاتون اعلیٰ گڑھ میں چھپی تھی۔ اس پر مولانا آزاد نے وکیل کے شذرات میں تنقید کی تھی۔ تبصرہ صاحب کی طرف سے اس کا جواب پیسہ انجیل (لاہور) کے ذریعے دیا گیا مولانا نے جواب الجواب وکیل میں دیا۔ کچھ دنوں تک یہ بحث چلتی رہی پھر ختم ہو گئی۔ اسی طرح ایک مضمون ”دن کا دربار“ کے عنوان سے چھپا تھا۔ یا بھائی غلام حسین آہ کے انتقال پر مولانا کا پُرکوز ادارہ وغیرہ“ ۱۰۸

مولانا آزاد کا تسلیم ان کے خیالات و افکار کے بموجب تحریر و تصنیف میں آزادی کا طالب تھا۔ لسان الصدق کی ادارت کے زمانے میں ان کے سامنے زبان و ادب، تنقید اور اصلاح معاشرت کے جو مقاصد تھے نیز اللہ سے وابستگی کے زمانے میں ان کا دل و دماغ اسلامی تہذیب و تمدن، عظم و فنون کی جن ضرورتوں کو محسوس کر رہا تھا اور ملی و قومی خدمات کے جو میدان کھل کر سامنے آئے تھے ان سب پر تدریس آزادی کے ساتھ وکیل میں لکھے کا موقع ملا۔ اردو محافت کی تاریخ میں وکیل کو نہایت بلند مقام حاصل ہے۔ اس نے ملک و قوم اور زندگی کے مختلف گوشوں میں ہم جہت اور نمایاں خدمات انجام دیں۔ جمہوری طور پر مولانا آزادی کی استعداد اور عملی کوششوں کے پیش نظر یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ وکیل

کو مقبول بنانے میں ان کا اہم رول رہا۔ اس اخبار سے آخری بار طلعت نگ کے ساتھ ہی ان کی صحافتی زندگی کا ابتدائی دور اختتام کو پہنچا۔

حواشی

- ۱۔ آزاد کی کہانی خود آزاد کی زبانی از ابوالکلام آزاد، صفحہ ۲۳۷ ۲۔ ایضاً صفحہ ۲۳۸
- ۳۔ مولانا ابوالکلام آزاد از عابد رضا بیدار، صفحہ ۴۳
- ۴۔ آزاد کی کہانی خود آزاد کی زبانی، صفحہ ۲۴۳ ۵۔ ایضاً، صفحہ ۲۵۰
- ۶۔ اس کا پہلا شمارہ یکم جنوری ۱۸۷۱ء کو نکلا تھا۔ ابتداء میں ہفت مددہ تھا، پھر پینتے میں تین بار نکلتے لگا۔ اور انیسویں صدی کے اواخر میں روزانہ ہو گیا۔ پٹنٹ کلنڈر ام اس نے ماہک اور گہنی ناتھ مدیر تھے
- ۷۔ یہ اخبار ۵ فروری ۱۸۸۵ء کو جاری ہوا، تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو صحافت، پاکستان دہندہ میں از عبدالسلام خورشید، ۲۴۸
- ۸۔ اسے محبوب عالم نے فروز والا سے ۱۸۸۰ء میں جاری کیا تھا۔ بعد میں لاہور سے نکلتے لگا تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو، اردو صحافت کی تاریخ، جلد ۳، از امداد عابری، صفحہ ۵۵۰
- ۹۔ آزاد کی کہانی خود آزاد کی زبانی، صفحہ ۲۵۷ ۱۰۔ ایضاً، صفحہ ۲۵۸ ۱۱۔ ایضاً، صفحہ ۲۶۹
- ۱۲۔ ایضاً، صفحہ ۲۷۰ ۱۳۔ ایضاً، صفحہ ۲۴۲
- ۱۴۔ مولانا ابوالکلام آزاد از عابد رضا بیدار، صفحہ ۱۰۷
- ۱۵۔ آزاد کی کہانی خود آزاد کی زبانی، صفحہ ۲۷۴
- ۱۶۔ واضح رہے کہ شورش کشمیری (۱ ابوالکلام آزاد، سوانح و انکلاہ، صفحہ ۳۸۵ اور آئی۔ ایچ۔ ونگلس ۱ ابوالکلام آزاد، صفحہ ۴۷) کا بیان ہے کہ المصباح ۱۹۰۰ء میں نکلا۔ عابد رضا بیدار نے یہ زماں ۱۹۰۰-۱۸۹۹ء بتایا ہے (مولانا ابوالکلام آزاد، صفحہ ۷۸) غور و فکر کے بعد مذکورہ تینوں محققین کا فیصلہ حقیقت سے بعید ثابت ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ المصباح کا پہلا شمارہ عید کے موقع سے نکلا تھا جس میں عید پر لکھا گیا ادارہ بہت مقبول ہوا تھا۔ تقویم ہماری رہنمائی کرتی ہے کہ ۱۹۰۰ء کے اواخر میں کوئی عید واقع نہیں ہوئی تھی بلکہ اس سے قریب ترین زمانے کی عید ۲۲ جنوری ۱۹۰۱ء

کرتی۔

- ۱۰۔ آزاد کی کہانی خود آزاد کی زبانی، صفحہ ۲۷، ۱۰۔ ایضاً، صفحہ ۵
- ۱۱۔ مولانا ابوالکلام آزاد، از عابد رضا بیدار، صفحہ ۵۰
- ۱۲۔ صحافت، پاکستان، ہند میں، از عبد السلام خورشید، صفحہ ۳۰۰
- ۱۳۔ اردو صحافت کی تاریخ، از امجد اسلم، جلد ۳، صفحہ ۶۸۷
- ۱۴۔ جوار مولانا ابوالکلام آزاد، از عابد رضا بیدار، صفحہ ۵۰
- ۱۵۔ صحافت، پاکستان، ہند میں، از عبد السلام خورشید، صفحہ ۳۰۵
- ۱۶۔ جوار مولانا ابوالکلام آزاد اور خدیجہ نظر (ممنوع)، از عبد القوی دہلوی، مشمولہ ہاری زمان (مجلہ کڑھ)، یکم نومبر ۱۹۶۹ء

- ۱۷۔ یہ مدقہ اصلاً، لکھنؤ، ہریانہ، تھانہ اور پٹی نمانی لی ادارت میں نکلتا تھا۔
- ۱۸۔ آزاد کی کہانی خود آزاد کی زبانی، صفحہ ۳۳۱
- ۱۹۔ مولانا ابوالکلام آزاد، از عابد رضا بیدار، صفحہ ۵۰
- ۲۰۔ لسان الصدوق، اپریل، مئی ۱۹۰۵ء، صفحہ ۲۳
- ۲۱۔ خدیجہ لائبریری پٹنہ میں ۱۳۱۱ھ تا ۱۳۱۶ھ کا ذخیرہ اور تبدیلی نام سے بعد ۱۳۱۷ھ مطابق ۱۹۰۰ء-۱۹۰۱ء
- ۲۲۔ کا تحفہ احمدیہ دستیاب ہے۔

- ۲۳۔ مولانا ابوالکلام آزاد کی صحافت، از ابوسلمان شاہ جہاں پوری، صفحہ ۲۷
- ۲۴۔ رسالہ کا اصل نام تحفہ احمدیہ تھا۔ یہاں راوی سے یا قاتب سے سہواً ہوا ہے۔
- ۲۵۔ آزاد کی کہانی خود آزاد کی زبانی، صفحہ ۲۷۹
- ۲۶۔ مولانا ابوالکلام آزاد، از عابد رضا بیدار، صفحہ ۸۰
- ۲۷۔ آزاد کی کہانی خود آزاد کی زبانی، صفحہ ۲۷۹، ۳۵۔ ایضاً، صفحہ ۲۷۰
- ۲۸۔ ایضاً، صفحہ ۲۷۸، ۳۷۔ ایضاً، صفحہ ۲۷۸
- ۲۹۔ صحافت، پاکستان، ہند میں، از عبد السلام خورشید، صفحہ ۳۷۹
- ۳۰۔ مولانا ابوالکلام آزاد کی صحافت، از ابوسلمان شاہ جہاں پوری، صفحہ ۲۹

- ۳۰۔ سب ریس (حیدرآباد، دکن) اکتوبر ۱۹۶۴ء، صفحہ ۳۷
- ۴۱۔ سید اسحق ابن کمال ہیں؟ از مولانا ابوالکلام آزاد، مشمول سان الصدق، دسمبر ۱۹۶۳ء، صفحہ ۱۵
- ۴۲۔ مولانا ابوالکلام آزاد از عابد رضا بیدار، صفحہ ۸۰
- ۴۳۔ آزاد کی کہانی خود آزاد کی کہانی، صفحہ ۳۰۰ - ۴۴۔ ایضاً، صفحہ ۳۰۲
- ۴۵۔ ایضاً، صفحہ ۳۰۲ - ۴۶۔ ایضاً، صفحہ ۳۰۴
- ۴۷۔ اردو صحافت کی تاریخ از امجد صابری، جلد چہارم، صفحہ ۴۴۵
- ۴۸۔ سان الصدق، ۲۰ نومبر ۱۹۰۳ء، جلد و شمارہ اول، صفحہ ۱
- ۴۹۔ رپورٹ عثمان ایجوکیشنل کونسل۔ مرتب: مہدی علی (نواب حسن الملک)، صفحہ ۲۰۲
- ۵۰۔ ایضاً، صفحہ ۲۲۶
- ۵۱۔ آزاد کی کہانی خود آزاد کی کہانی، صفحہ ۳۰۴
- ۵۲۔ سان الصدق، ۲۰ نومبر ۱۹۰۳ء، جلد و شمارہ اول، صفحہ ۱
- ۵۳۔ ایضاً، صفحہ ۲
- ۵۴۔ علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ، ۲۱ مارچ ۱۹۰۳ء، صفحہ ۸ اور ۲۸ مارچ ۱۹۰۳ء، صفحہ ۸
- ۵۵۔ سان الصدق، ۲۰ نومبر ۱۹۰۳ء، جلد و شمارہ اول، صفحات ۶۰۵
- ۵۶۔ ایضاً، صفحہ ۶ - ۵۷۔ ایضاً - ۵۸۔ ایضاً، صفحہ ۷
- ۵۹۔ سان الصدق، اپریل، ۱۹۰۵ء، جلد ۳ شمارہ اول - دوم، مرتب: عبدالقوی دکنوی، صفحہ ۲۳۹
- ۶۰۔ مولانا ابوالکلام آزاد کی صحافت، از ابوالسلمان شاہجہاں پوری، صفحہ ۵۲
- ۶۱۔ سان الصدق، اپریل، ۱۹۰۵ء، جلد ۳ شمارہ اول - دوم، مرتب: عبدالقوی دکنوی، صفحہ ۲۴۰
- ۶۲۔ ایضاً - ۶۳۔ ایضاً، صفحہ ۳۳۳ - ۶۴۔ ایضاً، ۲۰ دسمبر ۱۹۰۳ء، صفحہ ۱۷
- ۶۵۔ ایضاً، - ۶۶۔ ایضاً، اپریل ۱۹۰۴ء، صفحہ ۱۹ - ۶۷۔ ایضاً، صفحہ ۲
- ۶۸۔ مولانا آزاد بحیثیت ادیب و صحافی (مضمون) مشمول مولانا آزاد: ایک مطالعہ مرتب: ابوالسلمان شاہجہاں پوری
- ۶۹۔ ۱۹۸۶ء صفحہ ۶۱
- ۷۰۔ یادگار شبلی از شیخ محمد اکرام، صفحہ ۳۰۰

- ۷۰۔ آزاد کی کہانی خود آزاد کی زبانی، صفحہ ۳۱۱
- ۷۱۔ ایضاً ۷۲۔ ایضاً، صفحہ ۳۱۸
- ۷۲۔ ایضاً ۷۳۔ ایضاً
- ۷۵۔ مولانا ابوالکلام آزاد از عابد رضا بیدار، صفحہ ۵۵
- ۷۶۔ حیات شعلی از سید سلیمان ندوی، صفحہ ۴۴۰
- ۷۷۔ یادگار شعلی از شیخ محمد اکرام، صفحہ ۳۸
- ۷۸۔ موج کوثر از شیخ محمد اکرام، صفحہ ۲۵۲
- ۷۹۔ آزاد کی کہانی خود آزاد کی زبانی، صفحہ ۲۱۵
- ۸۰۔ مولانا ابوالکلام آزاد کی صحافت، از ابوالحسن شاہ جہاں پوری، صفحہ ۹۰
- ۸۱۔ امام الہند مولانا آزاد اور ان کی افادات علیہ المضمون، از محمد یونس خاوری، مستمر ہفتہ وار الکلام اپریل ۱۹۵۵ء
- ۸۲۔ اردو صحافت کی تاریخ، جلد ۳ از امداد صابری، صفحہ ۶۵
- ۸۳۔ آثار ابوالکلام آزاد از قاضی عبد الغفار، صفحہ ۸
- ۸۴۔ آزاد کی کہانی خود آزاد کی زبانی، صفحہ ۳۱۵
- ۸۵۔ ایضاً، صفحہ ۳۱۶
- ۸۶۔ دانش رہے کہ مولانا آزاد نے مارچ ۱۹۰۶ء میں الوداع سے علیحدگی اختیار کر لی تھی۔
- ۸۷۔ آزاد کی کہانی خود آزاد کی زبانی، صفحہ ۳۱۶
- ۸۸۔ صحافت: پاکستان و ہند میں از عبد السلام خورشید، صفحہ ۳۸۳
- ۸۹۔ آزاد کی کہانی خود آزاد کی زبانی، صفحہ ۳۱۶
- ۹۰۔ ابوالکلام آزاد: سوانح و آثار، از شورش کشمیری، صفحہ ۳۸۰
- ۹۱۔ آزاد کی کہانی خود آزاد کی زبانی، صفحہ ۳۱۶
- ۹۲۔ صحافت: پاکستان و ہند میں، از عبد السلام خورشید، صفحہ ۳۸۴
- ۹۳۔ مولانا ابوالکلام آزاد کی صحافت، از ابوالحسن شاہ جہاں پوری، صفحہ ۹۹

- ۹۳ - صحافت : پاکستان دہندیس ، از عبدالسلام خورشید ۳۸۴
- ۹۵ - مولانا ابوالکلام آزاد کی صحافت ، از ابوسلماء شاہجہانپوری ، صفحہ ۹۹
- ۹۶ - ابوالکلام آزاد ، سوانح و افکار ، از خورشید کاشمیری ، صفحہ ۳۰۰
- ۹۷ - مولانا ابوالکلام آزاد کی صحافت ، از ابوسلماء شاہجہانپوری ، صفحہ ۱۰۲
- ۹۸ - ایضاً
- ۹۹ - مولانا ابوالکلام آزاد ، از عابد رضا بیدار ، صفحہ ۸۳
- ۱۰۰ - صحافت : پاکستان دہندیس ، از عبدالسلام خورشید ، صفحہ ۳۸۸
- ۱۰۱ - ایضاً
- ۱۰۲ - آزاد کی کہانی خود آزاد کی زبانی ، صفحہ ۲۲۲
- ۱۰۳ - مولانا ابوالکلام آزاد ، از عابد رضا بیدار ، صفحہ ۸۳
- ۱۰۴ - آزاد کی کہانی خود آزاد کی زبانی ، صفحہ ۲۲۲
- ۱۰۵ - ایضاً ، صفحہ ۲۲۳
- ۱۰۶ - ایضاً
- ۱۰۷ - واضح رہے کہ ڈپٹی منیر احمد کی تصنیف 'التحق والعراقین' پر ریویو مولانا آزاد نے خود اعتراف کیا ہے ۔ ملاحظہ ہو آزاد کی کہانی خود آزاد کی زبانی ، صفحہ ۳۱۸
- ۱۰۸ - مولانا ابوالکلام آزاد کی صحافت ، از ابوسلماء شاہجہانپوری ، صفحہ ۱۰۰

قول فیصل

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مولانا ابوالکلام آزاد کی کتابوں میں غالباً قول فیصل ہی ایسی کتاب ہے جس کی امت اہل قلم حضرات نے کچھ نہیں لکھا، اس پر تبصرے اور تنقیدیں نہیں کیں، سالہا سالہ گویہ ایک چھوٹی سی کتاب ہے، قیاساً یہ "مکتبہ سہی" کے الفاظ میں بقامت کہتر قیمت بہتر کا "صدائق" ہے۔

مولانا کی پہلی کتاب "مکتبہ سہی" جو ان کی پہلی گرفتاری پھر نظر بندی کے زمانے میں رہی، ۱۹۱۵ء میں طبع ہوئی تھی۔ قول فیصل ان کی دوسری کتاب گرفتاری کے موقع پر پینڈیٹ سی بی پورکھنہ کی آہنی سلاخوں کے پچھے قلم بند ہوئی تھی۔۔۔۔۔ اس کے خاتمے پر تاریخ کتابت البرجوزی ۱۴۱۳ھ درج ہے۔

ہمارے پیش نظر اس کتاب کا وہ نمبر ہے جو اس کی غالباً پہلی ہی اشاعت والا ہے، اس نمبر پر لکھا ہے "مکتبہ سہی" کے اردو مترجم کی ابتدا، ریڈیوں کا ہوا کرتا ہے۔ طباعت ادبستان لاہور کی ہے، اکتات لیتھو والی دیکھی ہی نہیں ہوئی ہے جیسی دہلی اور لاہور کے مشائخ کتابوں کی ہوا کرتی تھی، بڑی دلکش اور دیدار زیب۔

کتاب میں مولانا کے بیان کے علاوہ بھی کئی تحریریں ہیں۔ ان میں پہلی "مولانا کی گرفتاری اور اس کی نوعیت ہے" جو پچیس صفحات پر پھیلی ہوئی ہے۔ اس کی ایک ذیلی سرخی "مقدمہ کی خصوصیات" ہے۔ اس پر دوسری تحریر میں مولانا کی گرفتاری کا پس منظر اور گرفتاری سے پہلے اور اس کے بعد مولانا کی صداقت و روش پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ بعد ازاں ایک اور تحریر ہے جو "گرفتاری" کے عنوان سے ہے اور جو دس صفحوں میں ساتھی ہے۔ اس میں گرفتاری کی تفصیلات درج کی گئی ہیں۔ اس کے بعد عدالت کی

کلی سات پیشیوں کی کارروائیاں لگے دی گئی ہیں جو ۱۳ دسمبر ۱۹۲۱ء سے شروع ہو کر ۱۹ فروری ۱۹۲۲ء تک چلتی رہیں۔۔۔۔۔ کتاب کا بہتہ جس صحت میں پورا ہوا ہے۔

کتاب میں یہ تمہیدی تحریریں لکھنے والے صاحب کا نام درج نہیں ہے۔ مگر ہمارا خیال ہے کہ یہ مرزا فضل الدین احمد مرحوم کی لکھی ہوئی ہیں جو مولانا کے بچپن کے دوست تھے۔ اعلیٰ تعلیم یافتہ تھے اور جن سے اس دوسری گرفتاری کے وقت مولانا اپنے نوشتہ خواندہ کے کمرے میں خطوط لکھوا رہے تھے اس بات کا ذکر خود اس تمہید میں موجود ہے۔ بہر حال جس نے بھی لکھے ہوں یہ تعداد زبان اور مولودوں لکھا سے بجا ہے خود بڑے جاندار اور قابل مطالعہ ہیں جیسے تذکرہ پر خود مرزا فضل الدین احمد غبارِ خاطر پر محمد اجل خاں، آزاد کی کہانی پر مولانا عبدالرزاق ملیح آبادی اور سلاطین خلافت پر محمد اکرام کے حصے ہیں۔ مذکورہ بالا تحریروں کے درمیان مولانا کی ایک تحریر ”پیغام“ کے عنوان سے درج ہوئی ہے جس کا آغاز قرآن حکیم کی اس آیت سے ہوا ہے: **وَقُلِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ سَيَّرَ بِكُمْ آيَاتِهِ** فتعبروا نفعاً و ما ربک بغافل عما تعملونؕ (نمل ۹۳) اس کے بعد مدنی کا یہ شعر درج ہوا ہے۔

مباحث غم زدہ مدنی کہ زلف و قامت یار

جزا و ہمت عالی و دست کو نہ مات

”اس پیغام“ کے وسط میں یہ آیت سحرِ ترجمہ درج ہے: **وَلَا تَتَّبِعُوا اِلَّا تَحِزُّوا وَاَنْتُمْ اِلَاعِلُونَ اِنْ كُنْتُمْ مُّوْمِنِیْنَ** (آل عمران ۱۳۹) نہ تو ہر اسان ہوا، نہ لگیں ہو، تم ہی سب پر غالب رہو گے اگر تمہا ایمان اپنے اندر پیدا کر لو۔

اس ”پیغام“ کا خاتمہ بھی قرآنی آیت پر ہوا ہے: **وَاَفِضْ اَمْرَیْ اِلٰی اللّٰهِ اِنَّ اللّٰهَ بِصَبِیْرٍ**

بِالْعِبَادِؕ (فاطر ۴۲)

اس ”پیغام“ میں جو کتاب کے دس صفحات گھرے ہوئے ہیں، مولانا نے اپنی سیاسی مشغولیوں اور جنگال کے سیاسی حالات کا ذکر کر کے لکھا ہے کہ حکومت بوجہ انھیں گرفتار کرنے سے گریز کر رہی تھی، مگر وہ خود نہ صرف یہ کہ گرفتار ہونے کے لیے ہر تن آمادہ تھے بلکہ تحریک کی کامیابی کے لیے اسے ضروری سمجھ رہے تھے۔۔۔۔۔ پھر وہ گاندھی جی کو آئندہ ہمیشہ آنے والے خوش گوار حالات پر مبارکباد دیتے ہیں، حکیم محمد اجل خاں صاحب کے نام پیغام لکھتے ہیں کہ تحریک کے نکل ہند فرائض انجام دیں،

سمیت ملا، کراس کی ذمے داریاں یاد دلاتے ہیں۔ حکومت بالکل کے نام پر تسلیم بھیجتے ہیں کہ ”۳۳ کی پڑتال مفہود چنگی“ اور خلافت احمد کانگریس رضا کا مدلل کا سلسلہ ہماری گرفتاری کے بعد دو گنی طاقت کے ساتھ جاری رہے گا۔۔۔ یہ پیغام ابن الفنا پر ختم ہوا ہے: ”وزیرانِ مملکت! میں ہمارے سالِ نظر بند رہنے کے بعد دسمبر ۱۹۱۹ء میں رہا ہوا اور دو سال کے عذاب بھی جیل جارا ہوں اللہ آپ سب کا مددگار ہو اور راہِ خدمتِ حق میں ستم رکھے۔ احمد، مہر کلکتہ۔“

اس مختصر پیغام کے بھی لفظ غلط سے مولانا کا شخصی وقار اور قائدانہ اعتماد پکنا ہے۔ اس کے بعد کتاب میں دو تقریری بیانی ہے جن کا انگریزی ترجمہ مولانا نے حالت میں و فیصل کیا تھا اور جو حکومت ہند کے نیشنل آرکائیوز میں محفوظ رکھا۔ یہی باقی قول فیصل ہے، جسے ارجنل منوں میں قول فیصل اور برہان قاطع، اندہ قول فیصل۔

مولانا اپنی سیاسی زندگی میں کل چھ بار گرفتار ہوئے تھے، ’تقدیرِ رنگ کی مجموعی مدتِ خواندگی صراحت کے مطابق دس برس سات ماہ تھی، مگر بیان صحت دوسری گرفتاری کے دوران آیا تھا۔۔۔۔۔ قول فیصل“ یہی بیانی ہے، ہم لکھ آئے ہیں کہ یہ گرفتاری ۱۹۲۱ء کے آخر میں عمل میں آئی تھی۔

ہم یہ بھی کہہ آئے ہیں کہ ”حکومت مولانا کی پہلی مطبوعہ کتاب ہے، اس کی زبان انتہائی شکیل اور عربی و فارسی آمیز ہے۔“ البتہ زبان کی محاسن، مگر قول فیصل جسے ان کی تیسری کتاب کہنا چاہیے۔ آسانی، سادہ اور روان زبان میں ہے۔ اسے پڑھتے ہوئے ہم زبان چاٹنے لگتے ہیں، اس خصوصیت کے ساتھ اس میں ابو الکلامی ادب کی تمام خوبیاں بدرجہ اتم پائی جاتی ہیں، پہاڑوں کا شکوہ، آبشاروں کا شور، دریاؤں کی روانی، سمندروں کا ظلم، آنسوؤں کی تیزی، آسمانوں کی بلندیاں، بیابانوں کی دسمت، آگ کی حرارت، جذبات کی صداقت، نصب العین کی لگن اور ان سب خصوصیات کے ساتھ دعوت کے آثار و اثرات نمایاں ہیں، کیوں نہ ہو؟ یہ مولانا کے عین عہد شباب کی تحریر ہے، اسے قلم بند کرنے وقت وہ ۲۳ برس کے جوان تھے۔

مولانا کا یہ بیانی پڑھ کر گاندھی جی نے کہا تھا ”ایسا معلوم ہوتا ہے گویا خلافت اور نیشنلزم پر مولانا ایک پُر اثر خطبہ دے رہے ہیں۔“

یہ بات سولہ آنے درست ہے، اس لیے کہ اس بیان میں ایک خطبے کے تمام اجزائے ترکیبی موجود

ہیں مثلاً قرآنی آیتیں، احادیث نبوی، خلافت راشدہ کے نظاریے، اموی اور عباسی عہد کے منظم کی داستان، سلف صالح کی بے باک حق گوئی، اسلامی حریت کی حاملہ ترجمانی، حکومتِ دہت کے نظم و ستم کے خلاف پرنسز اور اجتماع، اس کے مقابلے میں بنیاد کا ہزل و بد اقران و اعلان، تاریخِ عالم سے استدلال و استنباط کہ عداوت کے کپڑوں میں بڑے بڑے پاپیوں کے ساتھ فرشتہ صفت انسان بھی کھڑے کیے گئے تھے۔

مولانا آزاد قرآنی آیتوں کا ایسا بر عمل استعمال کرتے تھے کہ بعض علماءِ اقصیٰ کے طور پر کہہ کرتے تھے کہ مولانا جس پر جانتے ہیں قرآن پاک نازل کر دیتے ہیں، اس بیان کا خاتمہ بھی اس کی ایک مثال ہے جہاں وہ ایک ٹیبلٹ سے مخاطب ہو کر کہتے ہیں: ناقض ما انت قاض (صفحہ ۱۰۲) تجھے جو فیصلہ کرنا ہے کر لے.... یہ جملہ فرعون کے جج کیے ہوئے جادو گروں کی زبانی خود اس کے منہ پر برسرِ دربار ادا ہوا ہے، یہ صورت حال ان کے ایمان کے بعد کی ہے.... مولانا نے یہ کہہ کر انگریزی شہنشاہیت کو مصری فرعونیت سے تشبیہ دی ہے۔

علاوہ بریں مولانا نے اس کتاب کے صفحات پر اسلام، پیغمبر اسلام اور تاریخ اسلام کے ایسے حقائق و وقائع اور ان سے اخذ کردہ ایسے نتائج لکھے ہیں کہ ایک مسلمان تو مسلمان ایک غیر جانبدار غیر مسلم بھی جو تاریخ اسلام پر گہری نظر رکھتا ہو پھر کہ اٹھے گا، بے اختیار ہو کر ان تمام باتوں کی تصدیق کرے گا، اس پر سکتے کا عالم طاری ہو جائے گا۔ مثلاً ایک جگہ لکھتے ہیں اور کس شان اور احتیاد سے لکھتے ہیں:

”اسلام کسی حال میں بھی جائز نہیں رکھتا کہ مسلمان آزادی کھو کر

زندگی بسر کریں، مسلمانوں کو مٹ جانا چاہیے یا آزاد رہنا چاہیے، قیصری

راہ اسلام میں کوئی نہیں۔“

ایک اور جگہ فرماتے ہیں،

”اسلام ایک جمہوری نظام ہے، انسانی حقوق کا یہ وہ اعلان ہے

جو انقلابِ فرانس (۱۷۸۹ء) سے گیا وہ سو برس پہلے ہوا، یہ صرف اعلان

ہی نہ تھا بلکہ ایک عملِ نفع تھا جو مورخ گنیں گے غفلتوں میں اپنی

کوئی مثال نہیں دیکھتا:

ایک اور اہم کس مطالعہ پر،

”یہاں وہ ہے کہ اسلام کی کتاب شریعت، قرآن، میں مسلمانوں کو بتلایا گیا ہے کہ وہ خدا کی زمین میں اپنا گھر بنائیں یعنی پانی کی گواہی دینے والے ہیں، حیثیت ایک قوم۔ یہ ان کا قومی وظیفہ، انشائیہ دیوتا ہے اور یہی ان کی قومی صلت، انشائیہ پیر کی ہے جو ان کو تمام قبیل اور آئندہ قوموں میں ممتاز کرتی ہے۔“

ملک کی سیاسی جنگ میں ملت و مذہب اسلام کی یہ بے لاک قربانی، ”ابو اللہ“ ہی ہوتے تھے۔ اس سلسلے کا ایک اور پر اثران جہاں کے قلم سے نکلا ہے اس حقیقت کا علم ہے کہ وہ بلاشرکائے کفر کے چوٹی کے رہنا تھے، تاہم اس کفریہ شکار میں تھے بکھڑونگی کی چوٹ پر ان صدائقوں کا اعلان و اظہار سرزمین ”ہند“ پر انگریزی عدالت کے سامنے کرتے تھے جو درجن دکان سلف سے ایہ تعبیر بھی ابھی کی ہے، ورثے میں ملی تھیں چنانچہ برسر عدالت فرماتے ہیں:

”اسی کا نتیجہ ہے کہ، نسب کی کسی قوم کی تاریخ میں حق کوئی اور حق کوئی کے لیے قربانی کی ایسی مثالیں نہیں مل سکتیں جن سے تاریخ اسلام کا ہر باب معمور ہے، اسلام کے مالوں، میثاقوں، بزرگوں، مشفقوں کے تراجم Biographies، تاہم اسی قربانی کی سرگزشت ہیں۔“

آگے چلیے اور دیکھیے کہ ”قانون مضافاتی“ کی ذیلی ٹرنکی کے تحت قرآن حکیم کی روشنی میں کیسی اصولی بات سمجھ گئے ہیں اور بیاہنگ دہل کہہ گئے ہیں:

”میں مسلمان ہوں اور میرے یقین کے لیے وہ بس کرتا ہے جو میری کتاب شریعت نے بتلایا ہے، قرآن کہتا ہے جس طرح مادہ اور اجسام میں انتخاب طبیعی Natural Selection اور بقائے اصلح Survival of the fittest کا قانون جاری ہے اور فطرت صرف اسی وجود کو باقی رہنے دیتی ہے جو صحیح اور

اصل جو ٹھیک اسی طرح تمام عقائد و اعمال میں بھی یہی قانون کام کر رہا ہے۔ آخری فتح اسی عمل کی جوتی ہے جو حق اور چاہو، اور اس لیے باقی وقائم رہنے کا حق دار ہو، پس جب کبھی انسان اور انسانی میں مقابلہ ہوگا تو آخری میت انسان ہی کے حصے میں آئے گی :

فاما الزبد میذھب جف . واما ما ینفع الناس

فیعلکت فی الارض ارمہ (۱۷)

پس (ایل کھیل کا) بھاگ (جو کسی کام کا نہ تھا) اٹھان گیا زمین پر وہی چیز باقی رہے گی جو نافع ہو۔ (یہ نافع بھاٹ دی جائے گی)

یہ کہنا ضروری نہیں کہ مولانا نے مولوی صاحب نہیں تھے، معمری علوم کے بھی بہت بڑے عالم اور ماہر تھے، ان کی نظر بلند، ذہنی اتق و سبب اور مطالبہ ہر گزیر تھا چنانچہ یہ کہہ کر ان تمام اوصاف و کمالات کا عکاس ہے۔ علوم ہوتا ہے کہ اس بیان کے ایک ایک جملے کے پیچھے آئیے عالم کے ذہن پہاں ہیں۔ چنانچہ رقمطراز ہیں :

”تاریخ عالم کی سب سے بڑی نا انسانیاں میدان جنگ کے بعد عدالت کے ایوانوں میں ہوئی ہیں، دُنیا کے مقدس بائیان مذہب سے لے کر سائنس کے متعین اور متکشفین تک کوئی پاک اور حق پسند جماعت نہیں ہے جو مجرموں کی طرح عدالت کے سامنے کھڑی نہ کی گئی ہو، بلاشبہ زمانے کے انقلاب سے عہد قدیم کی بہت سی بُرائیاں مٹ گئیں، میں تسلیم کرتا ہوں کہ اب دنیا میں دوسری صدی عیسوی کی خوف ناک رومی عدالتیں اور ازمنہ متوسط مدلل ایجز Middle age کی پُر اسرار ”انکویریشن“ Inquisition وجود نہیں رکھتی، لیکن میں یہ ماننے کے لیے تیار نہیں کہ جو جذبات ان عدالتوں میں کام کرتے تھے، ان سے بھی ہمارے زمانے کو نجات مل گئی ہے۔ وہ عمارتیں ضرور گرا دی گئیں جن کے اندر خوف ناک اسرار بند تھے، لیکن ان دلوں کو کون بدل سکتا ہے جو

انسانی خود غرضی اور نا انصافی کے خوفناک رازوں کا انہیں یہ تاریخی جیسے مدد کے پھیلے اور ملک موضوع کو ابوالکلام کے قلم کی ایسا نفسی نے اس قدر سبکی اور نیرس بہرہ مطالعہ کے غور کے وجود نا ظاہر کی لطف اندوزی کی امید پر ایک اور اقتباس قلم و قلم کا لے والے کرتا ہوں ان کے سر پر غار کی گھن گرج کا ایک غور یہ ہے،

”ہر ان کی نا انصافیوں کی نہرت بڑی ہی طوفانی ہے، تاریخ آج تک اس کے ماتم سے فارغ : ہو سکی ہم حضرت مسیح جیسے پاک انسان کو دیکھتے ہیں جو اپنے مہدی انہی حالات کے سامنے چودوں کے ساتھ کھڑے کئے گئے ہم کو اس میں سفر انا نظر آتا ہے جس کو صرف اس لیے زہر کا پیار پینا پڑا کہ وہ اپنے ملک فاسب سے زیادہ سچا انسان تھا ہم کو اس میں غور نس کے خدا کا حقیقت کلیئر کا نام بھی ملتا ہے جو اپنی مصلحت و مشاہدات کو اس لیے جھٹلانا سکا کہ رفت کی حالات کے نزدیک ان کا اظہار مجرم تھا۔“

صحابہ بطور استدرک اپنے اسلامی عقیدے کا اعلان دہراتے ہیں :
 ”میں نے حضرت مسیح کو انسان کہا کیوں کہ میرے اعتقاد میں وہ ایک متدین انسان تھے جو نیکی اور محبت کا آسانی پیام لے کر آئے تھے لیکن کروڑوں انسانوں کے اعتقاد میں تو وہ اس سے بھی بڑھ کر ہیں، تاہم یہ مجرموں کا کٹہر کسی عجیب مگر عظیم انسانی جگہ ہے جہاں سب سے اچھے اور سب سے بُرے دونوں طرح کے آدمی کھڑے کیے جاتے ہیں، انہی بڑی ہستی کے لیے بھی یہ نامزدوں جگہ نہیں۔“

مولانا کی گرفتاری دو باغیانہ ”تقریروں کی وجہ سے ہوئی تھی جو انہوں نے خلافت اور ترک موالات کے موضوع پر نکلنے میں کی تھیں۔ مولانا انگریزی حکومت کے دستور زبان بندی کے خلاف ایک انگریز فلسفی کی رائے نقل کرتے ہوئے اتمام بحث کرتے ہیں۔ ”آزادیِ تقریر اور آزادیِ اجتماع انسان کے پیدائشی حقوق ہیں، ان کی پامالی مشہور فلاسفر (جان) مل کی زبان میں انسانیت کے قبل عام سے کچھ

ہی کم کہی جاسکتی ہے۔ لیکن یہ پامال بلا کسی بھوک کے علانیہ جو رہی ہے۔... یہ کہہ کر مولانا نے قول اعلیٰ کے اس تضاد کو پشت ازبام کیا ہے جو انگریز قوم کا شیوہ ہے۔ اندرونی ملک آزادی، نوآبادیات میں اس آزادی پر پابندی!

انگریزوں کی ایک جال یہ بھی تھی کہ وہ "اصلاحات اور تدریج کو وسیع اختیارات کا مضابطہ کر ملک کی مکمل آزادی کی بات ٹال رہے تھے۔ اس کے بارے میں فرماتے ہیں: "رفیقاؤں" کی نسبت میں اس کے عظیم نشان "ناول نگار" لیو ٹالسٹائی Leo Tolstoy کے لفظوں میں کہوں گا: "اگر نیدرلینڈ کو اپنے "وٹ" سے اپنا جیلر منتخب کر لینے کا اختیار مل جائے تو اس سے وہ آزاد نہیں ہو جائیں گے۔" ایک اور مقام پر بے باکانہ بول فرماتے ہیں: "میں اٹلی کے نیک اور بہت پسند جوزف مینینی Massini کی زبان میں کہوں گا: ہم صرف اس لیے کہ تمہارے ساتھ ماضی طاعت ہے، تمہاری برائیاں سے انکار نہیں کر سکتے۔".... ایک جگہ مشہور فرینچ شاعر اور ادیب وکٹر ہجو Victor Hugo کا قول نقل کیا ہے: "آزادی کا بیج کسی بار آور نہیں ہو سکتا جب تک کہ ظلم کے پانی سے اس کی آبیاری نہ ہو۔"

حکومت نے الزام لگایا تھا کہ مولانا کی مولد بالائے قریب باغیانہ ہیں۔ مولانا لکھتے ہیں: "مگر ایک آئینہ کے مسلح لیڈر باغی تھے، لیکن آت و نیر اور گرنفٹھ کے لیے برطانیہ غلطی کون سا لقب توڑ کر رہا ہے؟" اسی آئینہ کے بارے میں Parnel نے ایک مرتبہ کہا تھا: "ہمارا کام ہمیشہ ابتدا میں بغاوت اور آخر میں حب الوطنی کی مقدس جنگ مسلیم کیا گیا ہے۔".... اخیر میں فرماتے ہیں:

"میں اپنا بیان اٹلی کے قلیل صداقت گارڈینیو بردنو کے لفظوں پر ختم کرتا ہوں، جو میری ہی طرح حالات کے سامنے کھڑا کیا گیا تھا۔"

"زیادہ سے زیادہ سزا جو دی جاسکتی ہے، بلا تامل دے دو، میں یقین دلاتا ہوں کہ سزا کا حکم نکھتے ہوئے جس قدر جنبش تمہارے دل میں پیدا ہوگی اس کا عشر عشر اضطراب بھی سزا سن کر سیر دل میں نہ ہوگا۔"

یہ تو اردوں کے متولے اور اقوال ہوئے، قول قلیل خود مولانا کے ایسے جملوں اور عبارتوں سے پُر ہے جو اردو زبان و ادب میں ضرب المثل کی حیثیت سے باقی رہیں گے۔

مولانا نے یہ "بیان" اس وقت قلم بند کیا تھا جب کہ وہ الہلال اور ابلاغ کے عہد سے

نزیب تھے، چنانچہ اس بیان کے دوران ان دو انقلابی اخباروں اور ان کے نصب العین کا ذکر آیا ہے، ان کے پہلے خود اعلوی، انانیت اور قائد قتاد کے گہرے نقوش شروع سے اخیر تک نمایاں ہیں۔

پچھوٹی سی کتاب مذہب، لوب، سیاست، تاریخ اور دعوت و عزیت کے عناصر سے مرکب ایک ایسا رفیع ہے کہ اس کے مطالعے سے دل پر بڑا اثر ہوتا ہے، رمانغ سوچنے لگتا ہے، ہدایت میں پہل پڑ جاتی ہے اور صحت نظر آجاتا ہے کہ اس کی اپیل ہتھیائی یا ستائی نہیں ہے، اس کی افادیت آج بھی ویسی ہی ہے جیسی انگریزوں کے عہد میں تھی، دنیا بھر میں منسلک آج جن حالات سے دوچار ہیں ان میں ایسے سیاسیات اور ایسی ہی کنول کی ضرورت ہے جو مسلمانوں کے جہود کو اضطراب سے بدل دیں، ان کے ہدایت میں حوافظ، ان کے رگ و پے میں حرکت ایمن اور ان کی طبیعتوں میں خودی پیدا کریں اور بقول اقبال:

جو طلب کو گرداے اور روح کو ٹپا دے

غالباً امام شافعی کا قول ہے کہ قرآن پاک کی سورتوں میں ایک سورۃ حصہ ہی نازل ہوتی تو انسانیت کی ہدایت و صحت کے لیے کفایت کر جاتی، ہمارا خیال ہے کہ مولانا ابوالکلام آزاد، البطل اور ابلاغ نہ نکالتے اور وہ کتابیں نہ لکھتے جو انھوں نے لکھی اور چھپوائی ہیں صرف قول فیصل پر اکتفا کر لیتے پھر بھی ابوالکلام ہی تھے۔

بڑے لوگوں کے حالات زندگی میں ہم پڑھتے ہیں کہ بعض کتابیں انھوں نے بار بار پڑھی تھیں، طبیعت سیر نہیں ہوئی، قول فیصل بھی مواد، اسلوب اور زبان کے اعتبار سے ایسا ہی شاہکار ہے مگر ذوق اس بادہ خدائی بخدا تانا نہ چسبی

ساتھ اکیڈمی، دہلی نے مولانا کی کتابوں میں تذکرہ، خیاب خاطر، خطبات ابوالکلام آزاد، بلکہ ترجمان القرآن چار کتابیں بڑے اہتمام سے ایڈیٹ کر کے چھپوائیں، مگر قول فیصل کو تب بل اعتبار نہیں گردانا، تعجب ہے۔

حواشی

- ۱۔ یہ رائے مولانا کی مطلوب کتابوں کے لحاظ سے ہے، غیر مطلوب کتابوں کے اعتبار سے نہیں، جن کے درجہ سے زیادہ گندہ مسودات کی تفصیل مولانا غلام رسول مہر مرحوم نے باقیات ترجمان القرآن

کے دباچے میں خود مولانا کی تحریروں کے حوالے سے درج کردی ہے۔ ان تحریروں میں مذکورہ بھی شامل ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ ان میں سے بعض مسودات کی ترتیب تذکرہ کی تحریر سے پہلے ہی پوری ہو چکی تھی اور بعض مسودے تذکرہ کی ترتیب کے دوران لکھے گئے تھے۔ (۱ ص ۱)

۲۔ ان سے کہو، تعریفِ اضر ہی کے لیے ہے، فقیر یہ ہاتھیں اپنی نشانیاں دکھا دے گا اور تم انہیں پہچان لو گے اور تیرا رب بے خبر نہیں ہے ان اعمال سے جو تم لوگ کرتے ہو۔

۳۔ اور میں اپنا معاملہ اضر کے حوالے کرتا ہوں، بلاشبہ اضر اپنے بندوں (کے حالات) سے بخوبی واقف ہے۔

۴۔ دوسری مطبوعہ کتاب خلافت کے موضوع پر تھی جس کے متعلق خود مولانا لکھتے ہیں: ”طاہرہ بریں دسار خلافت میں اک خاص باب اس موضوع (حرکِ موہات) پر لکھ چکا ہوں اور اس کی بے شمار کاپیاں تقسیم ہو چکی ہیں“ (قولِ فیصل، ص ۱۲)

مولانا آزاد اور عربی ادب

(مولانا آزاد کے پسندیدہ عربی اشعار کی روشنی میں)

شیت محمد سمیع اعظمی

مولانا آزاد اپنی انتہا بیت اور انفرادیت پسندی کی وجہ سے ہر جگہ اور ہر میدان میں اپنے ہمصر حوام اور خواص 'سب سے ممتاز رہے خواہ وہ 'الہلال کے مدیر کی حیثیت سے لکھا جائے والا نام ہو، 'الہلال کی صوری و معنوی حیثیت ہو، مولانا کا اپنا انداز بیان و ادب و بوجہ جو یا اپنے جذبہ کے طلب اور ادب و مزہ و عراب کی روش ہو، وہ ہر جگہ سب سے ممتاز و مختلف نظر آتے ہیں، ان کا انداز منکر بندہستانی علماء سے الگ اور خرق و طعن کے روشن خیال علماء سے زیادہ قریب تھا، ان کا عرب نژاد ہونا عربی پس منظر اور عربی مطالعات کے مظاہر ان کی ابتدائی تحریروں میں اپنی پوری آب و تاب کے ساتھ نظر آتے ہیں، عربیت کا یہ اثر شروع کی تحریروں میں زیادہ ہے چنانچہ 'الہلال اور تذکرہ میں عربی اشعار بہت کثرت سے نظر آتے ہیں۔ ترجمان القرآن میں بہت کم لیکن غبارِ خاطر میں ان کا استعمال بڑھ جاتا ہے، 'الہلال اور البلاغ کا دور، مولانا ان کی صلاحیتوں اور خلافت عثمانیہ کے زوال کے شباب کا دور تھا اسی لیے اس زمانے میں استعمال کیے گئے اشعار میں ان تمام کے اثرات اور کیفیات کی عکاسی نظر آتی ہے۔ ان میں کہیں رجز کا انداز ہے، کہیں خرق کی خود پسندی و خود پسردگی جھلکتی ہے، کہیں عشق کی اتانیت بے نیاسازی اور کہیں دلگرفتہ اور دل زدہ عاشق مجبور کا شکوہ اور اسی حساب سے شعراء میں کہیں حاسرہ کے رجز خواں شعراء ہیں کہیں عمر بن ربیعہ، قیس عامری اور کثیر غزہ ہیں تو کہیں ابوالعلاء المعری، منصور طلائع اور اندلس پر آفسو بہانے والے شعراء ہیں قیس عری: مجنون)

کے اشعار بار بار اور بہ حمرار استعمال کیے گئے ہیں اور لطف کی بات یہ ہے کہ ۲۶ اگست ۱۹۲۷ء کے الہلال میں تلا حسین کے اس مضمون کی اشاعت کے باوجود مجوزوں کے اشعار کی تعداد سب سے زیادہ ہے جس میں مجوزوں کی شخصیت کے وجود سے انکار کیا گیا ہے۔

ملک رام نے خطبات آزاد، اخبار خاطر اور تذکرہ کے اشاریوں میں زیادہ تر اشعار کے حوالے دیے ہیں، یہ تمام کتابیں سائبہ اکادمی نے شائع کر دی ہیں۔ اس مضمون میں زیادہ عدد انھیں اشاریوں سے لی گئی ہے۔ ان تمام اشعار کا ترجمہ دے دیا گیا ہے کچھ اشعار کے حوالے باقی رہ گئے ہیں۔ چند اشعار جوشید قمر کی کتاب مولانا آزاد کا قیام رانچی سے بھی لیے گئے ہیں۔ اس کتاب سے اس کا بھی اندازہ ہوتا ہے کہ تذکرہ کی تصنیف میں مولانا نے کافی کتابوں سے مدد لی ہے۔ رانچی میں مولانا موراباڑی میں نظر بند تھے۔ موراباڑی سے مشتعل ہو کر مولانا جامع مسجد سے قریب جس میں آج کل جہانل کا پٹرول پمپ ہے اس کو بھی میں چلے آئے (مولانا آزاد کا قیام رانچی، صفحہ ۴۴) حاجی امام علی صاحب کا بیان ہے کہ ایک بار حضرت مولانا حسرت موہانی تشریف لائے..... مشہور بنگالی شاہ رنیکور آنجنائی کا قیام بھی ان دنوں رانچی میں تھا۔ مولانا سے خط و کتابت تھی اور مولانا کا واسطہ امام علی صاحب ہی پہنچاتے تھے۔ مولانا مسجد سے متصل قیام گاہ سے جب دوبارہ مورابادی جانے لگے تو ان کا اسباب مشتعل کرنے کا انتظام بھی انہی کے ہر دست تھا۔ تین ہیل گاڑیوں پر لدی کتابوں کو انھوں نے مشتعل کیا ہے، یہ حاجی صاحب کا بیان ہے کہ جب مولانا کلکتہ سے واپس ہونے لگے تو اپنی موجودگی میں سب کتابوں کو پیک کر کر انہی کے واسطے سے کلکتہ بک کرایا تھا۔ (مولانا آزاد رانچی میں، ابوالحسن نعمانی ہفتہ وار الکلام، پٹنہ، صفحہ ۱۱) ۱۴ مارچ ۱۹۵۵ء، مولانا آزاد کا قیام، رانچی، صفحہ ۴۷)

اشعار کے ترجمے میں لفظی ترجمہ نہیں کیا گیا ہے بلکہ شعر کے مجموعی تصور اور مفہوم پر توجہ دی گئی ہے۔

آئندہ صفحات میں اشعار کی تفصیل دی جا رہی ہے ظاہر ہے یہ ترتیب زمانی ہے۔ چنانچہ سب سے پہلے وہ اشعار لیے گئے ہیں جو الہلال میں استعمال ہوئے ہیں۔

الہلال مورخہ ۲۲ جولائی ۱۹۱۲ء کے اداریلے میں صفحہ ۲ پر یہ شعر ہے:

۱۰ اربابِ نعمت کو محبوب کے الطاف و عنایات اور بے پائے عافیت کو زہرِ فر
 اس آٹھ جیسے گھٹ گھٹ ٹھٹ پیتا ہے ۱۰ شاد و مس ہے۔
 اسی تاریخ کے البہلال کے صفحہ پر نامور ان غزوہ طرابلس نامی مضمون میں یہ شعر استعمال
 کیا ہے :

صلی و علی فی الہوی مطلقاً صلیت الا اسی لم یورطوی
 (فراق کے صدمے سے میری مینہ دھوئی گئی ہے۔) انھیں ہم گئی ہیں، میں
 غمزدہ اور بے جاں ہوں فرق بس اتنا ہے کہ کوئی میری قبر پر آتا
 نہیں ہے۔)

دل کے تجھے سوہن میں کچھ ایسے پڑے ہیں
 بیٹھے ہیں تو بیٹھے ہیں کھڑے ہیں تو کھڑے ہیں
 اللہ بالمعروف انہی من المنکر کے مضمون پر ملا کا ایک مضمون بالاقساط شائع ہوا تھا۔
 ۱۹۱۲ء کو اس کی تیسری قسط کے آخر میں یہ شعر درج ہے :

و وراء ذاك فلا حول ولا قی سیر لسان النطق عہ احمر
 (اب اس کے بعد میں کچھ نہیں کہنے کا کیونکہ میں ایسا راز ہوں جس کے اظہار
 سے توت گویا قاصر ہے۔)

یکم ستمبر ۱۹۱۲ء کے البہلال میں مولانا نے اپنی البیہ کی ملاقات کا ذکر کیا ہے اور یہ شعر استعمال
 کیا ہے :

من لم یکن للوصال اهلا لکل طاعا تبدا دبوب
 (جو رسال کا اہل نہیں اس کی تمام اطاعت شایاں گناہ میں۔)
 ۲۹ ستمبر ۱۹۱۲ء کے البہلال میں ناموران غزوہ طرابلس پر ایک مضمون پھر صفحہ ۱۱ پر اس شعر کے
 ساتھ شائع ہوا ہے۔ شعر منصور طراج کا ہے :

القلوبی القلوبی بالقات آن لی قتل حیا لا معات
 (اے ہاں مستہر گوگو مجھے مزائے موت دے دو مجھے مار ڈالو لیکن یقین رکھو کہ

میں مرنے والا نہیں میرا قتل ہی مجھے حیات ہمارا ہی حاکم رہا۔
۲۲ اکتوبر ۱۹۴۷ء کو "مسئلہ کی آئندہ شاہراہ تصور" نامی مضمون میں صہبہ ذیل شعر قریب
کے ساتھ دیا گیا ہے:

و ناز لو مفت بہا اصالت ولكن انت لضع في الوعد
اترجمہ و تشریح خود مولانا کے قلم سے اس طرح ہے: "اگر آگ کو چھبھ مار
کر سگاتے تو وہ پھر بھڑک اٹھتی مگر افسوس کہ تم خالی راکھ کو چھبھ رہے ہو۔
اپنے مسائل کے غلط حل پر مولانا نے یہ شعر دیا ہے۔ مولانا کے بقول سلاطین اپنے امراض کی
صحیح تشخیص نہیں کر سکتے چنانچہ علاج لاعمل ہے۔
مراکش اور طرابلس میں مسلمانوں کی شکست اور اہل ایطالیہ کے ذکر میں مولانا نے دُج ذیل
شعر لکھا جو اندلس کے مشہور مرثیہ کا شعر ہے اے ابوالبتاح الزیدی کے "فونہ" کے نام سے بھی
یاد کیا جاتا ہے۔

لعل هذا يذوب القلب من كمد اد كان في القلب اسلام و ايمان
اگر گردل میں اسلام اور ایمان کی رتس بھی موجود ہوتو ان جیسے صدمات
پر دکھ گھل جانا چاہیے۔

اس مرثیے کے بہت سے اشعار آئندہ صفحات میں خطبات آزاد کے اشعار کے ساتھ لیے جائیں گے
۱۳ نومبر ۱۹۴۷ء کے الہلال میں صفحہ ۱۳ پر ناموران غزوہ طرابلس کے عنوان سے شبیدہ سیدہ
فاطمہ بنت عبد اللہ کے ذکر پر مندرجہ ذیل شعر اس کی تصویر کے ساتھ چھپا ہے

انصبر يحمد في المواطن كلها إلا عليك لسانها مغموم
(تیرے علاوہ دیگر تمام مواقع پر صبر ایک قابلِ تعریف چیز ہے لیکن تیرے
محافل میں آہ و زاری نہ کرنا اور خاموش رہ جانا کوئی اچھی بات نہیں۔)

۱۸ دسمبر ۱۹۴۷ء کے الہلال میں صفحہ ۹ پر آزادی کے بارے میں مولانا کی شہر غزہ کا یہ شعر دیا ہے:

لو يسمعون كما سمعت ولا مها غير العزة سجداً و ركوعاً
(اگر غزہ جس طرح مجھ سے ہیکلام ہوتی اکی ریشی لب و لہجے میں اور دل سے

بھی بات کرتے تو لوگ اس کی پرستش کرنے لگتے۔

مولانا نے اس شعر کے بعد ایک سطر اور لکھی ہے کہ جس دن ایک اہمیتی ہوئی نظر میں آزادی کے حسن پر
بڑی بڑی بھائی آپ کو بخند یہ تمام تھے بھول جائیں گے۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز نے اپنے زمانہ خلافت میں اہل بیت کو برا بھلا کہتے پر جو باندی
دعاں تھی ۳۳ مئی ۱۹۳۳ء کے الہیکل میں مولانا اس پر مضمون لکھتے ہوئے کثیر واد کے یہ شعر
تھے یہ۔

وَلَيْتَ وَلَمْ تَسِبْ عَلَيَّ وَلَمْ تَعَفْ
مَرِيئًا وَلَمْ تَقِلْ مَقَابِلَهُ - محرم
وَصَلَّتِ الْقَوْلُ الْعَالِ مَعَ الدِّي
الْبِتِ فَاَمْسَى رَاحِلًا كُلَّ مَسْلَمٍ
فَصَابَ مِنْ شَرْقِ الْاَرْضِ وَالْغَرْبِ كُلِّهَا
صَادِقَ بَادِيٍّ مِنْ فَصِيحٍ وَاعْجَمٍ
يَقُولُ امِيرُ الْمُؤْمِنِينَ - ظَلَمْتَنِي
بِاخْلَاكِ دِهَادِيٍّ وَاحْذَكَ دَرَهْمِي
فَارْبَحَ بِهَا مِنْ صَفْقَةٍ - كَمَاتَعٍ
وَاکْرَمَ بِهَا مِنْ بَيْعَةٍ لَمْ اَكْرَمِ

آپ امیر المؤمنین رہے لیکن آپ نے نہ تو حضرت علی کو سب و شتم کا نشانہ
بنایا نہ کسی تکلیف دہ آدمی سے ڈرے اور نہ کسی غلط کار کی بات مانی
آپ قول کے جتنی تھے، ہر مسلمان آپ سے خوش رہا۔ مشرق و مغرب
اور عربوں اور عجمیوں میں آج کوئی کہنے والا نہیں ہے کہ امیر المؤمنین
آپ نے میرا روپیہ پیسہ جین کر مجھ پر زیادتی کی، آپ سے بیعت کا سودا
پکا اور سود مند ہے۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز کی اس خوبی کا اقرار شریف الرضیٰ نے بھی کیا چنانچہ عمر بن
عبدالعزیز کے مرثیے میں انھوں نے لکھا کہ،

يَا اَيُّهَا عَبْدِ الْعَزِيزِ لَوْ بَكَتِ الْعَالِيَةُ مِنْ فِتْنَةِ امِيَّةٍ لَبَكَتِكَ

انت انقلعنا من السب والذ ثم فلو امكس الجراء جزيتك
غير اني القول لك قد ط ت وان لم يطب ولم يزل يبك
اے عربین! بعد العزیز اگر بنو آیتہ کے کسی شخص پر آنسو بہائی تو میں تمہارے
لیے رویتا، تم ہی نے ہم کو سب و شتم کا نشانہ بنے رہنے سے محفوظ رکھا
اگر اس کا بدلہ ممکن ہو سکتا تو میں ضرور ایسا کرتا، اہل یہ کہنا پڑتا ہے کہ
ایک ناخوب خاندان سے تعلق رکھنے کے باوجود آپ بذات خود خوبوں والے
آوی تھے۔

۴ جون ۱۹۱۲ء کے الہلال میں مسلمانان ہند اور گو۔منٹ کی تعلیمی حکمت عملی کے نام سے
مضمون شروع کرتے ہوئے مولانا نے یہ شعر لکھا ہے:

وما انقصوكم بوضعكم وانما راز خفصكم طول الحیاة لهم ولها
(وہ تمہیں نیچا دکھانے کی کوشش میں کامیاب نہیں ہو سکے ایسی کوششیں
سے وہ تمہیں بند کرتے رہے حالانکہ زندگی بھر تمہیں نیچا دکھانے کو وہ
اپنے لیے بندی ہی سمجھتے رہے۔)

اسی مضمون کو ۴ جون ۱۹۱۳ء کے الہلال میں مزید پھرائے گئے، لڑھکتے ہوئے بنگالہ اور الہالیہ
کا تذکرہ بھی ہے، بنگارہ امیر معاویہ کے مخالفین میں تھی 'وہ دور تو ان کے سہارے سے جب حضرت معاویہ
کے سامنے پیش کی گئی تو ان سے کہا گیا کہ کیا آپ نے بنگارہ کو بچپانہ نہیں، یہی وہ عورت تھی جس نے
جنگِ معین میں ہمارا مقابلہ کیا تھا اور یہ اشعار پڑھ کر لوگوں کو اُکساتی تھی:

اتری اس ہند للحلافة مالكا هيهات ذاك وما اراد بعبد
منك نفسك في الحلاء صلالة اعراك عمر و للشقا - و سعبد
فارح بانك طائر بنحر سها لاقت عليها اسعد و سعود

(اے ہندہ کے بیٹے تم خود کو مسندِ خلافت کا مالک سمجھ رہے ہو، یہ بڑے
انفوس کی بات ہے۔ ہندہ کا بیٹا جو کچھ چاہتا ہے وہ خواب و خیال سے
بھی دور ہے۔)

دوسرے شعر میں عمرو بنی العاص اور سید کا بھی ذکر ہے "اس وقت امیر معاویہ کے دربار
بن سید بھی موجود تھے انھوں نے کہا کہ اس عورت نے بھی نہیں دوسرے اشعار بھی پڑھے تھے۔

لقد كنت أعمل ان الموت ولا ادرى فوق المنابر من امية حاطبا
فلا لله اخر مدعى، فطاولت حتى رايته من الرمان عجابا
في كل يوم لا يزال - عظمهم وسط الجموع لال احمد عابا

(میں تو یہ سوچے بیٹھی تھی کہ میں اپنی زندگی میں بنی امیر میں کسی خطیب
کو مقرر نہ کروں نہیں دیکھ سکوں گی لیکن خدا نے مجھے لمبی عمر دی اور زندگی
اتنی بڑھادی کہ میں نے زمانے کی عجیب و غریب چیزیں دیکھ لیں، اس تو
یہ حال ہو گیا ہے کہ آج دن ہی امیر کے خطیب ٹوکوں کا مجمع اکٹھا کر لیتے
ہیں اور اہل بیت میں محبوب نکالتے رہتے ہیں۔)

اسی طرح سورہ بنت عمارہ بھی جب امیر معاویہ کے سامنے پیش کی گئی تو انھوں نے اس سے
پوچھا کہ کیا تمہیں یہ صفین میں یہ اشعار پڑھے تھے۔

شمر كعمل اهلك بالابر عمارة يوم الطعان و ملتقى الافران
وانصر علياً والحسن و رطه واقصد الهد وابنها بهوان
ان الامام اخو ابى محمد علم الهدى و منارة الايمان

(اے ابن عمارہ نیزہ بازی اور شمشیر زنی کے روز اپنے باپ کی طرح اور
علیؑ، حسینؑ اور ان کے اہل خاندان کی مدد کرو اور ہندہ اور اس کے
بیٹے (امیر مہدی) کا ساتھ دینے میں احتیاط سے کام لو، حضرت امام
(حضرت علیؑ) محمد رسول اللہ کے بھائی ہیں اور رسول تو سزا پادہایت اور
ایمان و یقین کے مینار ہیں۔)

مفر ۳۸۴ پر درج ذیل دو شعرو یہ گئے ہیں :

يا اهل بيت رسول الله حنكم فرض من الله في القرآن انزله
كفاكم من عظم القدر - انكم من لم يصل عليكم لا - صلوة له

۱) اے اہل بیت آپ کی محبت تو فرض ہے جس کا ذکر قرآن میں بھی ہے آپ کی عظمت کے لیے بھی بہت ہے کہ جو آپ لوگوں کے لیے دما نہ کرے اس کی نماز ہی جائز نہیں ہے۔

۲۱ جون ۱۹۱۲ء کے اہول صفحہ ۵۰ پر یہ شعر ہے :

ولا یقسم علی ضمیر ادبہ الا الا ذل ان غیر الحق والولد
هذا علی الخسف منکوس برمتہ وذا یسبح ولا یبرئ لہ - احد

(ترجمہ مولانا نے خود دیا ہے) کوئی مخلوق جس پر جو رسم منظور ہو وہ اس حالت کو کبھی گزارہ نہ کرے گی بجز وہ ذلیل چیزوں کے قبیلے کا اونٹ اور اس کے باندھے کی تیغ یہ تو بے آب و گیاہ رسیوں سے بندھا ہوا سر جھکا رہتا ہے اور اس تیغ پر چوٹ پڑتی ہے تو کوئی اس پر رحم نہیں کرتا میرے ترجمے میں مولانا سے بہتر ہوا ہے میرے کلمے گدھے کے بھی ہیں اور اونٹ کے مقابلے میں یہاں گدھا زیادہ مناسب ہوتا۔)

۲) ارچوی کے اہلال میں وثائق و مقامات نامی مضمون میں مسلمانوں کی حالت زار کا ذکر کرتے ہوئے کہ فرنگی تہذیب ان پر مسلط ہو گئی ہے مولانا نے یہ اشعار استعمال کیے ہیں :

واضحۃ الناس والدين الحنيف وما تلقاه من حادلات الدهر اجواد
هتک و قتل و احداث یسبب بها رأس الولید و تعلیب و امغاض

(مولانا نے ترجمے کے ساتھ یہ اشعار نقل کیے ہیں) اے یہ لوگوں کی تباہ کاری، یہ مذہب مقدس کا ضائع ہونا، یہ حوادث زمانہ سے شرخ زار کا ابتلا میں گرفتار ہو جانا۔ عصمت کی پردہ دری ہو رہی ہے جذبات کا قتل عام ہے، حوادث ایسے پیش آرہے ہیں کہ بچوں کے بال سفید ہو جائیں، طبع طرح کے عذاب ہیں اور گرفتاریاں و قروع میں آ رہی ہیں۔)

صفحہ ۲ پر ۲۷ جولائی ۱۹۱۲ء کے اہلال میں مولانا نے حزب اللہ اور اس کے اغراض و مقاصد پر روشنی ڈالتے ہوئے یہ شعر درج کیا :

لسلی نفسی فی الہوی و حولہا قل و لعی فصیح فی الہوی و هو اصح
 توبہ گریائی کے باوجود بہت میں میری زبان مٹک دما جز ہوئی ہے ہاں
 آنسو ہیں جو ویسے توبہ زبان ہیں لیکن بہت میں تاہم توبہ گریائی انہی
 کے پاس آگئی ہے۔

اسی نسخے کے آخر میں مولانا نے یہ دو شعر دیے ہیں

اما من اھوی و من اھوی اما لحن و حان حللنا بدنا
 فاذا ابصر لئ ابصرته واذا ابصرته ابصرتنا

(میں ہی عاشق ہوں اور میں ہی محبوب بھی۔ ہم دونوں دور میں ہیں و ایک جسم
 میں اکٹھا ہو گئی ہیں۔ چنانچہ جب تم مجھے دیکھتے ہو تو کچھ اسے دیکھتے ہو اور
 جب تم اسے دیکھتے ہو تو کچھ ہم دونوں کو دیکھ لیتے ہو۔)

اشعار منصور علاج ہیں جس کی جھلک آپ کو سن دشدم تو سن شدی والے مشہور فارسی شعر میں
 نہ جاتے گی۔ یہی نہیں بلکہ منصور علاج نے تو عربی میں بھی اشعار بھی کہے ہیں جو فارسی میں بعینہ ترجمہ
 کر دیے ہیں جیسے :

القہا فی الہم مکتولا و قل لہ
 ایتاک ایتاک قبل بالماء
 ان کا مشہور فارسی شعر ہے :

اذا جاء موسى والقی العصا فقد بطل السحر والساحر
 ۲۶ جولائی ۱۹۱۳ء کے الہلال میں صفحہ ۵۶ پر مولانا نے یہ شعر دوبارہ استعمال کیا۔

(جیسے ہی موسیٰ آئے اور اپنا عصا پھینکا جادو اور جادوگر سبھوں کو مات
 دے دی۔)

ستمبر ۱۹۱۳ء کے الہلال میں احیائے امت المانیہ کی صد سالہ یادگار کے نام سے مولانا نے
 مضمون لکھا اس میں حمارہ یعنی کا یہ شعر استعمال کیا:

العلم اول محتاج الی العلم و شفرة السیف تستعی عن العلم

ترجہ مولانا نے خود ہی دے دیا ہے کہ علم سب سے زیادہ علم جنگ کا حاجت مند
ہے اور طول و کھار انسان کو علم سے بے نیاز کر دیتی ہے۔
الہلال اکتوبر ۱۹۱۳ء صفحہ ۲۶۱ پر یہ شعر ہے،

الامات منا سند قام سند

قول لما قال الکرام فعول

(جب ہمارا کوئی سردار مر جاتا ہے تو دوسرا اس کی جگہ لے لیتا ہے پھر وہ
دی کہتا ہے جو بزرگوں نے کہا۔)

نومبر ۱۹۱۳ء کے صفحہ ۳ پر شذرات میں یہ نظر آتا ہے

والله لولا خشية الناس والحمى لعانقها بين المقام ودمزما

(بخدا اگر لوگوں کا خوف اور شرم ماننے نہ ہوتی تو میں اسے مقامِ ابراہیم اور زعم
کے بیچ اسے گلے لگا لیتا۔)

۱۲ نومبر کے الہلال میں یہ مصرع ملتا ہے :

عند المصائب تلعب الاحقاد

(ادبِ مصائب میں عداوتیں بھلا دی جاتی ہیں۔)

۱۰ دسمبر کے الہلال کے شذرات میں یہ شعر استعمال کیا ہے :

وهبت على مقفلا وكفى زماننا ونسى على مقدار كفك بطلب

(تو نے تو صرف میری بھیلی کے برابر وقت دیا جب کہ دل تیری بھیلی کے برابر

وقت کا طلب گار تھا۔)

آگے یہ مصرع بھی استعمال ہوا،

اريد وصاله ويود قلبي

(میں تو اس کے وصال کا خواہشمند ہوں اور وہ میری جان کے درپے ہے۔)

۱۰ دسمبر ہی کے الہلال میں مشرہ محرم الحرام نامی مضمون میں مولانا امام زین العابدین کی روایت

نقل کی ہے کہ میں شہادت کی رات بیٹھا ہوا تھا اور میری پھوپھی حضرت زینب میری تیمارداری میں مشغول

نہیں کہ پھر یہ دلیریہ اشعار پڑھتے ہوئے داخل ہوئے :

یاد ہوا بک من خلیل کم لك فی الاشراف والاصل
من طالب و صاحب قلیل والحصو لا یفزع باللیل
والعنا الامر الی - العلیل وکل حی سالت السبیل

زمانے تو بھی کیسا دوست ہے، نگہ میں کتنے شریف اور اہل لوگ رو گئے
میں حب محبت کتنوں میں ہے کتنے دوست میں جو جان دے سکتے ہیں پھر وہ
ان کا دل بھی ہمایا نہیں کر سکتا اب تو تمام سواطع اللہ پر ہی ہے، ہر
جان دلو کر اپنی اپنی راہ چلتا ہے :

۱۱ جون ۱۵۱۴ء کے ابلول میں مولانا آزاد نے غالب کے مکان اور بہادر شاہ ظفر کے تذکرے
میں یہ مشہور شعر دیا ہے جو ۲۰ جہری میں قیس بن مہم المصفر کی وفات پر عبیدہ ابن جریب نے کہا تھا :

وما کان قیسا ھلک ھب واحد
دکنہ قد کان ھما تھدما

اقیس کی موت تینا اسی کی موت نہیں تھی اس کا مرنا میدان جنگ میں
جھنڈے کے گرنے کی طرح تھا کہ دوسرے لڑنے والے دل چمڑ بیٹھے ہیں
خطبات آزاد میں جب یہ شعر استعمال ہوا ہے تو مکان ملا کے بجائے بنیان قوم لکھا ہے۔
غالب نے دکن کی بربادی جس طرح دیکھی، جمیلی اور برداشت کی اس کی ترجمانی مولانا نے اس
شعر میں کی :

فلا تسخن عاجزی يوم حموم
وذلك ما ليس یدخل فی حصور

(جس دن ان کو زخمی میں لے لیا گیا اس دن کے عذاب و مشکلات

کا نہ پچھو وہ احاطہ خیال سے باہر ہے)

شہزادوں اور سلاطین پر جو گزری اس کے بارے میں مولانا نے لکھا کہ ان پر - سنار
کڑھتے تھے پھر یہ دو اشعار دے گئے :

هذا سحر امين الانام حللهم وذا سحر يلى المصامع كالسحر

تحية مشفق والى لرحم على الشهداء الظاهرين من الوراء

۲۲ جولائی ۱۹۱۳ء کے اہول میں صفحہ ۶۶ پر مولانا نے یہ شعر دوبارہ استعمال کیا:

لو يسمعون كما سمعت وكلامها خسرو الحسرة سجدوا وركوعاً
یہ شعر سچ ترنم کے پہلے بھی لکھا جا چکا ہے۔

۱۹ ستمبر ۱۹۱۳ء کے شمارے میں مولانا نے الطائفة الكبرى نامی مضمون میں لکھا کہ
”انسان دنیا کی اعلیٰ ترین مخلوق خود اپنے ہم جنسوں کا خون بہاتا اور اپنے ہی ابنائے نوع کے لیے
درد و خونخوار ہے۔“ پھر یہ اشعار دیے ہیں:

والقد رابت الاسد احسن خلفه من جنس هذا الظلم المصمود
الناس تفعل كل يوم - بعضها والاسد تقتل غيرها اذا تعدى

میں نے ظالم و سرکشوں کی جنس میں عادات و اطوار کے لحاظ سے سب
سے اچھا شیروں کو پایا ہے۔ لوگ تو ایک دوسرے کو روز ہی مار ڈالتے
ہیں لیکن شیر دوسرے شیروں کو اسی وقت مارتے ہیں جب وہ ایک حد
سے تجاوز کر جائیں۔

اہول ۲ ستمبر ۱۹۱۳ء - الحرب الاسلام نامی مضمون میں مولانا نے ”عرب اور جنگ“ کے ضمن
میں عربوں کی لڑائیوں کی خصوصیات گناتے ہوئے یہ اشعار دیے ہیں اس بیان کے ساتھ کہ حالت
جنگ میں عورتیں عموماً بے پردہ کردی جاتی تھیں اور اس پر غلامیہ فخر کیا جاتا تھا:

وعقيلة يسمي عليها قم منخرس ابدت عن علحالها

اترجم بھی مولانا نے خود دیا ہے) بہت سی پردہ نشین ہیں جن کا خود دار نہیں
باوجود کہ ان کی حفاظت کرتا ہے لیکن میں نے اس کے پازیب کھول دیے۔

ایک دوسرا شعر بھی کہتا ہے:

و خمار غانية عقدت برأسها اصلاً وكان منشراً بشمالها

اور ایک فرما ہی حیرت کو میں نے ختم کے وقت دوڑا اور اٹھا دیا
 حالانکہ وہ بھر رہے ہیں اور جو اس نے کچھ قسمی
 دشمنی کی کوشش کو لڑائی میں گھسیٹا جاتا تھا۔ (سنو ۱۰)

و هتوا احدًا منكم لغيري فاعزوا بلو جعل حلفهم و دعوا جميعا
 اور دشمنوں نے دوسرا حملہ کر کے اپنے حریف مقابل کے پاؤں پکڑے اور
 گھسیٹا اور جوین کو تیر مارا۔

دشمن کو آگ میں زندہ جلادینا ایک بڑا تاریخی واقعہ خیال کیا جاتا تھا:
 كلثوا على الاعضاء بلو محرق ولقوهم حرمًا من الاحرام
 (وہ لوگ تو دشمن کے لیے فرق کی بجائے تھے جس نے ایک قوم کو زندہ جلادیا
 تھا مگر اپنی قوم کے لیے سبیل اور پناہ گاہوں کے ایک جائے پناہ تھے)۔
 اہل عرب لڑائی کو آگ سے تشبیہ دیتے تھے

و اولقوا ناراً بهم لغير امها لها وجه للمصطفى عبر طفل
 اور خدا دونوں قبیلوں میں لڑائی کی آگ کا شعلہ بھڑکائے جو تپنے
 والے کے لیے سخت مضرب جو)

لڑائی کو اونٹ سے تشبیہ دیتے تھے جو سب سے زیادہ متعم مزاج جانور ہے۔

انضم عليها كلكل الحرب مرة نحن منيعوها عليكم بكلكل
 اسود بن زیاد الحارثی

جس طرح تم نے ہمارے اوپر لڑائی کے اونٹ کو بٹھا کر ہیں چور چور کر دیا
 اسی طرح ہم بھی تم کو پاش پاش کر دیں گے۔

۷ ستمبر ۱۹۱۴ء والے اہلال میں مذکور عربی اشعار کے ترجمے مولانا نے خود دیے ہیں۔

اکتوبر ۱۹۱۴ء کے اہلال میں مولانا نے حدیث الجنود نامی مضمون میں یہ شعر دوسری مرتبہ

استعمال کیا :

اس شعر کا ترجمہ پہلے دیا جا چکا ہے۔

۲۸ اکتوبر ۱۹۱۴ء کے اہلال میں واٹن لاپور کے مزائی سے مولانا کا جو مضمون ہے اس میں یہ شعر استعمال کیا گیا ہے۔

و قلت و ما اذنت؟ قالت محبة و جودك ذب لا يلبس بها ذلب
 (میں نے پوچھا کہ میرا تصور کیا ہے تو جواب ملا کہ تمہارا وجود جیسے تصور
 کا تو خیال بھی نہیں کیا جاسکتا)
 اسی صفحے کے آخر میں مولانا نے یہ مشہور شعر لکھا ہے:

ما رب لا تسلمني حتھا ادنا و رحم الله هذا قال آمنا
 اخذ یا مجھ سے اس کی محبت نہ چھین میری اس دعا پر اس نے آمین
 کہا خدا اس پر رحم کرے
 اسی مضمون کے شروع میں یہ شعر بھی تھا:

لی سكرتان وللذمان واحدة شئ حصصت به من ينهم وحدي
 میرے لیے تو دو آتشہ نشہ ہے اور میرے ہم پیالہ کے لیے تو بس ایک
 ہی ہے میں اپنے ساتھیوں میں اکیلا ہوں جس کے ساتھ یہ اختصاص
 و امتیاز رکھا گیا ہے۔)

واضح رہے کہ یہ مضمون مولانا ظفر علی خاں کی گرفتاری پر سرزد قلم ہوا تھا۔

۱۸ نومبر ۱۹۱۴ء کے اہلال کے صفحہ ۳۸۱ پر علامہ شبلی کی تصویر اور ان کے انتقال کی خبر
 کے ساتھ شائع ہوئی، تصویر پورے صفحے کی تھی اس کے ساتھ وہ مشہور شعر زرا سی تبدیلی کے ساتھ
 دیا گیا ہے اس کے پہلے مصرعے میں مولانا نے قیس کے بجائے شبلی کر دیا ہے:

وما كان شبلي هلكه هلك واحد ولكن قد كان علما تهتما
 (کو شبلی کی موت شخص واحد کی موت نہیں ہے۔)

اہلال، ۱۲ نومبر ۱۹۱۵ء تا ۳۱ مارچ ۱۹۱۶ء

جمہ ۱۲ نومبر ۱۹۱۵ء کے ابلاغ کے پہلے صفحے پر اطلاع ضروری کے اعلان کے تحت یہ شعر دیا

و من هذه الطغرى الى الطغرى للمولى من حق ان الهوى سهل

اور یہ سمجھتے ہیں کہ محبت آسان چیز ہے وہ مجھے دیکھ کر تڑپ کر لیں!

دارالافتاد کے نام سے مولانا نے طغری شروع کیا ہے پھر مولانا نے یہ شعر دیا ہے کہ

و هبت على مقدار كلى (منا) ونفسى على مقدار كلف يطلب

میں شوقاً تڑپ پٹپٹ بھی دیا جا چکا ہے۔ مولانا نے اس ۱۰ اگست ۱۹۱۳ء کے اہلال کے شذرات میں استمال

دیا ہے۔

۱۱ فروری ۱۹۱۶ء کے ابلاغ میں جونہ شیعہ کالج کے سلسلے میں باہمی اختلافات پر مولانا نے
ابوالقاسم الرضوی کے تحریرہ ادلس کا یہ شعر دیا:

ماذا الطامع في الاسلام ينكم ولعم باحد الله احوال

اسلمنا تو یہ تمھارے درمیان کئی چھٹی کیسی ہے خدا کے بند و تم تو ایک

دوسرے کے بھائی ہو!

عراق و دیلائے عراق کے نام سے مولانا نے ایک مضمون (ص ۱۹۴ تا ۱۹۵) لکھا ہے جس میں

قیس عامری یا جمنوں کے کئی اشعار دیے ہیں۔ ویسے بھی قیس عامری مولانا کا پسندیدہ شاعر ہے اور مولانا
نے اس کے اشعار جا بجا بڑی خوبی سے استعمال کیے ہیں:

يقولون ليلي في العراق مريضه فمالك لا تضي وانت صديق

ھلی اللہ مرضی بالعراق فاننی علی کل مرضی بالعراق خلیق

فان لك ليلي بالعراق مريضه فاني في بحر الحثوف غريق

اهم باقطار البلاد و عرضها و مالي الى ليلي العداة طريق

لوگ باتیں کر رہے ہیں کہ عراق میں لیلیٰ کی طبیعت ناساز ہے تم تو بڑے

دوست بنتے ہو تم بیمار کون نہ ہو گے! خدا یا مجھے بھی عراق میں شغایاب

کرس! وہاں کے تمام مریضوں کے لیے میں بڑا نرم گوشہ رکھتا ہوں

اگر لیلیٰ عراق میں بیمار پڑ گئی ہے تو میں بھی تو موت کے سمندر میں غرق

ہو گیا ہوں، دنیا بھر میں بھٹکتا پھرتا ہوں بلقی ہی کے پاس جانے
کی سبیل نہیں نکلتی۔

ولا ان لیلیٰ بالعراق مرہۃ وانت علیٰ الہال کلہو وترہ
(دیکھو وہ عراق میں صاحبِ فرشتہ ہے اور تو کھیل کود رہا ہے۔)
ہم تجھے بھول کے خوش بیٹھے ہیں ہم سا بیدار کوئی کیا ہوگا
فلو کنت ہما مجنون ففی من الہوی لبت کما مات السلیم المسعد
(مجھوں اگر تم کو دل کا رنگ نکلتا تو تم بے چین آدمی کی طرح رات
گزارا کرتے۔)

صفحہ ۱۴۶ پر مخمور کا ایک اور شعر دیا ہے کہ

اذا کان ہذا للمع یحری صابۃ علیٰ غیر لیلیٰ لہو مع مضج
(اگر لیلیٰ کے علاوہ کسی اور کے عشق میں یہ آنسو بہہ رہے ہیں تو یہ
بیکار ہیں۔)

اسی البلاغ کے صفحہ ۲۲۹ پر حضرت عمر کا ذکر کرتے ہوئے درج ذیل شعر دیا گیا ہے۔

معنی الدہور وما اتین بمثلہ ولقد اتی لمحزون عن نظرائہ

پہلے مصرعے کے پہلے لفظ کی کتابت میں غلطی ہوئی ہے اسے صفت ہونا چاہیے تھا۔

(زمانے گزر گئے لیکن حضرت عمر جیسی شخصیت پیدا نہ ہو سکی اور اگر زمانہ

اس پر قادر ہوا تب بھی ان کی نظیر نہ پیدا کر سکا۔)

۳۱ مارچ ۱۹۱۶ء کے البلاغ میں مولانا نے کلکتہ سے جلا وطنی کے حکم مجریہ ۲۸ مارچ کا ذکر کرتے

ہوئے یہ شعر دیا ہے :

سندی لك الایام ما کنت جاہلا وباتیک بالانبار من لم یزود

(جس چیز سے تم واقف نہیں آنے والے دن تمہیں بتا دیں گے اور تمہارا

پاس ایسے لوگ خبریں لائیں گے جنہیں تم نے زادِ سفر بھی نہیں دیا ہے۔)

۱۰ جون ۱۹۲۷ء کے الہلال میں (الہلال کا دوسرا دور) مولانا نے اسلام اور مشنلزم کے

زبان سے ایک مثال لکھا تھا جس کے مندرجہ ذیل پر یہ شعر استعمال کیا گیا:

الانبت حمری حل معن لليلة بواد و حولی الاحمر و جلیل

اکاشس جھے معلوم ہوتا کہ کیا جھے وادی میں ایسی بھی کوئی رات گزارنی

ہڑے گی کہ میرے ہر طرک از غرک بجائیاں ہوں گی

۱۳ جون کے الہلال میں مولانا مشہور مضمون "انسانیت موت کے دروازے پر شاخ ہر تھک"

اس مضمون میں حضرت علیؓ کے قاتل ابن ملجم کی زبان سے دو اشعار نقل کیے گئے ہیں۔

۲۴ جون کے الہلال میں اسلام آباد فیضانِ مکتبہ کی دوری قسط میں یہ شعر استعمال ہوا:

لا تھیل دارھا بشر فی سعد کل سعد للعاصریۃ دار

اجنوں! تیس مادی

۱ یہ نہ کہو کہ اس کا گھ جہ کے مشرق میں سے پورا نجد اس کا گھر ہے:

بکیا تو ہر مقام تیری راگزریں ہے

۱۵ جولائی کے الہلال میں حضرت علیؓ کی شہادت پر ابو اسود دؤلی کی زبان سے یہ شعر نقل کیا

گیا ہے:

الا املع معاویۃ اس حرب ولا قرنت عیون الشامیہا

کوئی معاویہ ہمک یہ بات پہنچا دیتا کہ بدخواہوں کی آنکھیں خدا کرے

ٹھنڈی نہ ہوں۔

اسی شمارے میں نئے ہجری سال کے موقع پر یہ شعر دیا گیا ہے:

وحدثنی ہا سعد عما فودنی جو ما فودنی من حدیثک ہا سعد

(اس کے بارے میں اسے سعد تمھاری باتوں سے میری دیوانگی بڑھ گئی

اس کی کچھ اور باتیں کرو۔)

(عباس ابن احنف)

اسی طرح ۲۸ اکتوبر سے ۱ نومبر ۱۹۴۲ء تک کے الہلال میں مختلف لوگوں کی زبان سے

متعدد اشعار نقل کیے گئے ہیں۔ ان مشہور مصرعی لیڈر مسود خلول پاشا کی وفات پر تعزیتی مضمون میں یہ

شعر بھی قتل کیا گیا،

لفظہا والامال نوجو حیاتہ وہی اللہلہ الطلہاء یلفظہ البدر

اہم نے اسے کھو دیا حالانکہ ہمیں ان کی زندگی کی خواہش تھی، اندھیری

رات میں چاند کی تلاش اور ٹرچ جاتی ہے،

تذکرہ طبع سوم ۱۹۵۵ء

تذکرہ کی تصنیف رانچی کی بلا جلی کے زمانے میں ہوئی یعنی جون ۱۹۱۹ء سے اکتوبر ۱۹۱۹ء تک۔
پانچ مہینوں میں لکھی گئی۔

شیخ جمال الدین دہلوی جو شیخ بہلول دہلوی کے نام سے مشہور تھے، مولانا آزاد کے جسدی
سلسلہ نسب کے ممتاز علماء میں تھے ان کے تذکرے کے بعد مولانا نے لکھا کہ "ارباب صدق و صفا ہمیشہ
قید وطن و دیار سے آزاد رہے ہیں، ساری خدائی ان کا وطن اور ساری زمین ان کا گھرانہ ہے۔" پھر
مولانا نے درج شعر استعمال کیا۔ بعد میں اس شعر کو مولانا نے ۱۹۵۲ء کے الہلال میں بھی استعمال کیا:

لا تغل دارہا بشری مجد کل مجد العاصریہ دار

یہ طے کا پہلا شعر ہے دوسرا شعریں ہے۔

للہا منزل علی کل ارض و علی کل دمنۃ آثار

دینہ کہو کہ وہ نجد کے مشرق میں رہتی ہے، عام یہ کا گھر تو پورا نجد ہے،

ہر جگہ اس کا گھر ہے اور ہر کھنڈر پر اس کے آثار موجود ہیں،

تذکرہ ص ۵۲۔ مہدی جو چوہدری کے دعوے پر منقل مضمون میں منصور طراج کا یہ شعر دیا گیا:

سقونی و قالوا لا تفن ولو سفوا

جہاں سراۃ ما سقت لفت

مجھے ملا کہ یہ کہا کہ بیکتا نہیں حالانکہ اگر وہی چیز سراۃ کے پہاڑوں کو

پلائی جاتی تو وہ بھی جھوٹے لگتے۔

ص ۵۴۔ جگہ نظر ملتا جس طرح کفر قتل کا فتویٰ صادر کر دیتے ہیں اس کے تاریخی تسلسل میں یہ شعر

دیا گیا ہے

يا سالكين الاسلام والفا انى انتم عليه والحمد لله

آقاواروں اور نیکوں کے سامنے میں بیٹے، اے تم سے حق کی پر
آ رہی ہے، اختیاب تیرے گزرتا رہا ہی جائے گی!

فلما استعان الصبح اذرج طونه باسماؤه اصواء نور الكواكب

اب صبح نماز ہو گئی، اس کی روشنی کے آگے ستاروں کی
روشنی اند پڑ گئی۔

ص ۵۹۔ اصل کتاب درست ہے اور فقہاء و علما کا قول انھیں کی نسبت سے نہ ماقبول پس جب
اصل دفعہ میں تمناض ہوا تو دفعہ کو اصل کی خاطر تہویا، یا گیا اور مطلب شارح اصبع اللہ
و اطیر الوصول ہے اور پس۔

فدع عنك بها صبح في حجره و هات حديثا ما حديث الرواحل

(یہ کالم کلوت کی آواز جو اس کے کمرہ سے آ رہی ہے اسے
نظر انداز کر دو اور کویت کرنے والوں کی بات کے علاوہ کوئی دوسری
بات کر دو۔)

ص ۹۰۔ محل نے سوا اور محلے حق کے طریقہ کار کے فرق کو بیان کرتے ہوئے امر انھیں کا
شعریا ہے:

فلولا امسكة في قبائل هاشم و مولت في بقاء بعد مول

(وہ لوگ مکہ میں بنو ہاشم کے قبیلے کے پاس اترے اور میں
ویرانی بگڑ پر۔)

ص ۹۲ پر عباس ابن اخنفت کا شعر دیا گیا ہے جس کا ترجمہ پہلے آچکا ہے۔

و حدثني يا سعد عنها لودني حنونا لودني من حديثك يا سعد

سید محمد زہدی کے پیروں میں شیخ عبد اللہ نیازی اور ان کے مرید شیخ علاتی کے تذکرے میں
مولا تالکھے ہیں: اس کو پڑھ کر طلب پر ایک عالم و جدو محویت طاری ہو جاتا ہے اور بے اختیار

دل چاہتا ہے کہ ساری باتوں کو بھڑکھڑاتے ہوئے باکان حق کا ذکر کیجے پھر ادھر والا شعر بھی
ہے۔ شیخ نیاززی شیخ ملائی سے جس طرح متاثر ہوئے اور ان کو سب و شتم کا جس طرح
نشانہ بنا پڑا اس کے ذکر کے بعد مولانا نے ابوالفیض انصاری کا یہ شعر لکھا ہے :

اجد العلامة فی موالک لليلة حال الذکرک للعلی الموم

ایتیری بخت میں توکوں کی لعنت طاعت بھی ابھی گنتی ہے تیرا ذکر
بھی اچھا لگتا ہے چاہے وہ کسی بہانے سے ہو تو انھیں ملوث
کر بیٹھے۔ (۱۰)

ص ۶۰۔ اگر اس کا عمل اچھا ہے اور اللہ اور اس کے رسول کی بخت و اتباع اور ایثار فی اللہ و اللہ
تیز گام ہے تو کل کو اللہ کے حضور میں وہی سب سے ادنیٰ ہر گاہ دامن صرور و اشہد بیت و
ماتریت کام زدے گا۔

کل یمنی و صلا یلی ولی لا یفر لہم ہلاک

اگر شخص دعویٰ کر رہا ہے کہ وہ یلیٰ سے مل چکا ہے یلیٰ کا حاصل یہ
ہے کہ وہ اسے نہیں مانتی۔ (۱۰)

ص ۶۰۔ پرمرد بن حارث بن عمرو بن مناض الاصغر کا یہ شعر مولانا کا پسندیدہ شعر ہے اور بار بار اس
کے حوالے ملتے ہیں:

کان لم یکن بین العجود الی الصفا انیس ولم یسر بمکة سامر

ص ۸۲۔ شیخ ملائی کی شہادت اور پھر ان کی نقیض کو ہاتھی سے چروانے کے واقعے کا ذکر کر کے مولانا
نے لکھا کہ :

لمن شاء فلینظر الی لمتطوری فلیمر الی من طی ان الہوی سہل

تبصری کا شعر ہے اور اس کا ترجمہ پیلے دیا جا چکا ہے۔

حفظت شہنا و غابت عنک اشہاء

ص ۹۳۔

اتم نے کچھ چیزیں محفوظ کر لیں جب کہ بہت سی جیسے سوزوں سے
ہاتھ دھو بیٹھے۔ (۱۰)

- ۹۳۔ ویکرو ان پشوب من لکھن و مسرق اللکھن ان مالھا
 اچاندی کے پیالے میں پیئے کو تو عمرہ گردانا ہے لیکن مگر چاندی
 لہ جائے تو اسے ہر لینے میں مار نہیں ہے۔
- ۹۴۔ فان کنت لا تلوی فطک مصیبة وان کنت تلوی فلامصیبة اعظم
 (مگر تم جانتے نہیں تو یہ سرت ایک ہی پریشانی ہے لیکن اگر قصیر
 معلوم ہے تو پھر تو یہ نصبت سب سے بڑی ہے۔)
- ۹۵۔ فلیس القربا ولیس النوری وایس معاویة من علی
 اکہاں قریبا اور کھل پاؤں کہاں علی اور کہاں معاویہ۔)
- ۹۶۔ اذاکان رب الیہ بالطلل صاربا فلانلہ الاولاد فہ علی البص
 (اگر گھر والا ہی طبعی ہو تو اس گھر کے بچے اگر ناہیں گاہیں تو
 اس پر عین نرنا بیکار ہے۔)
- ۹۷۔ اما العلم فلانھا کماہم واری نساء الحق ہر نساہا
 نیچے تو انھیں لوگوں کے نیچے سے ہیں لیکن قبیلے کی عورتیں دوسری
 لگ رہی ہیں۔)
- ۹۸۔ ماناعی الاسلام قم وامہ قدوال عرف وبلدا منکر
 مولانا نے شعر سے پہلے جو عبارت لکھی ہے وہ یوں ہے کہ پرستار ان حق کی غربت ہر
 طب سربستی اور ماتم کرتی ہے۔۔۔۔۔ لیکن نہ تو عباد و نہ ہادوت کو تسبیح ہزارہان کی
 گردش بہت سامت دیتی ہے اور نہ ہنگام سازان مدارس و جماعت کو اساطیر بدل
 خلاف و دستاویز قیل و قال کا شور و غوغا فرصت بصارت، شعر کا مفہوم یوں ہے کہ اسے
 اسلام کی موت کی خبر دینے والے ٹھہر جا اور اس کی خبر سناوے، یہیں معلوم ہے کہ
 اچھائی رخصت ہوگی اور ناپستیدہ چیز کے ظاہر ہونے کا وقت آگیا۔
- اسی صنفی کے اخیر میں مولانا رقمطراز ہیں: اور جب روح امت مفصل ہوئی اور حق
 کی جگہ باطل کی اور سنت کی جگہ بدعت کی حکومت چھا گئی تو پھر یہ تمام باتیں کب شرمز منتج

ہر سکتی ہیں بلکہ ان کا شمار تو اب موانع و مہاک راہیں سے ہو گیا پھر صفحہ ۱۲۰ پر شعر
دیا گیا ہے ۱

من لم یکن للوصل احلا فکل طاعہ فلوب

مولانا نے یہ شعر اپنی اہلیہ کی طالت کے ذکر میں البول مورخہ یکم ستمبر ۱۹۱۲ء میں بھی استعمال
کیا ہے اس کا ترجمہ بھی دیا جا چکا ہے۔

ص ۱۲۴ پر مولانا نے ابو فراس ہمدانی کا صنف ایک مصرع بیان کیا ہے :

والناس نیباً یشتقون مذہب

اس کا مصرع اولیٰ یہ ہے :

ومن مذہبی حب الدیر لا ھلما

میرا اپنا انداز تو یہ ہے کہ میں جگہوں اور مقامات کو ان کے رہنے والوں کی وجہ سے بہت کرتا
ہوں اور مجبوریوں کے سلسلے میں لوگوں کے اپنے اپنے انداز ہوتے ہیں۔

ص ۱۲۵ پر مجنوں قمیس مامری کا یہ شعر ہے :

عبارۃ فحشی و حسک واحد و کل الی ذاک الجمال ہشیر

(ترائن تو ایک ہے ہاں ہماری تعبیریں مختلف ہیں ہاں یہ
ضرور ہے کہ لب کا اشارہ اسی شخص کی طرف ہے۔)

فہو المہاب و لیس ذا سلطان

ص ۱۳۳

(وہ صاحب تخت و تاج نہیں لیکن اس کے وقار کا عالم یہ
ہے کہ کبھی اس سے مرعوب ہیں)

مذکورہ بالا شعر ابو نعیمان ثوری کی زبان سے کہلایا ہے۔

ص ۱۳۶ پر دیا ہوا شعر :

لو یسمعون کما سمعت کلامھا غرّوا العزّة سجداً و رکوعاً

کثیر عزمہ کا ہے اور البلال میں ۲ بار لکھا گیا ہے اس کا ترجمہ دیا جا چکا ہے۔

ص ۱۵۱ - امام احمد بن حنبل کے تذکرے میں دور قی کا یہ قول نقل کرتے ہوئے کہ اگر کوئی احمد ابن حنبل

گوزراہ کے تو اس کے اسلام میں شبہ نہ طالع کے سدرہ جہنم ذیل اشعار نقل کیے ہیں :

لحم من لہوی ومن لہوی اما لحم روحان حلالا بلدا
فاذا ابصر لنی ابصر لہ والذا ابصر لہ ابصر لنا

مہر جولائی ۱۸۱۳ء کے ابلاک میں یہ دونوں اشعار پہلے بھی استعمال کیے جا چکے ہیں
ص ۱۵۲۔ امام احمد ابن حنبل جس آزمائش سے گزرے مولانا اس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھتے
ہیں کہ اس واقعے کو حاکم النفاثی نے اس طرح نظم کیا ہے :

لقد صار فی الافاق احمد محمدا وامر الہودی فہما فہس مشکلا
لوی ذا الہوی چہلا لا خمسہما وتعرف ذا الطوی بہم اس حبل

اپنی سزائی کی وجہ سے احمد ابن حنبل دنیا بھر میں مشہور ہو گئے۔
انہما کے بارے میں عوام کی جو رائے ہے اس میں کوئی اشکال
نہیں تھیں معلوم ہے کہ اپنے جہلی وجہ سے دنیا دار لوگ
احمد ابن حنبل کو ناپسند کرتے تھے جب کہ خدائے ترک انھیں عزیز
رکھتے تھے اور ان کے مقصدت مند تھے۔

ص ۱۵۴ پر اسی ایسے سے متعلق ابن جن کے دو اشعار دیئے گئے ہیں :

اصحی ابن حبل محمدا مامونا وبحث احمد يعرف المسنک
و اذا رايت لاحمد متقصا فاعلم بان ستوره - سہلک

۱) احمد ابن حنبل اپنی ابتلا و آزمائش کی وجہ سے ایک علامت بن
گئے ہیں اب عابد و زاہد کی پہچان اس سے ہے کہ وہ احمد ابن حنبل
کا طرفدار ہے کہ نہیں، اگر اب کسی کو احمد ابن حنبل کی عیب جوئی کرتے
ہوئے دیکھو تو کچھ نوکر ایسے شخص کی پردہ دری ہونے ہی والی ہے۔
قدرت اسے جلد ہی رسوا کرے گی۔

ص ۱۵۶ - احمد ابن حنبل کے تذکرے میں مولانا نے اور بھی اشعار دیئے ہیں :

وبنت لیلی اوسلت بشعاة الی فہلا نفس لیلی شفیعا

۱۱ اکرم صلی علیہ وسلم - ہر نبی بہ الوصل ہم کھت امر لا اطمعہا

دیکھئے بتایا گیا ہے کہ یوں نے یہ سہ پاسس سفارش کی ہے کیا

اس کا دل یہ کام نہیں کر سکتا کیا دلیل سے بھی زیادہ کوئی دیکھ

عزیز ہے کہ ہم اس سے ملاقات کی امید رکھیں یا میں ایسا ہو گیا

ہوں کہ اس کی نافرمانی کر سکیں۔

ص ۱۵۴ پر امام احمد ابن تیمیہ کے تذکرے کے بعد قاضی ابوالبرکات مخزومی کا شعر دیا ہے جس میں امام

احمد ابن حنبل کے لیے کہا گیا ہے کہ

وکان فی عصرہ بالشام یومئذ : سبعون معجدا من کل منصب

ن دنوں صرف شام میں ۷۰ مجتہد ملے، موجود تھے۔

ص ۱۵۵ مولانا نے حافظ ذہبی اور ابن حجر عسقلانی کے ذکر میں حافظ ذہبی کے دو اشعار دیے ہیں:

الفقه قال الله قال رسولہ ان صحح والاجماع فاحمدہ

وحذر من یحب الخلاف جهالة بین النبی و بین رای فقیہ

تفسیر و حدیث اور اجماع کا نام تھا ہے اپنی صلاحیتوں کا انظار

ان میں کرنا چاہیے لیکن نادانیت کی وجہ سے حدیث اور فقہ

کی رائے میں اختلاف پیدا کرنے سے پرہیز کرنا چاہیے۔

ص ۱۶۰ ابن تیمیہ کے ذکر میں بھی ان کے فضائل کے بیان کے بعد ذہبی کے یہ اشعار دیے ہیں:

نفی الدین اضحی بحر علم یحبیب المسائلین بلا قنوط

احاط بکل علم فیہ مع فضل ما شئت فی البحر المحيط

(ابن تیمیہ علم کا سمندر تھے وہ سوال کرنے والوں کو بلا جھجکا

جواب دیا کرتے تھے ہر نفع بخش فن میں ان کو دسترس حاصل

تھی وہ ایک بڑے پایاں سمندر تھے آپ ایسے سمندر کے بارے

میں جو چاہیں کہہ سکتے ہیں، ان اشعار کی نسبت ابن عساکر کی

طرت بھی جاتی ہے۔)

ص ۱۴۲۔ ابی تمیمہ کے مخالفین کے بارے میں ابن امام الدین کے اشارے دیے گئے ہیں،

وما هنو لود الشمس ان كان لا طورا لها هون لم قول دهر اصفا
 (اگر کوئی ظہر کی آنکھیں سورج کی بددستی کو جیتی ہیں تو اس میں
 بددستی کا کیا تصور ہے)
 ایک اور شعر اسی سلسلے کا دیا گیا ہے:

فانك خمس والملوك كواكب اذا طلعت لم يد منهن كوكبا

ابن تیمیہ! آپ سورج تھے اور صاحبان تخت و تاج کی مثال
 آپ کے سامنے ستاروں کی طرح تھی کہ جب سورج نکل آتا ہے
 نو ستاروں کی چمک دمک مائل پڑ جاتی ہے،

ص ۱۴۴۔ شیخ ابن بیان نے امام ابن تیمیہ کی ایک فصل دیکھ کر کہا تھا کہ

للم ابن تیمیہ فی عصر شرعنا مقام منہم اذ مضت مفر
 فاطهر الحق اذ آتاه دست و آخذ الشر اذ طارت له شرر
 کما نحدث عن جبر بھی - لها انت الامام الللی قد کان یستظره

ابن تیمیہ شریعت کی مدافعت میں بالکل اسی طرح کھڑے ہو گئے
 جیسے مفر کے بعد تم کے سردار کھڑے ہو گئے تھے چنانچہ ابن تیمیہ نے
 حق کو ایسے وقت واضح کیا جب اس کے نشانات و آثار غائب
 ہوتے جا رہے تھے۔ شرف سلا کے پھیلنے سے پہلے ہی انہوں نے
 اس پر قابو پا لیا، ہم ایک عالم بے بدل کی آمد کے بارے میں باتیں
 کیا کرتے تھے دیکھیے آپ ہی وہ امام ہیں جن کا انتظار ہو رہا تھا)
 ص ۱۶۵۔ شیخ نجم الدین اسحاق نے ابی تیمیہ کی مدح میں یہ اشعار کہے:

وقد علم الرحمن ان زماننا تشعب فيه السرای ای تشعب
 لبعاء بحر عالم من سرائهم بسع منہ بعد هجرة یسئرب
 یقیم قناتہ الدین بعد اعوجاها وینقذها من قضة المتعصب

و جاهد فی ذات الالہ بسلسلہ
و من رام حراً حرّہ الیوم فی طوری
و بالحق والاعلیٰ و الام و الاب
فلانک الذی قد رام عطاء مغرب
بحکمۃ فعل الطیب المحرب
علیم بادواء الفسوس بسوسها

اذا کو اس کاظم تھا کہ ہمارے زمانے میں نثری اختلافت کس طرح
عام ہو جائے گا چنانچہ اس نے ساتویں صدی ہجری میں ایک عالم
بے بدل پیدا کیا جو مذہب کی ٹیڑھی سبکی کو سدھار کر رہا ہے اور
اسے متعصب لوگوں کے ہاتھ میں جانے سے روک رہا ہے اس نے
راہ میں اپنی ذات کی بھی کوئی پروا نہیں کی اور ماں باپ خاندان
اور مال و دولت تمام کو قربان کر دیا۔ وہ دلوں کے روگ اور ان
کے علاج سے بجزئی واقف ہیں ان کا علاج کسی اہرطیب کی
طرح کرتے ہیں۔

ص ۱۰۹۔ شیخ بدر الدین بن عز الدین لیشی کا شعر ابن تیمیہ کے انتقال پر دیا گیا ہے۔ اگرچہ وہ بعد کی
صدیوں میں پیدا ہوئے لیکن علوم و معارف میں وہ دوسروں سے بہت آگے ہیں۔ حب الہی
پر یہ شعر دیا گیا ہے،

جہالک فی صنی وجک و متلبی و ذکرک فی فوئاس تغیب
تم مجھ سے کیسے دور ہو گے؛ کیسے الگ ہو سکو گے، تمہارا احسن
یرری آنکھوں میں محبت دل میں اور تمہارا نام میرے ہونٹوں
پر ہے۔

شعر منصور ملاح کا ہے لیکن جہال کی جگہ مثال دیا ہوا ہے۔

ص ۲۰۹ منزہ عن شریک فی محاسنہ فجوہ الحسن فیہ غیر منقسم
میریہ بصیری کا شعر ہے۔

(وہ کیسا اور اپنی خوبیوں میں بے مثال ہیں وہ تاثر حسن میں)
قرآن کے ذکر میں یہ شعر دیا ہے:

مظنت القموس الاذکی و خمساً ایما علی خلق الفلاد العرب

اپہلوں کے سورج نامہ پڑ گئے جیسا کہ بازار سورج غروب ہونے
والا نہیں۔

ص ۲۱۰۔ و یترک فی ذکرہ فشریر لہا من جلدی و العظام دیب

ایسے یاد کرتے ہی مجھے لپکےں گم جاتی ہے میں اپنی حال اور
ہڈیوں کے بیچ اسے قوسوں نے نکت ہوں۔

ص ۲۲۰۔ مسلم لیلی ای من لہانت وای غریم فی الطاقی غریبھا

ایل اٹھتا ہے جان لے گی کہ اس نے کیا فرض کیا ہے اور اس
کا مقروض کون ہے۔

ص ۲۳۱۔ خلق اللہ للحروب رجلاً ورجلاً للصفۃ و فریداً

خدا نے جنگ کے مرد میدان بھی پیدا کیے ہیں اور دست خوان پر
دھم کے جوہر دکھانے والے بھی۔

ص ۲۳۵۔ فی المحنة ما اذق بانه متحیرا لہ امام وازی

اجبت کے بارے میں وہ ایسی نکتہ بندی سے کام لیتا ہے کہ امام
رازی بھی حیران ہو جاتے ہیں۔

ص ۲۴۵۔ آگے ام تمبیہ کا ذکر کرتے ہوئے یہ شعر دیا گیا ہے:

و ملحنہ شہدت بہ ضرائعہا و الفضل ما شہدت بہ الاعداء

اس کی خوبصورتی کی گواہ تو اس کی سرکینیں بھی ہیں اور خوبیاں
تو اہل میں وہی ہیں جس کی گواہی غافلین بھی دیں۔

ص ۲۵۵۔ شیخ زمکانی نے ابن تیمیہ کی مدح ان اشعار میں کی ہے:

ماذا یقول الواصفون لہ و ضعاتہ جلت عن المحصر

ہو حجة لله فاهرة ہو بینا اعحوبة الدهر

ہو آہل فی خلق طاهرة اوارہ اربت علی الفجر

ان کی صفات کہاں تک بیان کی جاسکتی ہیں، خوبیاں
تو شمار سے باہر ہیں وہ خدا کی ایک زبردست نشانی تھے۔ بخیر
روزگار شخصیت تھے چارواگ عالم میں ان جیسا کوئی نہیں تھا

ص ۲۵۶ - عظم و اکمالہم اعلیٰ ولولہ لہما رکبوا وراہ

(وہ لوگوں کے سر براہ تھے، سرخیل تھے)

ابن تیمیہ کے ذکر کے خاتمے پر صفحہ ۲۵۲ پر مولانا نے تبصری کا یہ شعر دیا ہے:

و اذالم لوالہلال مسلم لانس راوہ بالاحلہ

اگر تم نے نیا چاند نو، شبیں دیکھا ہو تو ان کی بات ان زنجیروں

اسے اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے

ص ۲۵۶ - حضرت مجدد الف ثانی کے ذکر کو طرأت سے معنی کی وجہ تھی کہ ان سے مولانا کا مفاد انسانی

تعلق تھا۔ پھر مولانا نے یہ شعر رقم کیا ہے:

وما ذاک الا ان ہندا عشیۃ تحشت و حرت فی جواہہ بردا

ان جگہوں پر دیوانہ وار گھومنے پھرنے کا سبب صرف ایہ ہے کہ

یہاں ہند مغرام رہتی تھی، وہ اپنی اور ماضی دھلکانے لگے یہاں

چل پھری ہے

مولانا نے اس شعر کے بعد قیس عامری کا وہ شعر دیا ہے جسے بار بار استعمال کیا گیا ہے کہ

اس کی محبت تو انتہائی پہنچنے سے میرے دل میں جاگزیں ہوگئی ہے۔ ایسے زمانے سے جب کہ میں

محبت کے ذوق جذبے سے واقف تھا، ہی اس لفظ سے۔

مولانا نے حضرت شاہ ولی اللہ کے ذکر سے میں یہ شعر دیا ہے:

و ابی وان کنت الزمان اخیرہ لآت ہما لم تستطیعہ الا وائل

ابو العلاء المعری کا شعر ہے جو اس کے فخریہ قصیدے میں سے لیا گیا ہے اس کے بعد مولانا نے

قاضی سعید بن سوار الملک کے یہ اشعار دیے ہیں:

وانک عبدی یا زمان و ابی علی الرغم منی ان اری لک مبدا

وما لها واهى ابنى واهى ابنى
ولي حمة لا ترحى الا لى مفعدا
ولو طمت في هر المحوم مكنى
لعرن جميعا نحو واهى سجدا
لوى الخلق دونى اذ واهى فوهم
ذكاء و علما و احلا و سواد
و واهى ابنى ان برالى مفعدا
و واهى اوى كل السرقة مفعدا

ازمانے اپنی سرداری اور سر بلندی کے باوجود تیری حیثیت میرے
خادم جیسی ہے میں اپنے پا پیادہ پڑے اور ہستی حالات کے باوجود
اس صورت حال سے خوش نہیں ہوں۔ میں بلند بت ہوں میری
بلند ہستی کی منزل افق سے بھی پر ہے۔ اگر ستاروں کو میرا
مقام معلوم ہو جاتا تو وہ سب کے سب میرے سامنے سر بسجود
ہو جاتے۔ سارا عالم میرے سامنے بستہ ہے وہ دیکھتے ہیں زمین
ذات علم بلند کردار بلند فکر اور سربراہی میں ان سے کہیں
آگے ہوں۔ میں بھی کیسا بانکا اور کھلا ہوں میں سر نہیں جھکا
میں اپنی بلندی سے دیکھ رہا ہوں کہ سب نیچے ہوٹ ہیں۔ میں سب
میں سر بلند ہوں۔

جلی جو باوجودات تو دل نے تن کے کہا
یہ شان ٹوٹ تو سکتی ہے ٹھک نہیں سکتی

الا ان وادی الجوز احصى نوابه من المسك كلفوا و اعداه رتلا

اہم جہاں ملا کرتے تھے اس کی وجہ سے دہاں کی مٹی مشک،
کافور اور خوشبودار پھولوں جیسی ہو گئی ہے۔

دیکھو تو دلفریبی انداز نقش پا موجِ نغرام یا رہی کیا گل کتر گئی

وما ذاك الا ان هد عشية تمشت و جرت فی جواب بردا

ص ۲۷۴ پر مولانا آزاد نے جابر تعلیہ طائی کے دو شعر دیے ہیں :

و کم مسائل عن سر لیلیٰ رددته بمعمای من لیلیٰ بعین یقین

يَقُولُونَ خَيْرًا لِّمَا تَصْنَعُ اَصْلَهُمْ وَمَا اِلَّا اَنْ خَيْرٌ لَهُمْ يَمِينٌ

اور کہتے ہی میل کا پتہ پوچھنے والوں سے میں نے جیسی یقین کے ساتھ ناراضیت کا اظہار کیا وہ لمحہ سے بہتے ہیں کہ خدا کے لیے بتا دو تمہی تو رازدار ہو لیکن اگر میں بتا دوں تو میں رازدار کہاں رہا

لَشَيْءٍ وَاِنْ لَمْ تَكُونُوا عَلَيْهِمْ اِنَّ الْعَشَةَ بِالْكَرِيمِ كَرِيمٌ ص ۲۷۴

اگر ان جیسے نہیں ہو تو ان جیسے بننے اور نظر آنے کی کوشش کرو کیونکہ شرفنا جیسا نظر آنا بھی بڑی شرافت کی بات ہے شریف دکھائی دینا بھی اچھی بات ہے۔

لِمَالِكَ وَالرَّذْءُ دَحْوِلٌ مَحْدٌ وَلَقَدْ غَضَبْتُ لَهُمَهُ بِالرَّحَالِ ص ۲۷۵

ایسا ہو گیا ہے؟ نجد میں کیوں جھٹکتے پھر رہے ہو اب تو تہار لوگوں سے اٹاٹ بھرا ہوا ہے۔

حضرت ابو بکر صدیقؓ میں شدت میں پکارتے تھے، ص ۲۷۸

كُلُّ امْرِئٍ حَصْبٌ لِّىْ اَهْلِهِ وَالْمَوْتُ اَوَّلَىٰ مِنْ شَرِّ اَلْعَلَّةِ
اگر آدمی کے لیے صبح اس کے گھر والوں میں ہوتی ہے اور موت تو اس کے تسے سے بھی قریب ہے۔

لَمَنْتَ مُسْلِمًا اِنْ مَوْتُ بِحَبِيهَا وَاهُوْنَ شَىْءٌ عِنْدَنَا مَا لَمَنْتَ ص ۳۰۰

منصور حلاج کا شعر ہے، مولانا نے یہ شعر بھی کئی بار استعمال کیا ہے، کہیں کہیں قنّت کی جگہ ارادت استعمال کیا ہے جس کے معنی میں کوئی خاص فرق نہیں پڑتا۔
اسلمی کی خواہش ہے کہ ہم اس کے عشق میں ختم ہو جائیں، ہمارا نزدیک تو اس نے آسان ترین چیز کی خواہش کی ہے۔
ص ۳۰۲ کا شعر پہلے بھی آیا ہے اور اس کا ترجمہ دے دیا گیا۔

بعد سلام علی نجد و من حلّ بالنجد ص ۳۱۱

مولانا کا پسندیدہ شعر تھا بعد میں بہت سے محفّظہ والوں نے اس شعر کو استعمال کیا ہے

نبرد اور نہد آنے والوں پر سلامتی ہو

و فوج ما یكون الفوی یوما اذا قلت الحیم من الحیم

(جب ایک ہی جگہ خیر زن ہوں گے تو شرّی دیر کا کب

عالم ہو گا۔)

بلاہ بھاغت علی لعلی و اول اوج من حلدی در بھا

ص ۳۱۲۔

(ترجمہ بن تیس)

ایہ اہم پہلی مرتبہ جس خاک سے آشنا ہوا وہ بھی جگہ تھی اور میری

نذر کا تو یہ بھی نہیں کھرا گیا تھا)

ص ۳۱۳۔

یقولون ما بعد الفلاح ملعا

ظلت و هل قبل الفلاح ملعا

لوگ کہتے ہیں کہ تیس سال کے بعد کھیل کو مناسب نہیں میں نے

کہا کہ کیا تیس سال سے پہلے بھی کھیل کدہ جاتا ہے۔)

ص ۳۱۳۔

و منی مساعدا الوصال و دھونا یوما یوم نوى و یوم حدود

(از علوم زمانہ کب لائے زندگی میں دو ہی قودی تھے ایک تو شام

لغات اور دوسرا روزِ فراق۔)

چر دراز ناگ کر لائے تھے چارون

دو آرزو میں کٹ گئے دو انتظار میں

ص ۳۲۲۔ یہ شعر دو مرتبہ اس سے پہلے بھی مولانا آزاد نے استعمال کیا ہے، ترتیب دیا جا چکا ہے۔

لیس الفواد محل خوفك وحده کل الجوارح من هواك لواد

ص ۳۲۸۔

(مرن دل ہی تیری محبت کا شکار نہیں ہوا ہے اب تو مال یہ

ہے کہ پورا جسم تیری محبت میں دل ہو گیا ہے۔)

ص ۳۳۱۔ فلم یبق حتی الشوق، غیر تفکری، فلو شئت ان لکمی بکلمت طعنا

۱) اب بس سرخشا ہی رہ گیا ہے روزا چاہو تو سوچ سوچ کے دلی

ص ۳۳۲

اليس وعلمني يا قلب الي اذا ما كنت عن ليلي لعلني
لها انا قلب من حب ليلي لعلك كلتها ذكورت لعلني

۱) اے دل کیا تو نے یہ وعدہ نہیں کیا تھا کہ جب میں سیلی کی
محبت چھوڑ دوں گا تو تو بھی اسے یاد نہیں کرے گا، اب جب کہ
میں اس کی محبت کو بھلا چکا ہوں تو جب بھی اس کا نام آتا ہے
تیری حالت کیوں خیر ہو جاتی ہے۔

جب نام ترا یسجی تب چشم بھرائے
اس زندگی کرنے کو کہاں سے جسکرائے

یا

ہماری آگے ترا جب کونے نام لیا
دل تم زدہ کو ہم نے تھام تھام لیا

ص ۳۳۳۔ رائی کے بارے میں مولانا لکھتے ہیں کہ

و بلدة ليس بها ايسى الا العامر والميس

اکہ دور دور تک صرف میدان اور پہاڑ ہیں ایسا شہر ہے جہاں
کوئی میرا آشنا نہیں ہے۔

ص ۳۳۴۔ پر مولانا نے قیس عامری کا شعر دیا ہے:

واخرج عن بين الهوت لعلني احدث عنك النفس في السر حالها

(میں آبادی سے دور چلا جاتا ہوں تاکہ ویرانے اور تنہائی میں
دل سے تیری باتیں کر دوں۔)

تذکرہ کے آخری دو اشعار ابوالفتح البستی کے ہیں جو صفحہ ۳۳۸ پر لکھے گئے ہیں:

فلولا احسست في قفطي تصورا و حفظي والبراعة والبيان

فلا تعجل الى لومى فرقى على مقدار ابداع اليمان

اگر میری گفتگو مانتے اور ایمان بیان میں کوئی کمی ہو

جو توجہ طلبت کرنے میں جلد بازی سے کام نہ لینا کیونکہ

کاجیسا ساز ہم کا میرا قص بھی دیا ہی ہوگا

جمشید قرنی کتاب مولانا آزاد کا قیام راجی - احوال - انظار - ۱۰ جلد ۱۹۵۵ء میں ص ۱۶۳

وخطوط میں مولانا نے اپنے کچھ حصے اور اشعار استعمال کیے ہیں۔

۲ جنوری ۱۹۶۰ء کو سید سیدان بروہی کے نام میں مولانا نے یہ شعر لکھا ہے

اذا کتبکم لم نلد منی لشوفا لعنت نکم کسی مشرقی الجہ

جب آپ کا مشرق نہیں آتا تو میں ہی آپ کو مار جائے شرن

بھینا نہ دے کر دیتا ہوں

جنوری ۱۹۵۰ء کے ایک خط میں سید صاحب کو کسی بروہی نے ابراہیمؑ ذکر کیا ہے بار - میں

لکھے ہوں مولانا نے یہ شعر لکھا ہے :

ولا بد من شکوی الی دی مروند یو امیک او بلسک او سوخ

اشکات کسی امرت سے کرنی چاہیے۔ چارہ سازی یا دلہان

سے کام لے۔

ترجمان القرآن

ترجمان القرآن میں اشعار خال خال استعمال کیے گئے، نظام ہے موضوع کا احترام

مانے گا۔ چنانچہ جزو اول طبع دوم ۱۹۵۶ء کے صفحہ ۶۴ پر مولانا لکھتے ہیں کہ "بندہ مومن وہ ہے جو

شیعہ کی سفیدی دیکھتے ہی خدا کو پکارتا اور سورج کو ڈوبتا دیکھتے ہی اس کے خفت کی روح اور

نہرِ فاتحہ کے پاک ترانوں سے معمور ہو جاتا ہے :

بدکرمی طلوع الشمس صحرا وادکرہ لکل عروب شمس

شمرنسا دکھتا ہے جس میں وہ کہتی ہے کہ :

۱۔ مسیح مجھے صحر کی یاد دلادیتی ہے اور ہر شام جب سورج ڈوبتا
ہے تو میں اُسے یاد کرتی ہوں۔

ص ۱۴ عبار الناضی و حسنک واحد و کل فی ذلک الجمال بنسیر

شعریں عامری کا ہے اس سے پہلے بھی مولانا اسے استعمال کر چکے ہیں۔ اس کا ترجمہ دیا
جا چکا ہے صفحہ ۱۹۵ پر۔ مولانا نے کلینٹ کا ایک قول دہرایا ہے کہ ”اس کی شناخت اس سے
نہیں ہوتی کہ وہ کیا ہے؟ صرف اس سے کی جاسکتی ہے کہ وہ کیا کچھ نہیں ہے“۔ پھر یہ
صرح دیا ہے:

سر لسان الطوق عہ احرم

۱۔ ایک ایسا راز ہے جو زبان پر نہیں آسکتا۔

خطبات آزاد

مولانا آزاد کی شہت اول اول ان کی تہ یوں کی وجہ سے ہوئی تھی پھر ہی لب لبو ابھلا
کا امتیاز بن گیا پھر اس نے ایک ایسے سو کی شکل اختیار کر لی جس سے اردو صحافت آج تک نکل نہیں
سکی ہے۔ بارے سائے اس کا دوسرا ایڈیشن ہے جو ہماک رام کے نوٹس اور اضافے کے ساتھ
۱۹۷۲ء میں شائع ہوا تھا ان خطبات میں بھی عربی نے اپنے خاصے اشعار استعمال ہوئے ہیں۔ جزو
اول میں ایک تہ یہ ”تحد اسلامی“ کے نام سے ہے۔ یہ تقریر ۲۰ اکتوبر کو کلکتہ میں کی گئی تھی اور
اس مصرعے کو مولانا نے لکھی۔ تہ استعمال کیا ہے:

و حودك ذنب لا یقاس به الذنب

ترجمہ اس سے پہلے دیا جا چکا ہے۔

صفحہ ۲۶ پر مولانا نے ”کاش مسلمانوں میں پان اسلامزم ہوتا“ کے تحت یہ شعر استعمال

کیا ہے:

کامل هذا یذوب القلب من کمد ان کان فی القلب اسلام و ایمان

اس سے پہلے مولانا نے کہا کہ برقع کی مسجد کے میناروں پر اٹلی کے شہر کین و مریم پرت پڑھ گئے تاکہ مین

اس مقام پر جہاں سے خراسانہ و اصدی تھوئیس و تسبیح کی صدائیں سنائی جاتی ہیں۔ یہ من کثیر ہر بت پرستی کا علم نصب کریں لیکن ہم کو بتلاؤ کہ ہندوستان میں کتنے مسلمان ہیں جن کے دلوں میں ختم آئے اور کتنے ہیں جن کے دلوں میں ٹھیس اٹھی۔

اسی کتاب کے صفحہ ۱۰ پر مولانا نے اسی شیعہ کے "مزید اشعار" میں ان اشعار کا اپنے "الایلو البقا الرذی" ہے جس نے "رنا، الایس" سے ام سے انصاف کا حیر کیا۔ اس شعر نے ساتھ دیگر اشعار کا ترجمہ بھی دیا جاتا ہے۔

ص ۲۸۔ ۲۹۔ مولانا نے تسنن مسلم یونیورسٹی اور مسند نقاش اسلام کی فتح میں حق اعلیٰ شہر استعمال کیا جو اب تو نام کا ہے۔ یہ متعجب بات ہے کہ کئے قیصر کا شعر ہے:

السيف اصدق اباء من الكذب في حذو الحدیث الحد والنعف

اشتمیہ بران کتاب سے جس پر دو صحت اور بے ریا باتیں

آتی ہے:

ص ۲۹۔ وما كان فسا هلكه هلك واحد ولکه سیاد قوم بهدما

اس سے پہلے یہ شعر کئی مرتبہ استعمال ہوا ہے جس کا ترجمہ دیا جا چکا ہے: شعر عد بن طیب کا ہے جو فیض بن عاصم کی موت پر کہا گیا تھا۔

ص ۴۴۔ مولانا محمد حسن امیر مالٹا کے انتقال پر مولانا نے اس شعر کا حوالہ دیا:

وما دام ذكر العبد بالعصل ناقيا فذلك حتى و هو في الرثا هالك

لوگوں کے کارنامے اور فضائل باقی رہ جاتے ہیں آدمی تو مٹی میں

مل کر خاک ہو جاتا ہے۔

ص ۵۶۔ یا من شکاشوقه من طول فرقه اصبر لعلک تلفی من نحب عدا

اٹلے شب فراق کی شکایت کرنے والے ذرا صبر سے کام لے

ممکن ہے تو اپنے محبوب سے کل ہی ملے۔

صفحہ ۹۶ پر دیے گئے دونوں اشعار کا ترجمہ دیا جا چکا ہے

وحدثني باسمه عنهما فردني حو ما فردني من حديثك يا سعد

عباس ابن اخف

یہ شعر مولانا امجد علی دہلوی کے انتقال پر ایک تقریر میں استعمل کیا گیا۔

لمت سلمی ان لموت محبتها واهون شيء عندنا ما لممت

منصرف راج

ص ۱۰۹ کان لم یکن ہیں الجحور الى الصفا امس و لم یسمر بمكة صامر

اجحور سے صفا تک 'یسا لگا جیسے کوئی صرت آشنا ہی نہیں

نہ ہی کوئی ہرزاد و مسازر با۔

شعر عربی حارت کا ہے اس سے پہلے مولانا نے کہا ہے کہ آہ یہ وان اسلام کے لیے آج
تمام کرہ ارض میں چار بائست زمین بھی امن و عایت کی مانی ہیں رہی گویا اسلام کی پوری
تیرہ صدیوں کی تاریخ اب محض ایک اسانہ فانی اور طایب رقت ہے 'اور اق و منازر میں
پڑھی جا سکتی ہے مگر بلادِ اقلیم میں بھی نہیں جا سکتی شیخ سعدی نے قبل بغداد کا
مغنیہ لکھا اور ابوالبتداء نے تباہی اندلس پر ماتم کیا۔ وقت آگیا ہے کہ اس عہد کا ایک نیا
ابوالبتداء اندلس و بغداد کا نہیں بلکہ تمام عالم اسلام کا مرثیہ لکھے۔

اصابها العین فی الاسلام فارقات حتی حلت منه القطار و بلدان

اصل مرثیہ اس طرح شروع ہوتا ہے:

لکل شيء ادا ماتم بفصال ولا یغیر بطیب العیش انسان

ہر کمالے رازدالیست چنانچہ عیش و عشرت اور خوش حالی کی

زندگی سے انسان کو دھوکا نہیں کھانا چاہیے۔

پھر مولانا نے اوپر شعر دیا ہے کہ اندلس کو نہ جانے کس کی نظر لگ گئی 'وہاں کے شہروں میں
اسلام کے نام لیوا نہیں رہے۔

تبکی الحیفیة البیضاء مر اسف کما بکی لفراق الالف هیمان

۱) اسلام مارے افسوس کے اس طرح گریہ کنساں ہے جیسے کوئی

فاشع محبوب نے زائق میں روزِ باہر

علی دہار من الاسلام حالہ قد فہد و لہا بالمرء عمران

ایہ آنسو ان شہر دل کے لیے ہیں جو دیران مٹنے والے ہیں سلام

کا نام نشان مٹ گیا اب وہاں کھڑا ٹول ہلاکت کی

کی آبادیاں بڑھ رہی ہیں

حبث المساحد قد صارت کمالس ما لہ الا نوامس و صناد

بہاں مسیہیں طیس میں بدل دی گئیں اب وہاں صناد

اور طبعیں نفاذی ہیں

حتی المحارب لکی و ہی حامدہ حتی الصبور تولی و ہی عدا

اور ہاں سنگ و شست کی ہی جوں قرآن میں آنسو بہ رہی ہیں

لکڑی کے بھر مریہ خواں ہیں

بعد فلاولہ فی الدھر موعظہ ان کنت فی سہ فائسہ یقطر

۱۱ اے فاضل شخص تیرے لیے زمانے میں نصیحت حاصل کرنے

کے بہت سے مواقع ہیں اگر توفیق میں ہے تو زمانہ تو بیدار ہے

اعدکم بما من اہل اندلس فقد سری بحدیث القوم و کما

اکیا اہل اندلس کے بارے میں تمہیں معلوم ہے قافلے و قراقر

رات ان کی داستانوں سمیت روانہ ہو گئے

کم یستطیع ما المستضعفون و ہم قتلی و اسری فما بہتر لسان

اکمزدور ویس لوگ مدد کے لیے کیسے کیسے پکار رہے ہیں ان

میں شہید ہیں قیدی ہیں ان کی حالت دیکھ کر کوئی بھی مارے

افسوس کے کانپ کانپ نہیں اٹھتا

الا نعوس ایبات لہا ہم اما علی الحیر انصار و اعوان

اکیا خود دار اور صاحب غیرت لوگوں میں ہمت نہیں رہی کیا

ایسے لوگ نہیں رہے جو نیکی کے لیے مددگار ثابت ہوں،
 ما داللفاطع فی الاسلام حکم و اسم یا عباد اللہ احوال
 (یہ مسلمان ہوتے ہوئے ایک دور سے کی کاٹ پھاٹ کیسی
 ہے جبکہ خدا کے بندو سب بھائی بند ہو۔)

لعل هذا يدوب القلب من كمد ان كان في القلب ايمان و اسلام
 اگر دل میں ایمان و اسلام کی رتق ہو تو ایسے سادات پر
 شدت غم سے دل بچھل جاتا چاہیے۔

ص ۲۰۔ نزل الحال الراسبات و هلهم علی العهد لا بلوی ولا یصلی
 اڑے اڑے پہاڑ لرز اٹھتے ہیں لیکن ان کے دلوں میں کوئی
 تبدیلی نہیں آتی کوئی اثر نہیں پڑتا۔

ص ۱۳۵۔ لها دارها بالحیف ان مرارها فرب و لکن دون ذلك احوال
 معوی کا شعر ہے: یہ شعر مولانا نے غبارِ خاطر میں بھی استعمال کیا ہے۔ سبقت جب ان
 کی ٹرین احمد نگر پہنچی ہے۔

غبارِ خاطر

ص ۶۔ نکا تو بسیم باغ سری نگر، ۳ ستمبر ۱۹۴۵ء

کیف الوصول الی سعاد و دہا فلل الجبال و بینہم حیوف
 اسکا: تک کیسے پہنچیں گے۔ ہمارے اور اس کے درمیان پہاڑوں
 کی چوٹیاں اور گہری وادیاں حائل ہیں۔

• دو بجے ہم احمد نگر پہنچے اور ۱۵ منٹ بعد قلعے کے اندر مجھ جوس تھے اب اس دنیا میں جو قلعے
 کے باہر تھے اور اس دنیا میں جو قلعے کے اندر تھے برسوں کی مسافت حائل ہو گئی۔

ص ۱۴۔ مکتوب سفر، بیہی میل براؤنا گبور، ۳ اگست ۱۹۴۲ء

”یائے بہت لطیف تے، چین کی بہترین قسموں میں سے ہے، رنگ اس قدر ہلکا کہ داہے پر

اس کی ہستی بیش ہوجائے گویا ہوا اس والی بات جوں

والی المرحاح و دلت الحمر فتنابھا و فتناکل الام

دوسری شکل ہو گئی ہے شراب انتہائی سنان سخاوت ہے اور

انتہائی سخاوت و نازک جام بھی ہے۔

مولانا نے صرف ایک شعر، یا ہے دوسرا شعر ملا کر بٹھا جائے تو بات مکمل ہو جاتی۔

فکنا حمر ملا کاس و کنا کاس ملا حمر

ایسا لگ رہا ہے جیسے شراب بغیر جام کے ہو یا جام بغیر

شراب کے ہو۔

مولانا نے شاعر کا نام ادا اس لکھا ہے جب کہ دوسری کتابوں میں یہ صاحب ابن عبد سے

نسب ہے۔ مگر ماہر ابجد اس کا دوسرا شعر، یا ہے :

الافسفی حمراً و لیل لی فی الحمر و لافسفی سراً فقد اکمر الحمر

ترجمہ مولانا نے خود، یا ہے :

۱۔ مجھے شراب پلا اور یہ کہہ کر یاد کر بہ شراب سے مجھے چھپا کر نہ پلا

کیونکہ اب کھل کر چینا لیکن ہو گیا ہے،

نہایت آزاد کا آخری شعر یہاں دوبارہ استمال ہوا ہے۔

اے خیف میں اس لاکھ، اس کی زیارت کا قریب ہی ہے

لیکن اس تک جانے میں بڑے اندیشے ہیں

ص ۲۷ قلم اختر نگر کے ہی ذکر میں مولانا نے یہ شعر لکھا ہے :

و نحن اناس لا توسط بیننا لنا الصدور دون العالمین والفر

ص ۳۹۔ خط نمبر ۶ دعاوت من لیلی بلیلی عن الہوی کما تداوی شارب الحمر مالحمر

میں نے بھی لیلی کی محبت اور اس کی یاد کا علاج اسی کے ذکر

اور اسی کی یاد سے اسی طرح کیا جس طرح شراب پینے والا نشہ

ٹوٹنے کا علاج اور شراب پی کر کرتا ہے۔

ص ۴۰۔

علاؤ الشی و حسك واحد

اس شعر کے استعمال سے پہلے مولانا لکھتے ہیں کہ حقیقی علم اور حقیقی مذہب اگرچہ ملتے ہیں الگ الگ راستوں سے سکر بالا تر پہنچ جاتے ہیں ایک ہی منزل پر شعر مجنوں کا ہے اور اس کا ترجمہ پہلے دیا جا چکا ہے۔

ص ۵۔ خط نمبر ۹۔ مولانا نے اپنی کھر خیزی کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ مروت بچپن ہی سے تھی، پھر یہ شعر دیا ہے :

الشی هو اما قبل ان اعرف الهوی مصروف قلبا حالیا فعمکا

اس کا ترجمہ پہلے دیا جا چکا ہے۔

ص ۵۷۔ خط نمبر ۱۰۔ کان لم یکن میں الجموع الی الصما

پورا شعر ترجمے کے ساتھ پہلے لکھا جا چکا ہے۔

ص ۱۰۶۔ خط نمبر ۱۶۔ متبنی کے ہمزہ تصدیق کا شعر ہے :

و جبال لباب و کیف بقطعها وہی الشتاء و صیہن شتاء

البنان کے بارڈور میاق میں مائل ہیں ان کا سفر کیسے طے

ہوگا جب کہ یہ موسم سردیوں کا ہے اور لبنان کا حال یہ ہے کہ

قریموں میں ٹھنڈک پڑتی ہے۔

فقلت لہاما اذبت قالت محیبة

ص ۱۸۰۔ خط نمبر ۱۶۔

حضرت جنید بغدادی بقول صاحب کشف المحجوب کے اس شعر کو متعلیٰ بڑھا کرتے تھے، ترجمہ پہلے دیا جا چکا ہے۔ فن کارانہ متعلیٰ اور انفرادیت کا ذکر کرتے ہوئے مولانا نے معویٰ کا یہ شعر دیا ہے :

الافی سبل المجد اما فاعل عفاف و اقدام و حرم و مانل

سنو! مجدد شرف کے لیے میں کیا کروں، میں پاک برقرار رکھوں گا۔ ہر وقت عمل بہیم پر کاربند رہوں گا۔ ہر آن محتاط و بیدار رہوں گا اور منزل مقصود کو یا کر رہوں گا۔ پھر مولانا نے ابو فراس ہمدانی کی راہبہ سے یہ شعر دیا ہے :

والله عصي المعصمك العصر اما للهوى نهي عليك ولا دار

تم تو بڑے معصم، اے ہوشیاریاں اپنے آئینوں پر طاقا پڑتے۔

پھر مولانا نے ان سنا، الملک کے یہ دو شعر لکھے ہیں :

والک هدى به دمار و انسى على الرعم مى ال ارى لك سيدا

و عا ان و اصى انس و اطلى القرى ولى همة لاهم لى الافق مفعدا

اس شعر کا ترجمہ بھی پہلے دیا جا چکا ہے۔ مولانا نے اسے منضوع پر ہم معنی اشعار دو دیے۔

فیضی اور انیس کے دیے ہیں

نگار پہوں مضامین نو کے یہ انبار

خز کردہ سے خرمی لے حوزہ جیوں کو

میں ۱۰۴ پر مبنی کا یہ شعر ہے :

وما الدهر الا من رواة قصائدی اذا قلت شعرا اصبح الشعر مشدا

(زمانے بھر میں میرے تعاد کا شہرہ ہے میں جب بھی کوئی

شعر کہتا ہوں اس کا ذکر کتابتے لگتا ہے)

اس کے ہم معنی یہ شعر بھی لکھا گیا ہے :

ایک بار نالہ کردم از درد اشتیاق از شش جہت ہنوز عدا می توان شنید

"میں نے ایک آہ بھری تھی اب تک ہر طرف سے اس کی

بازگشت سنی جا سکتی ہے)

حکایت زانغ و بلبل کے تحت خط نمبر ۱۸ میں صفحہ ۸۹ پر یہ مصرع نظر آتا ہے :

و للارض من کاس الکرام نصیب

اس کا پہلا مصرعہ ہے :

شربا و اهرقا علی الارض فصله

(ہم نے جام لٹھکھائے اور فاضل شراب زمین پر بہادی۔ سخی

اور دریا دل لوگ اپنے جام سے زمین کو بھی سیراب کر دیا کرتے ہیں)

زاغ و ذلیل کی داستان کو (۱۷) صفحہ ۲۰۸ پر ان اشعار کے ساتھ ختم کرتے ہیں:

و مما شجانی أنى كنت نالما اعلل من بعد بطبيب النفس
الى ان دعت و رفاء من غص البكة تطرد مكاها محسن العونم
فلو قبل مكاها ملحت صباة لسعدى شعيت النفس قبل الصنم
و لكن مكنت قلبى مهيج لى البكاء بكاهها فقلت الفضل للمطعم

اور جس بات نے مجھے غمگین کیا وہ یہ ہے کہ میں سو رہا تھا اور
بیٹھی غنیمت کے مزے لے رہا تھا تو اچانک ایک خوش آواز
پرنس نے درخون کے ہنڈی میں ترار سنبھلی شروع کر دی اس
کے رونے کی آواز اپنے غم کی خوبی میں اپنی مثال آپ تھی اگر
اس کے رونے سے پہلے میں نے سعدی کے عشق میں چند آنسو
بہا دیے ہوتے تو میرے منے میں شرمندگی نہ آتی مگر واقعہ یہ ہے
کہ میں ایسا نہ کر سکا اور یہ اس پرنس کا روزنا تھا جس سے میرے
انور بھی گریہ و زاری کا جوش اُٹھ آیا پس مجھے شرمندگی کے ساتھ
اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ بلاشبہ نصیحت اسی کے لیے ہوتی ہے
جس نے پہلا قدم اٹھایا۔

پڑیا پڑے کی کہانی خط نمبر ۱۹، قلم احمد نگر، راج ۱۹۴۳ء

ص ۲۱۹۔ و حب فان الحب داعية الحب فكم من بعد الدار مستوجب القرب

علیہ کے نام سے یہ شعر منسوب ہے۔

(محبت کرو کیوں کہ محبت محبت کا سبب بنتی ہے مگر سے دور رہنے

والے کہنے ایسے ہیں جو قریب رکھے جانے کے مستحق ہیں۔)

پھر مولانا نے تبسبی والا شعر دیا ہے:

و ما الدهر الا من رواق قصائدی

ص ۲۴۲ پر مولانا نے اپنی اہلبک کی موت کی خبر کی آمد پر لکھا ہے، پورا شعر فضال بن کلہو کی موت پر ادیس بن

جو کے مرنے کا ہے مولانا نے صریح لکھا تھا۔

انجاء المر احملی حرمہا فان ما لحضری قد رفع

۱۱ سے دل صبر سے کام لے کیوں کہ قہے جس چیز کا اندیشہ تھا وہ واقع ہو گئی۔

بعد میں مولانا نے ختم ہی زیرہ کے مرنے سے ۳ شمار دے دیے ہیں ختم نے اپنے بھائی مالک ہی زیرہ کی موت پر یہ مشہور مرنیہ کہا تھا:

لقد لامی عند القبر علی البکاء رطبی لطراف الموع السواہک
فقال انہکی کل قبر رایتہ لقبر لوی یب اللوی فالذکادک
لفنت لہ ان الشحایع الشجا لدعی، فہذا کلہ قبر مالک

قبروں کو دیکھ کر زار و قطار روئے پر میرے دوست نے مجھے
برا بھلا کہا اور پوچھا کہ کیا دیرانوں غیر آباد جگہوں میں جب
بھی تم کو قبر دیکھو گے تو اسی طرح روئے گئے میں نے
اس سے کہا کہ دیکھو غم سے غم تازہ ہو جاتا ہے مجھے میرے حال
پر حیرت زدہ یہ سب مالک ہی کی قبریں ہیں۔

صفر ۲۹۴ پر موسیقی اور شعر کے بارے میں لکھے ہوئے بشار ابن برد کا پہلا مصرع دیا ہے۔

یا قوم اذی لبعض الحی عاشقہ والاذن تعشق قبل العین احسانا

لوگو میرے کان قبیلے کے کسی شخص پر عاشق ہو گئے، کبھی کبھی یہ

بھی تو ہوتا ہے کہ آنکھوں سے پہلے کان عاشق ہو جاتے ہیں۔

مولانا ابوالکلام آزاد اور فارسی ادب

شریف حسین قاسمی

حضرت مولانا ابوالکلام آزاد بیسویں صدی کی وہ مایہ ناز شخصیت ہیں جن پر ہندوستان کو بھی طور پر فخر کرنا چاہیے۔ ایک مذہبی خاندان سے متعلق ہونے کی وجہ سے آپ کی تربیت اس انداز سے ہوئی کہ اسلامی معارف سے آپ کو گہرا تعلق اور وابستگی پیدا ہو گئی۔ مولانا آزاد بنیادی طور پر ایک روشن فکر عالم دین تھے جس نے اپنی عملی زندگی ایک ایسے جرنلسٹ کی حیثیت سے شروع کی جس کا مقصد اپنی قوم کو اس سیاسی اور سماجی ابتری سے نجات دلانا تھا جس میں وہ اس وقت گھری ہوئی تھی۔

مولانا نے ایک جگہ لکھا ہے، ”میری دکان سخن میں ایک ہی طرح کی جنس نہیں ہوتی“ اور یہ صحیح ہے۔ مولانا کی بے شمار تحریروں پر نگاہ ڈالیے، دو کہیں عالم دین کی حیثیت سے اظہار خیال کر رہے ہیں اور کہیں ایک مورخ کی طرح اپنے قاری کو اس کی تاریخ کے اہم واقعات یاد دلانے کے لیے اور آئندہ بہتر اور باعزت زندگی گزارنے کی راہیں دکھا رہے ہیں۔ مولانا کی ان تحریروں سے ان کے اس دعوے کی تصدیق بھی ہو جاتی ہے کہ:

”جس جنس کی بھی عام مانگ ہو، میری دکان میں جگہ نہ پائی، لوگ نہانے کے روز

بھی۔ غبارِ خاطر کی باقاعدہ ترتیب اور اس پر مفصل تعلیقات نے ہمیں یہ معلوم کرنے کے قابل بنادیا ہے۔ دوسرے نام نے اپنے اس ادبی شاہکار میں سب سے زیادہ حافظ شیرازی کے اشعار نقل کیے ہیں اور اس کے بعد غالباً عرفی شیرازی وہ دوسرا فارسی شاعر ہے جس نے مولانا کو دوسرے شعراء کے مقابلے میں زیادہ ترجیح دیا ہے۔ یاد دلانے کی ضرورت نہیں کہ غبارِ خاطر میں ایک خاص صنف کے خطا ہیں اور بار بار وہ غبارِ خاطر کو ادبیات کے خم میں فروغ کرنے کے لیے لکھے گئے ہیں :-

عرفی دورِ اکبری کا ایک معروف شاعر ہے۔ چھتیس برس کا تھا کہ خدا کو پیارا ہو گیا۔ عرفی سے مولانا کو ایک خاص تعلق خاطر نظر آتا ہے۔ اکبری دور کا یہ شاعر بقول تذکرہ نگاروں کے نعت اور کبوتر کا شکار کرتا تھا۔ اس نے فارسی کے حتیٰ بعض قدیم اساتذہ کو بھی درخور اعتناء نہیں سمجھا۔ وہ فنِ شاعری میں اپنی اعلیٰ صلاحیتوں کے برملا اظہار کو جائز سمجھتا تھا۔ اس نے اپنے بیشتر معاصر شعراء کی مانند ہر دروازے پر دست سوال دراز نہیں کیا چونکہ "اقبالِ کرم" اسے کاٹنے کو دوڑاتا تھا۔ مولانا کو عرفی کی یہ ادا پسند آئی، حالانکہ فارسی شعراء کے بیشتر تذکرہ نگاروں نے عرفی کی اس تعلقی کو اپنی شدید تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔ اس ضمن میں ایک تذکرہ نگار کے یہ الفاظ عرفی پر غیر معقول اور ناقابلِ یقین تنقید کا پتہ دیتے ہیں :

"منقولست کہ چون ملا عرفی بہ قدرِ حوصلہ خود مالِ قراوان بہم رسانید

دو دو نخت در کاخِ دماغش جا گرفت و جمیع شعرائی متقدمین و معاصرین

را بر بدی یاد کرد و شعر خود را بر اشعارِ حمہ کس ترجیح می داد تا نو بیت

بدین درجہ رسید کہ روزی حضرت غیب اللسان حافظ شیرازی علیہ رحمۃ

والعزیزان را برگفت۔ چون شب شد در خواب دید کہ حضرت خواجہ تازیانہ

برداشتہ بر ختم تمام برود و آن تازیانہ از شکم تا بہ غایہ اش رسید صبح

آن عرفی بیمار افتاد و غایہ حای او پر باد شد بسیار کلاں گردید و در دوش

بہ ہدیہ اشتداد گرفت کہ روز تا شب قرا و خواب نہ داشت حکیم یحییٰ الملک

گیلانی آمدہ نشتر تجویز کرد و تقضاراکو نشتر بہ تخم فرو رفت و از جراحت آن

احوال عرفی دگرگون گردید و بعد سر روز از این جہان غائبی بہ دارِ جادوانی

جیسا کہ ابھی عرض کیا گیا، مولانا کو عرفی کا کلام پسند تھا۔ فارسی کے اس شاہ کے علوم نے مولانا کے فکری تضاد کی تصدیق، اُبلد لوبخروج و بسط میں ہی کا بڑی حد تک ساتھ دیا تھا۔ فنی کی نفس کو سمجھنے کے لیے اسے ایجو ۵۵۰ پر مولانا کے ایک نٹ پر توجہ کرنی ہوگی جس میں آپ نے عقل اور ایمانیت پر ایک نام زد ایہ منجملہ سے بحث کر مختلف انداز سے نظر ڈالی ہے۔ مولانا کی تشریح انفرادی حیثیت رکھتی ہے۔ اس کے بعد عرفی کی عقل میں محض خود سرائی اور دوسروں کو پیچ بکھنے کی کارفرمایاں نظر ہیں، ایسی ہی بددینی کی عقل جائز ہو۔ حق بجانب کس جس ہوگی۔ اس بحث میں جانے سے پیسہ عرفی کی شخصیت اور اس کے کلام کا ساتھ تیسویں لڑنے کے لیے ہم صرف ابرہ کے ملک استغرا فیضی کے خیالات پیش کرنے پر اکتفا کریں گے۔ فیضی نے عرفی کا تصانت اس لحاظ میں کر لیا ہے :

مازید میں دسارہم خوار ہی ہم راز کردل از صحت او آب می خورد مولانا
وہی شیرازی است کہ درین نوردوز بہ قدم خود بر خاک نشینان این دیار
منت بنیادہ اند، بہ حق دوستی کہ ازین عظیم تر سوغندی نمی دانند کہ بہ بندی طبع و
ذوق قدرت ایما دمنی و چاشنی الفاظ و سرعت منکر و دقت نظر، فقیر کسی
را ندیدہ و نشنیدہ و از تہذیب اخلاق چہ گوید کہ در خاک پاک شیراز ذاتی می
باشند نہ کیسی۔^{۲۰}

فیضی نے جس انداز سے ان سطور میں عرفی شیرازی کے نفس شناسی اور اخلاق حسنہ پر دشمنی ڈالی ہے، اس سے عرفی کی اصلی صلاحیتوں کا علم ہوتا ہے۔ فیضی کے بقول، میں اس حق دوستی کی قسم کھا کر جس سے زیادہ بڑی قسم نہیں ہو سکتی کہتا ہوں کہ بندگی طبع، مستی آفرینی میں بے پناہ قدرت، الفاظ کی چاشنی، فکر کی سرعت اور دقت نظر میں عرفی جیسا نہ میں نے کسی کو دیکھا اور نہ کسی کے بارے میں سنا ہے۔ عرفی کے اخلاق کے بارے میں کیا کہا جائے وہ تو اسے خاک پاک شیراز سے ورثے میں ملا ہے۔ مولانا نے ایٹو کی وضاحت اس طرح کی ہے :

"ایٹو ہی یونانی Ego کی تعریف ہے جو اسطو کے عرفی ترجموں میں ابتدا
ہی میں اختیار کر لی گئی تھی اور پھر سارانی اور ابن رشد وغیرہ صابر
استمال کرتے رہے۔"

مولانا انانیستی ادبیات Egotistic Lit. کے بارے میں بتاتے ہیں۔
 "انانیستی ادبیات کی نسبت زمانہ حال کے بعض نقادوں نے یہ رائے ظاہر
 کی ہے کہ وہ یا تو بہت زیادہ دلپذیر ہوں گی یا بہت زیادہ ناگوار کسی درمیانی
 درجے کی یہاں گنجائش نہیں۔ انانیستی ادبیات سے مقصود نام اُس طرح کی
 غائر فرسیاں ہیں جن میں بہک مصنف کا ایغوئینہ "میں" نمایاں طور پر سر
 اٹھاتا ہے، مثلاً خود نوشتہ سوانح عمریاں، ذاتی واردات و اثرات، مشاہدات
 و تجارب شخصی، اسلوبِ نظر و فکر" ۴

مولانا اسی ایغو افعلی کی مزید وضاحت کرتے ہیں :

"ایک ادیب، ایک شاعر، ایک مصور، ایک اہلِ علم کی انانیت کیا ہے ؟
 ابھی نہ تو فلسفہ و اخلاق کے مذہب ان Egoism کا رخ کیجیے، نہ خودی
 مصطلک تصوف میں جایے۔ صرف ایک عام تکلیلی زاویہ نگاہ سے معاملے کو دیکھیے
 آپ کو صحت دکھائی دے گا کہ یہ انانیت دراصل اس کے سوا کچھ نہیں کہ اس
 کی فنکاری انفرادیت کا ایک تھرتی سرچوش بن جائے وہ دبا نہیں سکتا۔ اگر
 دبانے کا بہت ہے تو اور زیادہ ابھرنے لگتی ہے اور اپنی ہستی کا اثبات
 کرتی ہے" ۵

لفظ ایغو کی وضاحت کے بعد مولانا نے انانیت کا تجزیہ کیا ہے۔ مولانا کا یہ تجزیہ بڑی حد تک
 درست نظر آتا ہے اور احساس ہوتا ہے کہ مولانا نے انسانی مزاج اور اخلاق کے ایک نازک پہلو پر بڑی
 مہارت سے روشنی ڈالی ہے۔ وہ اس سلسلے میں مزید لکھتے ہیں :

"جب فردوسی کے قلم سے نکلا تھا :

بسی رنجِ بدم درینِ کال سی غمِ زمدہ کروم بدینِ پارسی
 یا مثلاً جب فیضی نے نعلِ دمن نظم کرتے ہوئے یہ اشعار کہے تھے :

امروز نہ شاعرِ حکیم
 دانستہ حادث و تبرکیم

حرکتی زیری تمام گوش است

خاوشی من بعد خودش است

تو محض یہ شام از تعلیلاں نہ تھیں۔ یہ اس کی پُر جوش انفلوایت تھی جو بے
اختیار چر رہی تھی....“

مولائے اجل،

”ایک آدمی جب اپنی تصویر اترانا چاہتا ہے تو خود اسے اس کا شعور برپا نہ ہو، لیکن اس خواہش کی تہ میں اس کی اذیت کی ایک دھیمی سی آواز ضرور اڑتے گتی ہے۔ تصویر اترانے کی مختلف حالتیں ہوتی ہیں، ایک حالت یہ ہے جسے مصوٰفہ وضع Pose سے تعبیر کیا جاتا ہے، یعنی تصویر اترانے کے لیے ایک خاص طرح کا انداز بہ سخت احتیاد کر لینا۔ ایک ماحر فی مصوٰفہ جانتا ہے کہ کس چہرے اور جسم کی مصوٰفہ وضع کیسی ہونی چاہیے؟ وہ جب تک نشست وضع کی ڈک ہلک درست نہیں کر لے گا تصویر نہیں اترے گا۔ تو میں نینا دے آدمیوں کی خواہش یہ ہوتی ہے کہ نشست اور ڈھنگ بہا کر تصویر اتروائیں، لیکن فرض کرو، ایک آدمی بغیر کسی تیساری اور وضعی انداز کے آلا انکاس camera کے سامنے آگیا اور اسی عالم میں اس کی تصویر اتر آئی تو ایسی تصویر کس نگاہ سے دیکھی جائے گی؟ ایسی تصویر محض اس لیے کہ بے ساختگی اور واقعیت کی ٹھیک ٹھیک تصویر پیش کرتی ہے، یعنی نا ایک خاص قدر قیمت پیدا کر لے گی اور جس صاحب نظر کے سامنے جائے گی، اس کی توجہ اپنی طرف کھینچ لے گی، وہ یہ نہیں دیکھے گا کہ جس کی تصویر ہے وہ خود کیسا ہے؟ وہ اس میں گم ہو جائے گا کہ خود تصویر کتنی بے ساختہ ہے! بعینہ یہی مثال اس صمدت حال کی بھی سمجھ لیجیے جو مصنف اپنی ۱۶ اذیت کی بے ساختہ تصویر کھینچ کر دے سکتے ہیں وہ اس معاملے کی ساری مشکلوں پر غالب آجاتے ہیں۔ انھوں نے اپنی تصویر خود اپنے قلم سے کھینچی، لیکن یہ بات اس کی دلائل پر

میں کچھ غل نہ ہوگی، کیوں کہ تصویر بے تکلف اور بے ساختہ کھینچی ہو، لوگوں کو با عظمت دکھائی دے یا نہ دے، لیکن اس کی بے ساختگی کی گہرائی سب کی نگاہوں کو الجھائے گی۔ ایسے ہی مصنف میں جو اپنی انانیت کو لائقِ دلپذیری کا جامہ پہنا دیتے ہیں۔^۶

مولانا نے انانیتی ادب پر مزید روشنی ڈالی ہے، مگر اس وقت اس بحث کو اسی مقام پر ختم کیا جاتا ہے۔ اس سلسلے میں بہر حال یہ عرض کرنا ہے کہ فارسی ادب خاص طور پر شاہوی میں اس انانیتی عمل کی کارفرمایاں بیشتر شعرا کے کلام میں نظر آتی ہیں، ہمیں اس کے جائز اور ناجائز، مناسب اور نامناسب، دلکش یا بھدے ہونے کے بارے میں طے کرتے وقت مولانا کے متین اصولوں کو معیار بنانا چاہیے۔ اس طرح فارسی میں انانیتی ادب کی تعدد و نزول کو سمجھنے میں آسانی ہو سکے گی۔

مولانا آزاد کو فنِ موسیقی سے خاص شغف تھا۔ انھوں نے لکھا ہے کہ وہ موسیقی کے بغیر نہ نہیں سکتے تھے۔ انھوں نے اس فن کی تاریخ ہی کا مطالعہ نہیں کیا، بلکہ خود اس کی مشق بھی کی۔ مولانا نے اقرار کیا ہے کہ ”ستار کی مشق چار پانچ سال تک جاری رہی تھی۔ میں سے بھی انگلیاں نا آشنا نہیں ہیں۔ انگلی پر سے مضراب کا نشان بہت دنوں تک نہیں مٹا تھا۔“ موسیقی کا یہ شوق انھیں فقیر اللہ سین خاں کی راگ درپٹ سے لگا تھا۔

راگ درپٹ کا ذکر آیا ہے تو یہ دلچسپ قصہ بھی بیان کر دیا جائے کہ مولانا ایک دن خدائش کتب فروش کی دکان پر بیٹھے تھے۔ یہ دکان کلکتے میں ویلزی اسٹریٹ پر مدرسہ کالج کے سامنے واقع تھی اسی کتاب کے بارے میں مولانا نے مدرسہ عالیہ کے پرنسپل ڈینیس رائس سے فارسی میں فنِ موسیقی کے بارے میں گفتگو کی تھی۔ ان پرنسپل صاحب کو ایرانی لہجے میں فارسی بولنے کا بہت شوق تھا۔

مولانا نے سترہ برس کی عمر میں فنِ موسیقی کی مشق شروع کی تھی۔ میتا خان ان کے پہلے استاد تھے۔ اس کے بعد محمد ہادی گھنویں ان کے راہنما رہے۔ مولانا کی افتاد طبع یہ تھی کہ جس میدان میں قدم اٹھائے پوری طرح اٹھائیے اور جہاں تک راہ ملے بڑھتے جائے، کوئی کام بھی ہو، لیکن طبیعت اس پر کبھی راضی نہیں ہوتی کہ ادھورا کر کے چھوڑ دیا جائے۔ جس کو چے میں بھی قدم اٹھایا، اسے پوری طرح جھسان میں کر چھوڑا۔ یعنی مولانا نے موسیقی کے روز کو مکمل طور پر سمجھا تھا۔

اسی موسیقی سے کہہ سکتے ہیں اور اس فن کے ادراک کی وجہ سے کہ مولانا نے جو فارسی اشعار اپنی تحریروں خاص طور پر غبارِ خاطر میں نقل کیے ہیں وہ مترنم ہیں اور بیشتر غزلیات سے ماخوذ حافظ شیرازی کے کلام سے سب سے زیادہ نقل و اقتباس کی ایک وجہ غالباً یہی موسیقیت اور ترنم ہے جس سے مولانا کو دل لگا رہتا تھا اور جو حافظ کے کلام کی ایک خصوصیت ہے۔

مولانا آزاد نے عرفیام کی زبانوں اور حافظ شیرازی کے کلام کو کس نگاہ سے دیکھا تھا اس امر کی وضاحت کے لیے مولانا کے ایک خط سے یہ اقتباس ملاحظہ فرمائیے جس میں موسیقی اور شاعری کے باہمی تعلق پر بھی اظہارِ خیال کیا گیا ہے:

حقیقت یہ ہے کہ موسیقی اور شاعری ایک ہی حقیقت کے دو مختلف جلوے ہیں اور ٹھیک ایک ہی طریقے پر ظہور پذیر بھی ہوتے ہیں۔ موسیقی کا مولف، الحان کے اجزاء کو وزن و تناسب کے ساتھ ترکیب دے دیتا ہے۔ اسی طرح شاعر بھی الفاظ و معانی کے اجزاء کو حسن ترکیب کے ساتھ باہم جوڑتا ہے۔ جو حقائق شعر میں الفاظ و معنی کا جامہ پہن لیتے ہیں، وہی موسیقی میں الحان و ایقاع کا بھیس اختیار کر لیتے ہیں۔ نغمہ بھی ایک شعر ہے، لیکن اسے حرف و لفظ کا بھیس نہیں ملا۔ اس نے اپنی درج سنی کے لیے نواؤں کا بھیس تیار کر لیا، یہ کیا بات ہے کہ بعض الحان درد و الم کے جذبات برانگیختہ کر دیتے ہیں، بعض کے سننے سے مسرت و انبساط کے جذبات اُٹھنے لگتے ہیں، بعض کی لے ایسی ہوتی ہے جیسے کہہ رہی ہو کہ زندگی اور زندگی کے سارے ہنگامے صبح ہیں، بعض کی لے ایسی محسوس ہوتی ہے جیسے اشارہ کر رہی ہو کہ

یارانِ صلاہی عام است، گرمی کنید کاری

یہ وہی معنی ہیں جو موسیقی کی زبان میں ابھرنے لگتے ہیں۔ اگر یہ شعر کا جامعہ پہن لیتے تو کبھی حافظ کا ترانہ ہوتا، کبھی عیام کا زمزمہ، کبھی شیلے کی ماتم سرائیاں ہوتیں، کبھی درڈس ورتھ کی خاتنی سرایاں۔

فارسى شعراء کے کلام سے فباہ خاطر میں اقتباسات اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ مولانا نے صرف چند ہی فارسی شعراء کے درویش کا مفصل مطالعہ کیا تھا۔ ان میں سعدی، صافى، فیضی، عرفی وغیرہ شامل ہو سکتے ہیں ورنہ دیگر شعراء کے اشعار انھوں نے فارسی شعراء کے مختلف تذکروں سے اخذ کیے تھے۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ اگر آج ہم مولانا کے منتخب فارسی اشعار کو متعلقہ شعراء کے درویش میں تلاش کرتے ہیں تو قمرات کے جزئی اختلافات نظر آتے ہیں۔ بہر حال شیرخاں لودی کا مرآۃ القیال، دولت شاہ سمرقندی کا تذکرۃ الشعراء، علی حسن خاں کا بزم سخن اور میر غلام علی آزاد بلگرامی کے دہ تذکرے خزانہ عامود اور آئینہ الاحرام تک مولانا کی رسائی تھی۔ مولانا نے ایک اور دوسرے تذکرے آفتاب مالتاب کا ذکر بھی کیا ہے۔ یہ تذکرہ مرصعے تک مقفولہ الاثر سمجھا گیا، لیکن راقم نے چند سال پہلے اس کا پتہ لگایا اور ایک مفصل مضمون میں اس کا تعارف کرایا ہے۔ مولانا نے یہ تذکرہ شاید خود نہیں دیکھا تھا۔ اس کا ذکر صبح گلشن اور روز روشن وغیرہ میں کیا گیا ہے، جہاں سے مولانا کو اس کا علم ہوا ہوگا۔

مولانا آزاد نے عریضیام کی رباعیات اور فیض جبر الہ کے ترجمے پر نہایت اہم اظہار خیال کیا ہے۔ عریضیام کی رباعیات کی تعداد بھی آج تک مسئلہ بنی ہوئی ہے۔ ان میں الحاق کے بارے میں مولانا کے خیالات قابل تحسین اور ان کی تجسس طبیعت کے ترہان ہیں۔ مولانا رباعیات عریضیام کے مختلف زبانوں میں تراجم کا ذکر کرنے کے بعد، فیض جبر الہ کے ترجمے کے بارے میں لکھتے ہیں:

”یہ ترجمے (دوسری زبانوں میں) وہ مقبولیت حاصل نہ کر سکے جو مغربی خیام یعنی فیض جبر الہ کی رباعیوں کے لیے قدرت نے مخصوص کر دی تھی۔ اس کی انگریزی رباعیوں میں جو سلاست و عذوبت اور حسن ترکیب و تاثیر بیان پایا جاتا ہے، اس کے سامنے یہ تمام ترجمے اس طرح نظر آتے ہیں جیسے کسی اصل فارسی نظم کے مقابلے میں اس کا بے اثر نقلی ترجمہ۔“

مولانا نے یہ بڑی اہم بات کہی ہے:

مرتب اور شائع کیا ہے۔ اسی طرح سعدی کے مختلف آثار کے نقل نسخوں کا بھی بڑی حد تک علم ہے۔ ان میں گلستان کے ایسے کسی نسخے کا تعارف نہیں ملتا جو شیخ سعدی کے لڑکے نے نقل کیا ہو۔

مولانا نے مرخیام کی رباعیات کی تعداد کے سلسلے میں اپنے دور کے علماء کے اس رویے کا ذکر کیا ہے کہ مرخیام کے بارے میں کام کرنے والے مستشرقین کا عرصے تک یہی خیال رہا:

”جس قدر زیادہ رباعیاں نکلتی آتی ہیں سب کی سب مرخیام ہی کی ہیں اور جی
نسخوں میں تعداد کم ہے وہ یا تو ناقص ہیں یا کسی شخص نے اپنے مذاق کے
مطابق اصل دیوان رباعیات کا انتخاب کر لیا ہے۔ چنانچہ جب کبھی کسی زیادہ
تعداد والے نسخے کے ان میں سے کسی کو اطلاع ملی تو وہ اس درجہ خوش ہوا کہ گویا علوم
و حکمت قدما کا کوئی گمشدہ ذخیرہ ہاتھ آگیا یا برباد شدہ مدرسہ اسکندریہ کے
کتب خانے کا سراغ مل گیا۔“ ۱۲

مولانا فرماتے ہیں:

”غالباً سب سے پہلے مستشرق بزرگ و خیر پر دفسیر والنیشی زوکوفسکی نے اس
غلطی کو محسوس کیا اور ایک محققانہ رسالہ مرخیام پر لکھ کر ثابت کیا کہ بڑی تعداد
رباعیات منسوبہ خیام کی الحاقی ہے اور بعد کسی غلط فہمی کی وجہ سے خیام کی
جانب منسوب ہو گئی ہے۔“

اس کے بعد مولانا نے جو کچھ مرخیام کی الحاقی رباعیوں کے بارے میں فارسی کے اس معروف باغی نگار
کی اصل والحق رباعیوں کی شناخت سے متعلق اور فارسی شعراء کے کلام میں عام طور پر الحاق کی
بابت لکھا ہے وہ قابلِ توجہ ہے اور اس بات کا ثبوت بھی کہ مولانا نے فارسی ادب کے اس پہلو پر
سنجیدگی سے غور کیا تھا اور ان کی تلاش و جستجو نے انھیں ایک عادلانہ اور منطقی نتیجے پر پہنچا دیا تھا۔ وہ
رباعیات خیام میں الحاق اور زوکوفسکی کی اس باب میں تحقیق اور اس کے نتائج کے بارے میں
لکھتے ہیں:

”اس میں شک نہیں کہ پر دفسیر والنیشی زوکوفسکی کی تلاش و جستجو قابلِ تعین
ہے، لیکن انہوں نے مستشرقین کے بعض دیگر مباحث خیامیہ کی طرح یہ بحث ہمالے

یہ ہندو اہمیت نہیں دے سکتی اور نہ اس بارے میں پر زور مذکور کی قیمت کے ہم محتاج تھے۔ اگر وہ شرق کے کسی ایسے شخص کے اعانت پر پہنچا پتے جو فارسی شاعری کا قہور اس بھی ذوق رکھتا ہے اور صاف نگاہوں اور دیوانوں کا مطالعہ کر چکا ہے تو اس شکل کی قیمت چند سرسری لمحوں کی نظر سے زیادہ نکلتی اور بغیر کسی زحمت و تلاش کے اس سوال کا حل مل جاتا، بلکہ جس حد تک وہ مل کر سکے ہیں اس سے کہیں زیادہ وسیع نقش و نقش ہوتا۔

مولانا نے فارسی شعراء کے کلام میں الحاق کے سلسلے پر یہ بھی اہل خیال کیا ہے: ”اصل یہ ہے کہ الحاق کلام کا سوال صرف خیام ہی تک محدود نہیں ہے، بلکہ ایک حد تک عام ہے۔ الحاقی مضامین کی عام بلا سے شاید ہی کوئی مشہور شاعر بچا ہو۔ اس درجے سے بھی نظر بلند تر کیجیے اور عام طبقہ، مشاہیر و اعلائم مصنفین متقدمین و متوسطین کو دیکھیے تو ہر علم و فن کے ارباب کمال اس مصیبت سے دوچار نظر آئیں گے۔ آج کتنی ہی تصنیفات ہیں جو امام ابو حنیفہ، جابر طوسی، ابن قتیبہ، امام غزالی، ابو مشرک، فخر الدین رازی، بوعلی سینا، معلم نانی، ابن عربی، محقق طوسی وغیرہ سے منسوب ہیں، جن کی مصنفات ہر عہد اور ہر حصہ عالم میں مردود و متداول رہیں، لیکن نظر وقت سے دیکھا جائے تو از تراپا الحاق ہیں۔“^{۱۳}

”ناصر خسرو، فردوسی، خواجہ حانظہ، جلال الدین رومی، حکیم سنائی سب کے دیوانوں کا یہی حال ہے، لیکن بین لوگوں کو ایک ادنیٰ ذوق بھی فارسی شاعری اور مختلف اعصار ارب و علوم کے تعلق حاصل ہے اور ہر شاعر کے انداز مخصوص اور انکار غصہ کے متعلق نظر و بصیرت رکھتے ہیں، وہ بغیر کسی محنت و کاوش کے بہ آول نظر اندازہ کر لیتے ہیں کہ کس قدر کلام اہل

ہے اور کس قدر بعد کو انطاطِ ہدایت و کاتبین اور سہو و التباسِ ناطقین یا بعض وسائل و اغراضِ خفیہ و دہینے سے ملا دیا گیا۔ بل التصریحِ عریضام کے متعلق قویہ سلسلہ کچھ بھی دشوار نہ تھا، اس کا انداز بیان و نظم ایک خاص طرز کا ہے، وہ اپنے انکارِ شعریہ و کلیہ میں بعض ایسی خصوصیات رکھتا ہے جو چند زبانوں کے مطالعے کے بعد ہی نمایاں ہو جاتی ہیں۔ کسی دوسرے کلام سامنے آکر دھوکا نہیں دے سکتا۔ تعویذ و انطاطِ سنائی اور عطار دونوں کہتے ہیں، رزم و جنگ فردوسی اور نظامی دونوں نے لکھا ہے، خمریات اور جام و مراحِ حافظ کی طرح سب کے ہاتھ میں ہے، تغزل اور راز و نیازِ عشق سے سعدی، خسرو اور نظیری کی طرح عرفی کی کائناتِ شعر بھی سمور ہے، لیکن اس سے کیا ہوتا ہے؟ گو ان سب کا لباس اور شکل و صورت ایک ہو، لیکن ادائیں تو خاص خاص ہیں جو کسی طرح صاحبانِ نظر سے چھپ نہیں سکتیں، من اندازِ قدرتِ رومی شام ۱۳۰

اس وضاحت کے بعد مولانا کا یہ مبدیہ ملاحظہ فرمائیے جس میں مرحوم نے بڑی خدا گنتی بات کہی ہے، لیکن مجھ جیسے ادنیٰ طالبِ علم کو یہ غور و فکر کی دعوت دیتا ہے اور اپنی استعداد و صلاحیت بڑھانے پر اکساتا ہے۔ مولانا کا جملہ ہے:

”میں کہتا ہوں، اس شخص کے لیے فارسی شاعری کے ذوق و مطالعے کا دعویٰ حرام ہے، جس میں اتنی ادا شناسی بھی نہ ہو کہ مرثیہ کلام سن کر ایک شاعر کو دوسرے ہم رنگ و ہم فکر شاعر سے تمیز کر لے۔
 صحر کہ خواہد میل دیدن، در سخن بنید مرا“

مسئلہ رباعیاتِ عریضام کی تعداد کا ہے اس لیے عرض کر دوں کہ اس موضوع پر اب مفصل تحقیق کے نتائج ہمارے سامنے ہیں۔ رباعیاتِ خیام کا کوئی ایسا قدیم نسخہ دستیاب نہیں جو خیام سے قریب العهد ہو۔ اس لیے محققین نے اس مسئلے کو اس طرح حل کیا ہے کہ عریضام کے زمانے سے نزدیک تر آثار میں جو رباعیاں خیام سے منسوب کی گئی ہیں، انہیں یکجا کر لیا گیا ہے۔ خیام کے اسلوبِ بیان و انکار کو بھی نظر

میں رکھا گیا ہے اس نمبر میں تفصیل ہے، شیخ فہم الربیع دازی معروف بروایہ نے اپنی کتاب مکرر العباد
 جن خیام کی دُرُ باعیاں نقل کی ہیں، یہ کتاب خیام کی وفات کے تقریباً ایک سو سال بعد تالیف ہوئی۔
 اسی طرح جوزینی نے اپنی تاریخ جہاں گشت میں، جو خیام کی وفات کے تقریباً ایک سو چالیس سال بعد بھی
 لکھی، ایک باقی نقل کی ہے۔ یہاں بھی تاریخ وصات میں بھی وہ رائی لکھی ہے۔ سر اللہ ستونی نے تاریخ گزیدہ
 میں جو ۴۰۰ھ یعنی خیام کی وفات کے دو سو سال بعد مکمل ہوئی، ایک رُبا عی نقل کی ہے۔ یہ رُبا عی بھی بعض
 بیاضوں اور فردوس التواریخ میں درج ہے جو ۸۰۰ھ میں تالیف ہوئی۔ اس کے علاوہ مختلف شعرا کی
 رباعیات کے ایک مجموعے نزہۃ المجالس میں جو ۸۲۱ھ یعنی خیام کی وفات کے دو سو سال بعد کتابت
 ہوئی، خیام کی تیس رباعیاں نقل کی گئی ہیں۔ اسی طرح ایک دوسری بیاض مؤلف الامارنی دقاق الانصار
 میں جو نزہۃ المجالس سے دس سال بعد لکھی گئی، خیام کی تیرہ رباعیاں نقل کی گئی ہیں۔ ایک دوسری
 بیاض میں جو مؤلف الامار سے نو سال بعد ۸۵۰ھ میں لکھی گئی، عمر خیام کی عجلہ رُبا عیاں ملتی ہیں۔ اس
 کے علاوہ ایک اور دوسری بیاض میں جو مجلس شہزادی قلی کے کتاب خانے میں محفوظ ہے اور جس میں
 اکھبریں صدی سے پہلے کے شعراء کے کلام کا انتخاب کیا گیا ہے، عمر خیام کی پانچ رُبا عیاں درج ہیں۔
 یہ سب ملا کر سادق رباعیاں ہوتی ہیں، محققین نے بعض وجوہ کی بنا پر دوسری دس اور رباعیوں کے
 خیام سے انتساب کو درست سمجھا ہے۔ اس طرح وہ اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ اب ستر سٹھ رباعیاں ایسی
 ہیں جن کے خیام سے انتساب میں شک و شبہ کی گنجائش نہیں۔ اس کا بہر حال امکان ہے کہ آئندہ
 مزید تحقیقات ان نتائج میں تبدیلی کا باعث ہوں۔

مولانا کو دور حیات ہی میں ان کے علمی، تحریر کی وجہ سے بڑی شہرت حاصل ہو گئی تھی۔ مختلف
 لوگ آپ سے گونا گوں مسائل پر خط و کتابت کرتے تھے۔ سوالات پوچھتے تھے اور آپ انھیں ان کے سوالات
 کا جواب دیتے تھے۔ مولانا کے سرکاری محمد اجل خاں صاحب نے لکھا ہے کہ مولانا جوابات برجستہ اور
 بے شکاں دیتے تھے۔ انھیں جواب دینے میں ایک لمحے کا تاثر نہیں ہوتا تھا۔ آپ سے سوالات کرنے والوں
 اور ادبی و علمی مسائل کا حل تلاش کرنے والوں میں علماء بھی تھے اور ادباء و دانشور بھی۔

ایک بار ایک ہندو غیر سنیا سی سوامی برہم دتہ ہنس نے مولانا کو لکھا کہ انھوں نے جائسی کے
 بارے میں ایک کتاب میں صفوی کی جو تشریح و تعریف پڑھی ہے، اس نے انھیں پریشان کر دیا۔ وہ مولانا

سے دریافت کرتے ہیں کہ لفظ صوفی کی وضاحت کریں۔ مولانا نے جواب دیا: ”میرا خیال ہے کہ لفظ ایرانی لفظ صوفیہ نامی سے نکلا ہے جس کے معنی مکت و قتل ہیں۔ اس سے نیلا سوت بنا ہے۔ قلعی طور پر کہنا مشکل ہے، لیکن یہی خیال زیادہ معقول معلوم ہوتا ہے۔“

غلام رسول ہمدانی کے بہترین ادیب، فارسی کے رمز شناس، عربی اور انگریزی ادب کے قدر دان تھے۔ مولانا سے ان کے خاص تعلقات سے سب ہی واقف ہیں۔ آپ نے ایک بار مولانا سے دریافت کیا:

”قرنی کا ایک شعر آپ نے غبارِ خاطر میں کسی قدر بدل کر چھاپا ہے اور بدلا ہوا کڑا اصل سے بہتر نہیں۔ غور و فکر کے باوجود معلوم نہ ہو سکا کہ اس میں مصلحت کیا تھی۔ شعریوں ہے:

من ازین درد گراں مایہ چہ لذت یابم کہ بہ اندازہ آن صبر و ثباتم دادند

لیکن غبارِ خاطر میں درد گراں مایہ کی جگہ رنج گراں بار چھپا ہے۔

مولانا نے جواب دیا: ”ہو سکتا ہے کہ میرے حافظے میں وہی الفاظ ہوں جو میں نے لکھ دیے۔ اگر آپ نے دیوانِ عربی دیکھا ہے تو وہی الفاظ ٹھیک ہیں۔“

ہر صاحب ہی نے یہ بھی دریافت کیا تھا: آپ نے شرت جہاں قزوینی کے دیوان پر کس وجہ سے تبصرو لکھا تھا۔ آیا اس کا دیوان بہت اچھا ہے۔ آیا اس تبصرے کا کوئی ٹکڑا آپ کے مسودات میں موجود ہے۔“

مولانا نے نہایت سہولتی جواب دیا:

”شرت جہاں قزوینی کی خصوصیت یہ ہے کہ اس نے فارسی شاعری میں وقوع گوئی کے طرز کی بنیاد ڈالی۔ وقوع گوئی اس معاملے میں بولامبسا ہے جس معنی میں اردو میں ظالم بندی کہتے ہیں۔ اس کے مسودات ضائع ہو گئے۔ یہ عرض کر دیتا ضروری سمجھتا ہوں کہ چند سال پہلے ایرانی سے وقوع گوئی پر کتاب شائع ہوئی ہے۔ مصنف نے بڑی تحقیق سے فارسی میں وقوع گوئی کی تاریخ بیان کی ہے اور لکھا ہے کہ اس طرز سخن کے موجد شیخ سعدی ہیں، خسرو نے اسے ترقی دی اور اس کے بعد چند دیگر شعرا کو وقوع گوئی

کے غایبہ شاعر کی حیثیت سے مصنفیت تسلیم کر لیا ہے۔

مولانا سے کرم الہی بدرصاحبہ دریافت کیا۔

”سرمد کی ذات صفات اور ارشادات پر کچھ تحقیق کر رہا ہوں۔ آپ کی کتاب غزلِ شہادت کے نقطہ نظر سے گزری تو دل نے کہا آپ اس سلسلے میں میری معاونت کر سکیں گے۔ براہ کرم مجھے وہ کتب اور رسائل تجویز فرمائیے جو کامیاب لکھنے میں فزلی مطلوبہ تک پہنچائیں۔“

یاد رہے کہ مولانا نے خود سرمد پر بھی ایک مضمون لکھا ہے جس میں سرمد کی زندگی سے بحث کی گئی ہے اور اس کی حمایت میں یہ مضمون اپنی نوعیت کی ایک اہم تحریر ہے۔

بہر حال مولانا نے کرم الہی بدرصاحبہ کو جواب دیا: ”فارسی شاعر کے تذکرے میں اکثر میں مختلف حال موجود ہے۔ ہندوستان کے تذکرہ گردوں میں مراۃ القیال میں کسی قدر تفصیل ملتی ہے۔ دبستانِ مذہب میں بعض تفصیلات ملیں گی، نیز کتب پیدائش کا فارسی ترجمہ بھی سرمد کی نگرانی میں ہوا۔ مولانا ایک جگہ بحری ایسٹ گاہ مراکب کی وضاحت کر رہے ہیں،

”موجودہ فارسی میں اسٹیشن کو ایسٹ گاہ کہتے ہیں۔ یہ شاہ ناصر الدین کی ترکیب ہے، مگر عام طور پر رائج ہو گئی ہے۔ مراکب یعنی جہاز، پس جہازوں کے بحری قیام گاہ معرفت کے لیے میں سمجھتا ہوں کہ یہ ترکیب ابھی ہوگی۔ اردو میں اس کے لیے کون سا لفظ نہیں ہے۔“

مجھے علم نہیں کہ آیا اردو میں بحری ایسٹ گاہ مراکب شامل ہے یا نہیں، لیکن یہ خاص فیصلہ ترکیب ہے جسے اپنانا آسان نہیں۔ مولانا آزاد نے ایک جگہ مرزا غالب کے غیر مطلوبہ کلام پر اظہارِ خیال کیا ہے۔ مولانا کی اس تحریر سے یہ اقتباس ان کے قصص اندازِ نگارش اور اسلوب بیان کا ترجمان اور ہندوستانی فارسی ادب سے ان کی گہری واقفیت کا ثبوت ہے۔ وہ دیکھتے ہیں:

”مرزا غالب نے عمر بھر بہادر شاہ کی لاماصل مداحی کی تھی اور وہ قصیدے جو عرفی اور نظری کے تصاید سے متاثرے کا دم لکھتے تھے، ایک ایسے مخاطب کے سامنے ضایع کئے تھے جس کے سر پر جہانگیر شاہ جہاں

کاتاج ضرورت تھا' پر نہ تو عرفی و فیکری کی قدر نشانی کا ہاتھ تھا اور نہ کلیم کو زرخاں سے تلوکار بخشش کرنے والا خزانہ۔ تاہم وہ جو کچھ لکھتا تھا اس کا مخاطب بہادر شاہ سے نہ ہوتا تھا بلکہ اس تختِ اعظم کی روحِ صولت و جلالت اس کے سامنے ہوتی تھی جس پر کبھی بیٹھ کر اکبر نے فیضی سے، جہانگیر نے عرفی و طالب سے اور شاہجہاں نے کلیم سے مدح و تعاید سنے تھے اور جو اب بھی جین نوروز و عید کے دن اس زرد دھوپ کی طرح جو غروبِ آفتاب سے کچھ پہلے اپنی دیواروں اور محرابوں پر دکھائی دیتی ہے، دیوانِ مہام و خاص کے طلائی ستونوں کے نیچے چند لمحوں کے لیے نظر آجاتا ہے :

کہ باد جو د خزان ہوی یا سمن باقیمت

یہ امر بہر حال مسلم ہے کہ مولانا کی اردو تحریروں میں فارسی ترکیب کثرت سے استعمال کی گئی ہیں۔ ان ترکیب کے برعکس اور مناسب استعمال نے مولانا کی اردو تحریروں کو جادو، بیت بخشی ہے۔ فارسی زبان و ادب سے مولانا مروجہ کے تعلق کی یہ ایک مختصر رویداد ہے۔ اس موضوع پر مزید کام کرنے کی گنجائش ہے اور ضرورت بھی۔ مجھے یقین ہے کہ مولانا کی تحریروں میں فارسی زبان و ادب سے متعلق جو اشارے یا تفصیل ملتی ہے اس کا مطالعہ اور آج کی حقیقتات اور نسبتاً بہتر مواقع کے پیش نظر اس پر حقیقی کام دلچسپ نتائج کا باعث ہوگا۔ ♦♦

حواشی

- ۱۔ ابوالکلام آزاد، ڈاکٹر سید محمود، پبلیکیشنز ڈویژن، حکومت ہند، ص ۶۲
- ۲۔ آفتابِ عالیشان (مخطوط)، محمد صادق اختر، ص ۳۱۱ ۳۔ انشائی فیضی، لاہور
- ۴۔ مقالات آزاد، مرتبہ: عبداللہ بی، قومی کتب خانہ، لاہور، ۱۹۴۴ء، ص ۱۴۹ ۵۔ ایضاً، ص ۱۸۰
- ۶۔ ایضاً، صفحات ۱۸۲-۱۸۱ ۷۔ یہ کتاب شعبہ فارسی دہلی یونیورسٹی سے شائع ہو گئی ہے۔
- ۸۔ یہ مضمون غالب نامہ میں شائع ہوا ہے۔
- ۹۔ مقالات آزاد، ص ۱۵۴ ۱۰۔ ایضاً، ص ۱۵۶ ۱۱۔ ایضاً، ص ۱۵۶ ۱۲۔ ایضاً، ص ۱۵۸
- ۱۳۔ ایضاً، ص ۱۹۰ ۱۴۔ ایضاً، ص ۱۶۰ ۱۵۔ ابوالکلام آزاد، ص ۷۳
- ۱۶۔ ایضاً، ص ۸۱ ۱۷۔ مقالات آزاد، ص ۹۶

جبے دیکھی ابوالکلام کی نثر

صدیق الرحمن تدرائی

ہماری جہد آزادی پر اردو میں اور شاید دوسری ہندوستانی زبانوں میں بھی اتنے بڑے ذریعے نظر نہیں آئے ہوں گے جو ہیں ماضی کے اہم زمانوں میں مختلف ملکوں کی ادبی تاریخ میں ملتے ہیں۔ مگر اس جہد کے ادب کو دیکھیے تو ایسا محنت ہے کہ ایک عظیم رزمیہ بہ یک وقت ہندوستان کی مختلف زبانوں اور مختلف ادیبوں کے ہاں بکھرا پڑا ہے اور ان بکھرے ہوئے حصوں میں بھی وہ ادبی عظمت و شکوہ ہے جسے عظیم رزمیوں میں یکجا محسوس کیا جاتا ہے۔ اردو کے نقطہ نظر سے اس جہد کے ادبی منظر نامے کے بلند ترین مقامات اقبال، ابوالکلام اور پریم چند ہیں۔ اقبال کی شاعری تو غیر ایک الگ موضوع ہے نثر کے سرمائے پر نظر ڈالی جائے تو بیسویں صدی کے نصف اول میں دو اسالیب سب سے زیادہ نمایاں ملتے ہیں۔ ایک ابوالکلام آزاد کا اسلوب اور دوسرا پریم چند کا۔ دونوں کے ذہن و فکر نے جہد آزادی کے تجربات سے چلا پائی تھی اور وہ اپنی اپنی تحریروں کے ذریعے برطانوی سامراج اور فرسودہ تصویرات و طرز زندگی کے خلات صفت آرائی میں مدد کر رہے تھے۔ چند مشترک مقاصد کے باوجود دونوں میں بنیادی فرق بھی تھا جو ان کی تحریروں میں نمایاں ہے۔ مولانا آزاد مضمون نگار Essayist تھے جب کہ پریم چند نے افسانوی ادب کو اپنے اظہار کا ذریعہ بنایا۔ دونوں شخصیتوں کی تربیت بھی مختلف حالات میں ہوئی تھی اس لیے ان کے ذہن اور مزاج بھی ایک دوسرے سے الگ تھے۔ آزاد کے ہاں مرکزیت متمدن شہروں کے پڑے لکھے شائستہ لوگوں کو ہے جب کہ پریم چند کی

توجہ کا مرکز دیہات میں رہنے والے مظلوم الحال طبقات ہیں۔ اسی لحاظ سے دونوں کی زبانیں اور لہجے ہی نہیں بلکہ موضوعات بھی مختلف ہیں۔ اسی یکسانیت اور اختلاف کی بنا پر دونوں کے قارئین اور قلم دانے اثر بھی محساں ہونے کے باوجود کسی نہ کسی نقطہ پر ایک دوسرے سے الگ بھی ہو جاتے ہیں۔

مولانا آزاد نے جب لکھنا شروع کیا تو سرسید تحریک اپنے عروج پر تھی اور ادب میں اصلاحی نقطہ نظر مقبول تھا۔ مختلف گروہوں کے سماجی مقاصد اور اصلاح کے تصورات مختلف ہونے کے باوجود شعراء ادب کو سب ہی نے اپنے اپنے خیالات کی اشاعت کا ذریعہ بنایا تھا۔ سرسید اور اکبر الہ آبادی کی مذہبی، سماجی اور سیاسی فکر بالکل متضاد تھی۔ مگر ادب کی مقصدیت کے قائل ہونے کی بنا پر دونوں اسے اپنے اپنے حربے کے طور پر استعمال کرتے تھے۔ حالی، شبلی اور نذیر احمد اور محمد حسین آزاد سب ہی کسی نہ کسی اعتبار سے اپنی اپنی منفرد حیثیت رکھتے تھے۔ ادھر لکھنؤ کے شعراء سرسید تحریک کے مخالف ہوتے ہوئے بھی نفل کی دنیا میں اپنا سکہ جاکچے تھے۔ ادھر پنج کا مزاج نذیر احمد کے علاوہ شرر اور رسوا کے ناول، شبلی کے عالمانہ مضامین اور پھر اخبارات اور رسائل کے صفحات پر مختلف و متضاد نقطہ دانے نظر کے تصادم کی مدد علم و ادب سے دلچسپی رکھنے والوں کے لیے ایک سازگار فضا بن گئی تھی۔ چنانچہ وہ دور جب مولانا آزاد نے لکھنا شروع کیا ادبی، علمی اور سماجی سرگرمیوں کے اعتبار سے بہت حوصلہ افزا تھا اور باصلاحیت لوگوں پر بے پناہ امکانات کے دروازے کھول رہا تھا۔ اس ماحول میں ابوالکلام آزاد نہ صرف نمودار ہوئے بلکہ پوری فضا پر چھاتے چلے گئے۔ رواج کے مطابق انھوں نے شروع شروع میں شاعری بھی کی مگر سنجیدگی کے ساتھ انھوں نے توجہ پہلے پہل صحافت کی طرف کی اور یہیں سے ایک منفرد ادیب کی حیثیت سے ان کی شہرت کا آغاز ہوا۔ وہ مختلف اہم جرائد کے ساتھ وابستہ رہے مگر تاریخی حیثیت البلال والبالغ نے حاصل کی جو ان کے اپنے اخبارات اور جو بہت جلد ملک میں بڑھتے ہوئے سیاسی شعور کی علامت بن گئے۔ ان کی مقبولیت کی بنا پر سامراجی حکومت کا عتاب نازل ہونا لازم تھا مگر اس کے ساتھ ساتھ ابوالکلام آزاد کی تحریریں اکثر بڑھتا چلا گیا۔ عصری مسائل سے مستقل طور پر باخبر رکھنا اور ملموہ ہونے والے واقعات اور زندگی کے بے شمار وقتی اور ہنگامی مسائل اور ان کی پیچیدہ گیروں سے واقفیت، ہم پہنچانا صحافت کا کام ہے اور اچھے مصافی عموماً اپنی ذہانت اور قلم کے جادو سے مختلف قسم کے دیرپا اثرات بھی چھوڑتے ہیں۔ اردو کے بڑے ادیبوں میں اچھی خاصی تعداد ایسے

لوگوں کی ہے جو عمر کے کسی نہ کسی حصے میں صحت سے وابستہ رہے۔ فناء آزاد جس کتاب صحت کی جدت ہی وجود میں آئی اور معیون دانشیہ کی صفت تو تمام تر صحت ہی کی مہیون منت ہے۔ ادب اور صحت کے اس قریبی رشتے کی بنا پر دونوں کا اثر ایک دوسرے پر پڑنا لازم تھا۔ صحت کو اعتبار تو بہت لوگوں نے کیا مگر ابوالکلام آزاد کی نثر کے ادبی عرصے نے وہ قدر صحت کو عطا کی وہ اس سے پہلے اور شاید اس کے بعد آدود میں کبھی نظر نہ آیا۔ شہریت، خطبات، جذباتیت اور طنز و مزاح، نثر کی اثر آفرینی اور تسکین ذوق کے جتنے ذرائع ممکن تھے مولانا کی تحریروں میں پائے جاتے تھے۔ ابوالکلام آزاد کے ہمد میں ملک کے قریب تمام تہذیبی مراکز میں اور وہ کی نمایاں حیثیت تھی۔ آدود پڑھے لکھے لوگوں کی زبان اور لہجے کو دیکھیے آدود نثر کے رنگ میں ڈوبا ہوا ملا گا۔ روزمرہ کی گفتگو میں محلوں، محلوں، مناظروں بلکہ مجمع عام کے سامنے تقریروں میں اشعار کا استعمال ہمیشہ عام رہا ہے۔ اس مجلسی زندگی میں جہاں شہریت کا استغالب ہو وہاں ایک ایسا شاعر نگار سامنے آئے جس کے الفاظ میں اس تہذیب کے طراز انہماک کی روح سرایت کر گئی ہو۔ اور پھر جس کی عبارت میں سطر پر نظر آنے والا شعری صن ہی نہ ہو بلکہ اس کی اندرونی تہوں میں علم کی گہرائی، خیالات کی تازگی اور زائیدہ نظر کا نیا پن ہو، جو اس عہد کے حساس دلوں کے اندر کود میں لینے والے احتجاج اور غم و غصے کو بھی اپنے اندر سوٹ چڑھے ہو، جس میں وہ خطبہ بانہ لگا کر بھی جو اس نضایں پلنے والوں کو شان و آبرو مستقبل کی بشارت بھی دے۔ وہ اپنے دور کی صدا بن جاتا ہے۔ سرسید تحریک کے زیر اثر وجود میں آنے والی نثر کے تضاد میں جو اس وقت تک بہت مقبول تھی مولانا آزاد کا اسلوب اور زیادہ نمایاں ہو کر سامنے آیا۔ سرسید تحریک نے نثر کو شعر کے اثر سے آزاد کرایا تھا۔ مگر اس دستان کی سادہ اور بول چال کی زبان میں لکھی جانے والی نثر میں خوبصورتی، چمک اور تحریر کے باوجود لہجے کا دھیس بن تھا۔ اپنے وفادارانہ سیاسی نقطہ نظر کی مجبوریوں کی بنا پر اس تحریک کے مصنفین کی تحریروں میں باغیانہ حرارت بھی نہیں۔ اصلاحی جوش و جذبے کی بنا پر قوم کو چھوڑنے اور جگانے والا لہجہ تو سرسید کے مضامین میں بھی ہے مگر ایک بڑے ساراجے نے مکرانے کی قوت اسی کے ہاں معدوم ہے۔ سرسید تحریک کے مصنفین کا لہجہ غنا ہمت اور سپردگی کا لہجہ تھا جب کہ ابوالکلام آزاد کے لہجے میں انحراف اور احتجاج تھا۔ یہ فرق سرسید اور ابوالکلام آزاد کے زمانوں کی سیاسی فضا کا بھی ہے۔ جب جد آزادی اصطلاحاً اور رعایات کی خواہش سے گزر کر مکمل آزادی کی منزل کی طرف تیزی کے ساتھ بڑھ رہی تھی۔ چنانچہ مولانا آزاد کے اسلوب نے اس

مہدی کی روح اپنے اندر جذب کر لی۔ مگر ان کی فکر کے آگے صرت مہدی کو اپنی نظم کا مزہ چھٹکا لکھتے تو اس میں صرت کی انکساری ہی نہیں بلکہ اس حقیقت کی طرف بھی اشارہ تھا کہ اُردو میں ایسی نثر و شعر کی ملحدی خوبیاں بے ہوشے ہو، ان سے پہلے کبھی نہیں لکھی گئی۔

نثر کا یہی طرز جو پہلے پہل صحافت میں نمودار ہوا تھا فرداغ پکر اخبارِ خاطر کے مکاتیب میں جسلو گر ہوا۔ اب وہ صحافت کی حدود سے آزاد ہو کر زیادہ تہ دار اور خلافتانہ ہو گیا۔ اس سے قبل ترجمانِ احرار میں یہی اسلوب صحافت کی بلند آہنگ اور پُر زوروش روایت سے آگے بڑھ کر اپنی شہریت اور حسن کو برقرار رکھتے ہوئے پہلے سے زیادہ عکراؤں، سنجیدگی، شائستگی اور شکوہ کے ساتھ نمودار ہو چکا تھا۔ خبرِ خاطر زندگی کی ایک ایسی منزل پر لکھی جہاں ہی تھی جب امنی کے سارے تجربات مستقبل کے تحولات و امکانات، سیاسی گزرتگا ہوں کے نشیب و فراز سے اُبھرتی ہوئی گرد، ذاتی زندگی کی کامرانیوں اور مرد و میلاں دینی و دنیوی علوم کے اکتسابات و فحش کے ہر طرح کی دولت سے دامن بھرا ہوا تھا۔ اور وہ قلم احمد نگر کی قید کو اپنے لیے طمعانیت کچھ کر گیا مگر بھر کی کمائی کا حساب لے رہے تھے۔ خبرِ خاطر کے بارے میں یہ بحث محض فوٹی ہے کہ یہ خطوط مکتوب نگاری کے قاعدوں کے مطابق پورے اُترتے ہیں یا نہیں۔ یہ فیصلہ تو غالب ہی کر گئے تھے کہ مکتوب نگاری کی کوئی گرامر کوئی بوطیقہ نہیں ہوتی۔ پھر مولانا آزاد جی حالات میں یہ مکاتیب لکھ رہے تھے ان کے قدرتی اثر کو دبا کر اگر وہ مکتوب نگاری کو محض ایک ادبی صنعت کے طور پر نبھانے کے لیے کچھ قاعدے اوپر سے اڑھ لیتے تو ان خطوط کا جو خضر ہوتا اس کا اندازہ لگانا مشکل نہیں۔ مولانا آزاد کا کہنا ہے کہ خبرِ خاطر میں انھوں نے سیاست کی مداخلت نہیں ہونے دی۔ کیونکہ سیاست کے عمیلوں میں وہ بہ رضا و رغبت نہیں پڑے بلکہ خود سیاست نے انھیں اپنی قفل گاہ میں کھینچ بلایا تھا۔ لہذا وہ قید کی فرصت کو نصیحت جان کر اس لذت و کیف میں سرشار ہو جانا چاہتے ہیں جس کے لیے قید سے باہر وہ ترستے تھے۔ اس فتنے میں وہ اپنے دوست حبیب الرحمن خاں شیرانی کو بھی شریک کرنا چاہتے تھے۔ صبح چار بجے کے جانفزاقت اور چائے کی نشہ آؤد کیلیات کا ذکر جس لذت کے ساتھ وہ بار بار کرتے ہیں وہ دراصل اسی باطنی سکون و مسرت کا اظہار ہے جو انھیں اپنی تنہائی میں محسوس ہوتا ہے۔ مگر کچھ دیر بعد تو تنہائی کی یہ تمنا ہی قلم احمد نگر کے کس سنائے میں بھی اچھا کامن تھا۔ ہوشے قطعے کے ماحول میں تو تنہائی ضرور ہے۔ مگر دل کے اندر کہیں انھیں محسوس ہوتا ہے کہ جیسے بے شمار

ہنگاموں میں غفلت میں جھانک رہی ہوں غفلتوں کے صفا میں اور نیچے سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ
محض شہر دانی صاحب سے خطاب اور دوسروں سے تفاعل میں تباہل مانغا ہے :

”آپ نے اکثر بے فصل کے میوے کھائے ہوں گے۔ مثلاً جاڑوں میں آم
چوکے بے فصل چیز ہوتی ہے۔ تایاب اور تھکے بھی جاتی ہے۔ لوگ بڑی بڑی
قیمتیں دے کر خریدتے ہیں اور دوستوں کو بطور تحفہ بھیجتے ہیں۔ لیکن جو
فلت اس کی کھلی اور گرائی کی ہوتی، وہی بے لذت لہجہ ہوتی۔ کھائے
تو مزہ نہیں ملتا اور مزہ ملے تو کیسے ملے ! جو ہسم ابھی نہیں آیا، اس
کا میوہ ناوقت پیدا ہو گیا۔ یہ زمین کی خطا اندیشی تھی کہ وقت کی پابندی
بھول گئی، اور اس خطا اندیشی کی پاداش ضروری ہے۔ یہ میوے
کے صبر میں آئے۔“

.... میرا اور زمانہ کا باہمی معاملہ بھی شاید کچھ ایسی ہی نوعیت کا
ہوا۔ طبیعت کی بے میل افتاد و حکرومل کے کسی گوشے میں بھی وقت اور
موسم کے پچھے چل نہ سکی۔ اسے وجود کا نقص کیسے لیکن یہ ایک ایسا نقص
تھا جو اول روز سے طبیعت اپنے ساتھ لالہ اور اس لیے وقت کی
کوئی خارجی تاثیر اسے بدل نہیں سکتی تھی۔ زمانہ جو قدرتی طور پر موسمی
چیزوں کا دلدادہ ہوتا ہے، اس ناوقت کے پھل میں کیا لذت پا سکتا
تھا ! لوگ کھاتے ہیں تو مزہ نہیں ملتا۔ تاہم اس بے مزگی پر بھی اپنی
قیمت ہمیشہ گراں ہی نہ رہی۔ لوگ جانتے ہیں کہ مزہ ملے نہ ملے مگر یہ جس
ارزاں نہیں چوسکتی !

انسانی ادب کے متعلق ان کا خط بھی جو اردو میں اس موضوع پر سب سے پیش قیمت تحریر ہے
اسی جانب اشارہ کرتا ہے۔

شاید اس عہد کے وہ سیاسی رہنما جو اردو بھی بہت سی صلاحیتیں رکھتے تھے اپنے شخصی اثر کو
مستحکم کرنے کے لیے لازم سمجھتے تھے کہ وہ عوام کے سامنے اسی روپ میں جس لوہہ گر ہوں جو خود انھیں

ہند تھا۔ چنانچہ خود نوشت سوانح کے علاوہ خود اپنے بارے میں کسی نہ کسی جیلے سے کچھ اس طرح لکھا ہے وہ دوسروں کے پڑھنے کے لیے نہ جو یا فرضی نام سے اپنی شخصیت پر خود ہی مبنی لکھتا بھی ہمارے رہنماؤں کی ایک ادا تھی۔ یہ لوگ عمر بھر اپنے دل پر یہ وجہ لیے رہے کہ انھیں محض اہل سیاست کے زمرے میں کیوں شامل کیا جاتا ہے جب کہ وہ دراصل کچھ اور ہیں۔ گاندھی جی نے تو ابتدا سے ہی اپنے طرز زندگی اور تحریروں کے ذریعے خود کو عام اہل سیاست سے بلند کر لیا تھا جو اہل لال نہرو نے تاریخ اور سیاست سے متعلق کچھ لکھا اس سے اس جملہ کے ایک اہم دانش ور کی حیثیت سے انھوں نے ہمیشہ کے لیے اپنا مقام بنالیا۔ مولانا آزاد بھی اسی چھوٹے سے قبیلے سے تعلق رکھتے تھے جن کے ہاں سیاست زندگی کا بس ایک پہلو ضرور تھا مگر حالات نے اسی کو ان کی شخصیت میں سب سے نمایاں بنیت دی تھی۔ غبارِ خاطر کو دراصل ابوالکلام آزاد کی Intellectual autobiography کہنا چاہیے۔ اس میں وہ ساری حد بنیاں پائی جاتی ہیں جو کسی بھی آپ جی کے مصنف کے ہاں مل سکتی ہیں۔ وہ اپنے پسندیدہ رنگوں سے خود اپنی تصویر بناتے ہیں جو بات کار اور دکھش ہے۔ تذکرہ کے برخلاف غبارِ خاطر میں ان کی زندگی اور خاندان کی داستان کم ہے۔ ذہنی کیفیات اور خیالات کی نشرو نما کا ذکر زیادہ ہے اور سوانحی اشارے ان کے ضمن میں پائے جاتے ہیں :

مجھے اچھی طرح یاد ہے کہ ابھی پندرہ برس سے زیادہ عمر نہیں ہوئی تھی کہ طبیعت کا سکون ہلنا شروع ہو گیا اور شک و شبہ کے کانٹے دل میں چبھنے لگے۔ ایسا محسوس ہوتا تھا کہ جو آوازیں چاروں طرف سنائی دے رہی ہیں ان کے علاوہ بھی کچھ اور ہونا چاہیے اور علم و حقیقت کی دنیا صرف اتنی ہی نہیں ہے جتنی سامنے آنکھڑی ہوتی ہے یہ بچھن عمر کے ساتھ ساتھ برابر بڑھتی گئی۔ یہاں تک کہ چند برسوں کے اندر عقائد و افکار کی وہ تمام بنیادیں جو خاندان، تعلیم اور گرد و پیش نے سنی تھیں۔ یہ یک دفعہ متزلزل ہو گئیں اور پھر وقت آیا کہ اس جہتی ہوئی دیوار کو خود اپنے ہاتھوں ڈھاکر اس کی جگہ نئی دیواریں بننی پڑیں۔

بیچ کر ذوق طلب از بستو بازم زد داشت
 داند می چیدم در آں روزے کز غرض دانستم
 انسانی کی دماغی ترقی کی راہ کی سب سے بڑی دھک، اس کے تقلیدی
 عناصر ہیں۔ اسے کوئی طاقت اس طرح بجز بدہیہیں کر سکتی، جس طرح
 تقلیدی عناصر کی زنجیریں لڑیا کرتی ہیں۔ وہ ان زنجیریں کو توڑ نہیں
 سکتا، اس لیے کہ توڑنا چاہتا ہی نہیں۔ وہ انھیں زور کی طرح
 محبوب رکھتا ہے۔ ہر عقیدہ، ہر نقطہ، نگاہ، اسے خامدانی روایات
 اور ابتدائی تعلیم و محبت کے باطنوں مل گیا ہے، اس کے لیے ایک شخص
 ورنہ ہے۔ وہ اس ورنہ کی مخالفت کرے گا، مگر اسے چھوڑنے کی جرأت
 نہیں کرے گا۔

غبار خاطر کے خطوط کے بارے میں مولانا کا یہ دعویٰ کر یہ سیاست کی دخل اندازی سے بری ہیں۔
 اس اعتبار سے تو صبر و دردت ہے کہ یہاں انھوں نے اپنے عہد کے سیاسی مباحث، اقامت اور تنازعات
 کے ذکر یا ان پر راسخ اظہار خیال نہیں کیا ہے۔ مگر متعدد خطوط میں تمثیل و استعارے کے ذریعے اس عہد کی
 سیاست کے بارے میں اپنے تصورات کی بڑی خوبصورت آئینہ داری بھی کی ہے۔ داستان بے سون و
 کوکھن اور چڑیا چڑے کی کہانی کے عنوان کے تحت شامل کیے جانے والے خطوط اس اعتبار سے خصوصی اہمیت
 کے حامل ہیں۔ بلکہ اس عہد سے متعلق ان سے زیادہ خوبصورت تمثیلی انشائیے کسی اور ادیب نے نہیں لکھے:

”اس چڑیا کے بچے میں اڑنے کی استعداد ابھر چکی ہے وہ اپنے کنج نشین
 نے کل کرفضائے آسانی کے سامنے اکھڑا ہوا تھا، مگر ابھی تک اس
 کی ”خوشناسی“ کا احساس بیدار نہیں ہوا تھا۔ وہ اپنی حقیقت سے
 بے خبر تھا۔ ماں بار بار اشارے کرتی تھی، ہوا کی لہریں بار بار پردوں کو
 پھونک رہی تھیں، گزر جاتی تھیں، زندگی اور حرکت کا ہنگامہ ہر طرف سے
 آکر بٹھا دیتا تھا لیکن اس کے اندر کا چوہا کچھ اس طرح ٹھنڈا
 ہو رہا تھا کہ باہر کی کوئی گر جوشی بھی اسے گرم نہیں کر سکتی تھی۔“

کلم شکوہ ز توفیق چمند شمرت باد
 تو چوں بردہ نہ بھی پائے رہنا چہ کند
 لیکن جو بھی اس کی سوتی ہوئی خود شناسی "جاگ اٹھی" اور اسے اس
 حقیقت کا عرفان حاصل ہو گیا کہ "میں اڑنے والا پرند ہوں"۔ اچانک
 قالب بے جان کی ہر چیز از سر نو جاندار بن گئی۔
 چنانچہ چڑے چڑیا کی اس کہانی کے اختتام پر وہ لکھتے ہیں:

"ٹھیک اسی طرح انسان کے اندر کی "خود شناسی" بھی جب تک سوتی
 رہتی ہے، باہر کا کوئی ہنگامہ کسی اسے بیدار نہیں کر سکتا۔ لیکن جوں ہی
 اس کے اندر کا عرفان "جاگ اٹھا" اور اسے معلوم ہو گیا کہ اس کی
 جیھی ہوئی حقیقت کیا ہے، تو چشم زدن کے اندر سارا انقلاب حال
 انجام پا جاتا ہے۔"

غبارِ خاطر میں بان بڑی سادہ ہے مگر سادگی میں انھوں نے صنعت کاری کا پورا التزام رکھا ہے۔ خیال
 بندی، استعارہ سازی، تلمیحات خیال اور اشعار کو بیچ بیچ میں پرونے کے لیے شریں پہلے سے اہتمام کرتے
 ہیں اور حسن بیان کے ساتھ ساتھ معنوی تہیں تخلیق کرتے پہلے جاتے ہیں۔ ان کی سادگی زبان دراصل غالب
 کی شاعری کے آخری دور کی سادگی زبان کی طرح ہے۔ جہاں زبان میں کسی قسم کی غزابت نہیں روزمرہ و
 مادے کا فطری حسن اپنے پورے شباب پر ہے۔ عبارت کی روانی میں کوئی لفظ کوئی فقرہ حائل نہیں ہوتا۔
 مگر سطر کے نیچے جذبات اور انکار کی دنیا میں بھی ہوتی ہیں:

"قدرت کے قلم صنعت کی یہ بھی ایک عجیب کرشمہ سنجی ہے کہ پھولوں
 کے ورق اور تلیوں کے پروں پر ایک ہی مو قلم سے مینا کاری کر دی
 اور ایک ہی رنگ کی دو اشیاء کام میں لائی گئیں۔ ان پھولوں کے اوراق
 کا مطالعہ کیجئے، تو ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے بڑے پھولوں کی کترن سے
 کچھ کاغذ بچ رہا تھا، اسے بھی ضائع نہیں کیا گیا اور قلمی سے تراش تراش
 کر نئے نئے پھولوں کے ورق بنالے۔ اگر ایک چیز نازک اور خوبصورت

ہوتی ہے تو ہم کہتے ہیں یہ بھول ہے۔ لیکن اگر خود بھولوں کے لیے کچھ کہنا
چاہیں تو انھیں کس چیز سے تشبیہ دیں؟ حقیقت یہ ہے کہ زبان دروازہ
کو بہلان یا رانے محسن نہیں اور خاموشی کے اندر چاہے کار نہیں محسن کی
ملوہ طرازیوں محبت کا پیام ہوتی ہیں، خام فرسائی اور محن آرائی کا
تفاسا نہیں ہوتا:

مگر بچہ چشم تہی کشت و تماشا ماندہ ست

ورزباں حوت نہ ماندہ ست و مہماندہ ست

ان بھولوں کو موسمی کہا جاتا ہے۔ کیونکہ ان کی پیدائش اور زندگی صحت
موسم ہی تک محدود رہتی ہے۔ ادھر موسم ختم ہوا، ادھر انھوں نے بھی دنیا
کو خیر باد کہہ دیا، گویا زندگی کا ایک ہی یہاں ان کے حصے میں آیا، وہی
کفن کا بھی کام دے گیا۔^۱

یہ رواں دواں موسیٰ اگر ٹکرا کر بھرتی ہیں تو ان چٹانوں سے جو اشعار کی صورت میں جا بجا
کھڑی کر دی گئی ہیں۔ حق تو یہ ہے کہ اُردو اور فارسی کے اشعار کا دل کش ترین نمونہ اتنا بے سُر اکھی :
لگا جتنا کہ بعض اوقات غبارِ خاطر کی نثر کے درمیان ہے۔ کبھی کبھی تو کتاب پڑھنے والا بشرطیکہ وہ باذوق
ہو، مولانا کی نثر کے جہلوں میں آنے والے شعر کی آہٹ پہلے ہی سن لیتا ہے جس کی وجہ سے شعر کی برجستگی
بھی ختم ہو جاتی ہے جسے سب سے زیادہ گراں تو خود مولانا آزاد کے مذاق پر گزنا چاہیے تھا۔ مگر یہ سب کچھ
کہہ چکنے کے بعد یہ بھی اقرار کرنا لازم ہے کہ مولانا کی سخن فہمی کے کچھ ضمنی فوائد بھی ہوئے۔ مثلاً کبھی کبھی
تو ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے ان کے قلم سے نکلے سے پہلے شعر خواہید تھا۔ ان کی عبارت میں آتے ہی اس
کا ہر ہر لفظ جاگ اُٹھا۔ اور وہ کیفیات پھر سے گزرنے لگیں جو شاید شعر کہنے والے پر کبھی متی ہوں گی۔
در اصل غزل اور غزل کا انداز ہمیشہ اُردو والوں کے روزمرہ کا فطری جزو بن رہا ہے۔ اس
لیے نثر نگاروں کے ان اسس کا اثر کوئی حیرت کی بات نہیں : اس میں کوئی بڑائی ہے اگر نثر کا اپنا
آہنگ برقرار رہے خصوصاً ایسی صورت میں جہاں شراپا نک اور بے ساختہ وارد ہو کر تختیل پڑی جتیں روشن
کدے۔ اگر مصنف کا تخیل شعر میں چھپی ہوئی کیفیات سے ہم آہنگ ہے تو شعر جرات کے صحن اور تاثیر کو

دوبلا کر دے گا اور اگر نثر شعر کی تلاش میں ماری ماری پھرنے کے بعد بہتر ہی شعر بھی ڈھونڈ لائے تو وہ جہل
معرضہ بن جاتا ہے مولانا آزاد کے ہاں یہ دونوں صورتیں ملتی ہیں۔

اردو میں ابوالکلام آزاد سے پہلے غالب نے مکتوب نگاری کے تخلیقی امکانات کو روشن کیا تھا۔
سر سید تحریک نے ادبی نثر کے حدود کو دوڑ تک پھیلا دیا اور اس میں مذہب، فلسفہ، سائنس، فرائض، کہر
قسم کے موضوعات کوٹے جانے لگے۔ مگر سر سید تحریک کے زیر اثر ابھرنے والی نثر بسا اوقات کاوہ باری اور
پٹ بھی لگتی ہے۔ اس میں تخلیقی جہتوں کی طعنہ اخبار سے کم ہیں۔ مولانا آزاد کی نثر نے اس کمی کو پورا کیا۔ ان
کی غیر انسانی نثر یک رخ اور سہاٹ بھی نہیں اور اس میں وہ گہلنگ انداز بھی نہیں جس کا خطرہ مولانا جلی
موضوعات پر لکھنے والے صنفین سے ہوتا ہے۔ مولانا نے غبارِ خاطر کے صفحات پر طعنیاں موضوعات کو اس قدر
سادہ دل کش انداز میں چھیڑا ہے کہ پڑھنے والا تعفید بھی ہوتا ہے اور کور بھی اس اعتبار سے ان کا سلسلہ
صرف شبلی سے ملتا ہے۔

غبارِ خاطر، جہل مولانا آزاد کی نثر کا نقطہٴ عروج ہے جس نثر میں بھی خطیبانہ گوئی ہوا کرتی تھی وہ اب
خود کلامی اور خود کلامی کے بھیس میں ہم کلامی کی سرگوشیوں سے آشنا ہوئی۔ ان کے اسلوب میں شاعرانہ تخیل اور
معور کافن ہلکنار ہو گیا حقیقت تو یہ ہے کہ وہ انداز جس میں فارسی کی چاشنی، کلاسیکی صنعت گری اور بیویں
صدی کے آغاز کا رومانی مزاج باہم تحلیل ہو گیا تھا وہ مولانا آزاد پر ختم ہو گیا۔ کیوں کہ ان سادہ بیب جس کے
ہاں یہ سب عناصر اس تناسب کے ساتھ بجا ہو جائیں اب اردو میں شاید نہیں آئے گا۔ اس اعتبار سے ابوالکلام
آزاد کا اسلوب نثر اردو ادب کی تاریخ میں ایک منفرد نقش بن کر ثبت ہو چکا ہے۔ ♦♦

حواشی

- ۱۔ غبارِ خاطر، ساہتیہ اکادمی، ص ۹
- ۲۔ اس قسم کا ایک نمونہ جواہر لال نہرو نے بھی اپنے بارے میں نیشنل ہیئر الڈ (نکھو) میں لکھا تھا۔
- ۳۔ غبارِ خاطر، صفحات ۹۹-۱۰۰
- ۴۔ ایضاً، صفحات ۱۳۱، ۱۳۲
- ۵۔ ایضاً، صفحہ ۲۳۳
- ۶۔ ایضاً، صفحات ۱۹۹، ۲۰۰

اُردو کا ادبی کلچر اور ابوالکلام آزاد

مدیق الرحمن قدسائی

مولانا ابوالکلام آزاد کی فکر کے بارے میں ہمارے ماقہین نے گفت و گو متضاد خیالات کا اظہار کیا ہے۔ اگر ایک طرف یہ کہا جاتا ہے کہ ان کی اُردو میں اُردو پن نہیں ہے وہ سراسر مضوی ہے تو دوسری طرف ایسے لوگ بھی ہیں جو ان کے ہر ہر فقرے پر چبھتے ہیں۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر قرآن اُردو میں نازل ہوتا تو وہ اقبال کی زبان میں جوتا یا مرلانا آزاد کی مقبول اور با اثر ادبوں کے بارے میں ہمسایوں کے رائے کا اختلاف ہوتا ہے۔ ادب کی دنیا میں یہ کوئی حیرت کی بات نہیں۔ حیرت کی بات ہے تو یہ کہ اس طرح کی بحثوں کے طول کھینچنے سے چند بنیادی سوالات نظر انداز ہو جاتے ہیں اور یہاں انہی سے بحث کرنا مقصود ہے۔ مولانا آزاد کے ادبی مذاق و مزاج کے سرچشمے کس تہذیب میں ہیں۔ آج اس کی حقیقت کیا ہے اور مستقبل کی امکانی صورت حال کیا ہو سکتی ہے۔ جب اُردو ادبی تہذیب کا ذکر کرتے ہیں تو ہمارے سامنے ایک وسیع طے کا تصور آتا ہے جس میں صرف ادیب و شاعر ہی نہیں بلکہ ان کے قارئین بھی ہیں اور وہ لوگ بھی ہیں جو ادبی مذاق کے اس دائرے کو وسیع کرنے میں حصہ لیتے ہیں یعنی مبصر، مددیں، رسائل و اخبارات، ذرائع ترویج اور ادب کی سرپرستی کرنے والے رؤسایا انجمنیں ادارے وغیرہ گویا کہ ہر ملک، ہر زبان اور ہر عہد میں ایک ادبی کلچر موجود ہوتا ہے اور اسی درمیان کسی نہ کسی قسم کا ادب پنپتا اور پروان چڑھتا ہے اور پھر یہی ادب اس ادبی کلچر کے فروغ یا زوال میں حصہ لیتا ہے۔ یہ ایک دو طرفہ عمل ہے جو ہر عہد میں ہوتا رہتا ہے۔

مولانا ابوالکلام آزاد نے جس کلمہ میں خصوصی ادبی کلمہ میں تجریداً، تنبہیت حاصل کی اور جس کی بدولت انھوں نے ہمارے کلمہ کی مجموعی ہیئت کو متاثر کیا وہ صدیوں سے پہلے پھولنے والا ہند ایرانی کلمہ تھا۔ تاج محل سے لے کر اردو شاعری تک جا بجا اس کی نمایاں علامتیں ملتی ہیں جن میں مرثعہ کاوی، آرائش اور توازن و ہم آہنگی symmetry کی بنیادی اہمیت تھی۔ اس تہذیب میں فارسی کا گہرا اثر تھا جس نے ہندوستان کی عام طور سے ساری زبانوں کو کسی نہ کسی حد تک متاثر کیا تھا، مگر خاص طور سے اردو کی ساخت و پرداخت میں اس نے ایک اہم حصہ دیا تھا۔ اسی ضامیں بہاں کے نام ادبی مزاج و مذاق کی بھی نشوونما ہوئی تھی۔ لیے کی شائستگی، لفظوں کی تراش، انداز گفتگو اور لہجہ میں نیز وسعت و اعتبار کو بنیادی اہمیت دی جاتی تھی۔ چنانچہ عام الفاظ سے نئے نئے معانی پیدا کرنا، مادی و معنویات دریاں کرنا، لفظوں کی معمولی الٹ پھیر سے بڑھنے والوں یا سننے والوں کے علم و ذہانت و ذوق کا امتحان لینا اس روایت کا لازمی جزو تھا۔ اس حد تک کہ جب لکڑی آبادی، انگریز پرستی اور مغربیت پر طنز کرنے کے لیے انگریزی الفاظ کو ہنرمندی کے ساتھ اردو میں کھیلتے ہیں تو محض الفاظ کے کھیل سے ایسا حراج پیدا کرتے ہیں کہ اردو دہلے انھیں نہ صرف برضا و رغبت قبول کر لیتے ہیں بلکہ ایک ماڈل مان لیتے ہیں۔ اس زمانے میں شاعری ساری فصاحت و باریکی تھی، جھٹلانے کی عمر سے ہی بچوں کو اشعار پڑھائے جاتے تھے اور ایک وسیلہ تھا الفاظ کے استعمال کو سکھانے اور طبیعت میں موزونیت لانے کا۔ غزل کے الفاظ اپنی عمومیت اور حریت کی بنا پر عام گفتگو میں فطری طور پر زبان پر آ جاتا کرتے تھے اور نثر میں اشعار کو جا بجا استعمال کرنے کا رواج تو ہمارے ہاں ہمیشہ سے تھا۔ اردو تہذیب میں شعریت کی یہ روایت آج بھی باقی ہے۔

نثر میں اپنی بات سوسو طرح سے کہہ چکنے کے بعد بھی ہمارے ادیب کو تکیس نہیں ہوتی تھی اور شک رہ جاتا تھا کہ بات مکمل نہ ہوئی ہو تو وہ اشعار پر تکیہ کرتا تھا۔ پرانی اردو نثر کے سارے سرے کو دیکھیے۔ غالب کے اردو مکاتیب تو اشعار کے اس آرائشی استعمال سے بڑی حد تک یقیناً مادی ہیں۔ مگر غالب خود شاعر تھے، سب کچھ اشعار میں کہہ دینے کے بعد نثر کی طرف آنے تھے تو شعر کا سہارا کیوں لیتے مگر اس کے باوجود حادہ نثر میں بھی مستحقوں کا التزام ان کے ہاں جا بجا ہے۔ دراصل کلاسیکی صنعت گری سے سرسید اور حالی کے سوا کسی کی نثر بھی بری نہیں تھی اور مولانا آزاد کے ہاں یہ انداز اپنے پورے شباب پر ملتا ہے بلکہ بے آسانی کہا جاسکتا ہے کہ نثر کا اسلوب نقطہ کمال تک مولانا آزاد کے ہاں پہنچا ہے اور

ان کے بعد کہ ان کے ہم مصروف کے ان بھی مدح و تحسین کم ہوتا نظر آتا ہے۔ مولوی جبار الحق 'نوراجن نظامی' جہاد اللہ دیر بادی 'ستید سلیمان ندوی' سب کی تقریروں میں نثر شریعت اور بلا کی انداز کی صنعت گرمی اور مصحح کاری سے انمول کرتے ہوئے ملتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ادبی اعتبار سے اہم سلوب لازماً منفرد بھی ہوتا ہے۔ اس لیے اسے کسی گروہ کے ساتھ باذرا نہیں جاسکتا۔ عجز ادیب کی انفرادیت کسی نہ کسی ماحول کے وسیع تناظر میں ابھرتی ہے اور دونوں کے باہمی رشتے کو نظر انداز بھی نہیں کیا جاسکتا۔

بیسویں صدی کی پوری ادبی فضا پر نظر ڈالے تو مقبولیت اور اثر کی بنا پر اردو نثر میں دو اعلیٰ ترین منزلیں نظر آتی ہیں۔ ایک نثر پریم چند میں اور دوسرے ابوالکلام آزاد۔ پریم چند کا اسلوب نگارش کا تھا اور اس لیے زیادہ کچھ دلم اور نئے نئے امکانات کا حامل تھا۔ اس کی توسیع ہوتی گئی اور وہ فیرافانوسی ادب بھی، جس کے چند مشاہیر کا ابھی ذکر کیا گیا اپنے فطری رخ کے اعتبار سے پریم چند کے اسلوب کے قریب رہا۔

اس میں شک نہیں کہ مولانا آزاد کی تقریریں جب وجود میں آئی شروع ہوئیں تو پڑھنے والوں کی دنیا میں تھک چکے گئے نثر کے پیرائے میں شریعت کا کلاسیکی رچاؤ، فکر میں روحانی تخیل کی رنگارنگی، علم کی دست و گہرائی اور ان سب کا یکجا ہونا اپنے عہد کے جملہ مسائل و مباحث پر فوکس اس سے قبل اردو صحافت کی دنیا میں کبھی نہ دکھایا گیا تھا۔ خبر و نظر اور لطف و لذت کا یہ ملن اردو نثر میں کا دل موہ لے گیا۔ مولانا آزاد کو خود اس کا احساس تھا کہ ان کا اسلوب اپنی تمام دلکشی کے باوجود لازم نہیں کہ عین صبح نشانے پر بیٹھے چنانچہ ابوالہل میں مسلم لیگ کی سیاست کے بارے میں ایک طویل مضمون میں بات کو بہت بڑھا دینے کے بعد لکھتے ہیں:

تجے تو جی سے نہینے کہ ایک بہت بڑا نکتہ عمل کہہ رہا ہوں اور اپنے طرز بیان کا شاکی ہوں کہ اسرار و رموز کی باتیں بھی حسن و عشق کی کہانی بن جاتی ہے۔ اپنے سامنے ایک جلوہ گاہ حسن پیدا کر بیچے پھر اگر آپ دوسری طرف دیکھنا چاہیں گے بھی تو نہیں دیکھ سکیں گے۔^۱

اور ایک بار تو ان کا ایک گننام قاری اپنے خط میں ملی گڑھ یونیورسٹی سے متعلق ان کے نقطہ نظر پر سخت

اقرضات کرنے کے بعد لکھتا ہے:

۱۰ امید ہے کہ جناب والا ان سوالات کے جواب کی زحمت جلد گوارا
فرمائیں گے لیکن اس کے ساتھ یہ بھی التجا ہے کہ کرم فرما کر بھائے
استعارات اور ضلع گوئی کی افراط کے واقعات و دلائل پر زیادہ
توجہ مبذول رہے۔"

چنانچہ یہ طرز جس کے آگے مولانا جلد الما بعد دریا بادی کے الفاظ میں عالی و شہلی کی سلاست و سادگی
سرپیشی رہی۔ اور "اکبر الابدادی اور عبدالحی سب ہائیں ہائیں کرتے رہ گئے" اس کی تویس تو درکنار
اس کے آس پاس بھی میں چند ہی لوگ پہنچ سکے۔ سجاد حیدر، عیدم، سجاد انصاری، نیاز فتح پوری کی اہمیت
کو کم تو نہیں کیا جاسکتا، مگر یہ اعزاز بشر پہلے محدود ہوا اور پھر اوچل ہو گیا۔ وجہ یہی تھی کہ یہ اسلوب جن
عناصر سے مرکب تھا وہ دھیرے دھیرے ماند پڑتے جا رہے تھے۔ فارسی کی جگہ انگریزی نے پسلی تھی۔
انگریزی فارسی کے اثرات کو اردو سے بالکل بے دخل تو نہیں کر سکتی تھی مگر وہ اپنے لیے خود الگ راستے
بنانے لگی تھی۔ چنانچہ انگریزی کے ذریعے مغربی ادبیات سے واقفیت نے اردو کے ادبی کلچر میں نئے عناصر
شامل کیے جو گزشتہ زمانے کے ملین سے قطعاً مختلف تھے۔ یہی نہیں ہندوستان کے مختلف علاقوں
میں اردو کے پھیلنے کے سبب وہاں کی علاقائی زبانوں نے بھی گہرا اثر ڈالا تھا۔ فارسی کے اقتدار کے زلزلے
میں یہ سب عناصر سست ہوی کے ساتھ آ رہے تھے۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ان کی رفتار تیز ہوئی۔
بزرگوں کی یہ شکایت کہ لڑکے زبان اب غلط بولتے ہیں، دراصل اسی سماجی تبدیلی سے لسانی اور تہذیبی سطح
پر مخالفت نہ کر سکتے کا اعتراف تھا۔ اس قسم کی تبدیلیاں بول چال کی زبان میں عموماً دہے پاؤں مگر ادب
میں بڑے زور و شور کے ساتھ نمودار ہوتی ہیں۔ اسی لیے ادب میں نئی باتیں لوگوں کو اچانک چونکا دیتی ہیں جس
کی بنا پر ہر نئے ادب کو عرصے تک قبول کرنے سے انکار کیا جاتا ہے پھر سمجھوتہ ہو جاتا ہے۔ اردو کے ادبی
کلچر میں یہ ساری تبدیلیاں آج حیاں ہیں۔

مولانا ابوالکلام آزاد اپنے ہم عصروں کی اردو نثر کے کلاسیکی ورثے کی دوا بات کے
امانت دار ہیں۔ انھیں جو عناصر انفرادیت عطا کرتے ہیں ان میں سب اہم بات ان کی تحریروں کی مصرت
Contemporariness ہے۔ مصرت سے مراد ان کے عہد کی قومی اور بین الاقوامی صورت حال

سے ابھرنے والے چند سوالات اور ان کے بارے میں ان کی نکاحی تحریریں ہیں جن کا پہلے پہل اخبارات کے اخبار میں ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر مغرب والوں کی مہم جوئی، ان کی سائنسی اور تکنیکی فتوحات، وجود سے موجودیت، عہد سرسید میں بہت نمایاں تھی، سامراجی نظام کے خدات اور تقاضوں کی آگہی کمتر ہونے کے سبب مغرب کی ترقیات کا تمیز پرورے تناظر میں نہیں کیا جاتا تھا اور انگریز پرستی کا جواز بھی سلی طور پر اسی میں ڈھونڈا جاتا تھا۔ مولانا آزاد، اس سے آگے بڑھ کر مغرب کی بہت کو قبول کرتے ہوئے اسے صحیح تناظر میں پیش کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور اس سلسلے میں اپنا نقطہ نظر پیش کرتے ہوئے وہ سارے حربے استعمال کرتے ہیں جن سے ان کا قاری متاثر ہو سکتا ہے۔ اہل خانہ میں طلبہ نالی کی خبر شائع کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

”اس جدید ازمی انکشان نے علمائے فن کے آگے ایک نیا بحث کھول دیا ہے۔ اور جن جدید کی جبروتی، نباتاتی، حیواناتی اور مقناطیس حرکت و غزوات کے متعلق دوسرے ہم بحث و نظر کا سلسلہ جاری رہے گا۔ بشرطیکہ یورپ کے موجودہ تمدن کی عمر اتنی اور بڑھ جائے کہ وہ کراہی کی نئی صنایع یعنی اسے متبع ہو سکے۔

زمین کا جس قدر بحری و تری حصہ یورپ کے تصرف میں قدرت نے دے دیا تھا کیا اس کو امن و راحت دینے سے وہ فارغ ہو گیا ہے
کو اب اس کے چھپے ہوئے چند کھڑوں سے پر بھی متصرف ہوتا اور ان کی جہول سے فتنہ ساز مسرت حاصل کرنا چاہتا ہے؟“

سائنس ترقی اور نو دریافت خطوں کے سامراجی استحصال کے درمیان اس راست تعلق کا اردو قارئین کے سامنے انکشان اس عہد کا تقاضا تھا جس کی طرف مولانا آزاد سے پہلے اتنی بھرپور توجہ نہیں دہی گئی تھی۔ سیاسی اور مذہبی سوالات کے علاوہ اس عہد کے انسان خصوصاً ہندوستان کے ذہن اور احساس انسانوں کا ذہن بھی دین اور دنیا کے درمیان ایک ایسے رشتے کا تلاش تھا جو مادی ترقی میں رکاوٹ بھی نہ بنے اور اس کی رو میں انسان کو بے لگام بھی نہ ہونے دے۔ مغرب کی یگانہ لے اس سلسلے میں شکوک و شبہات بھی پیدا کیے اور شکوک کے جوابات نہ پاسنے پر لوگوں کو

اپنے اپنے قول کے اندر واپس چلے جانے پر بھی مائل کیا۔ اس کاظم فیز ضایہ وہ لوگ بھی ہوئے جنہیں
 سطلے کامل صدیوں اور ہزاروں سال پرانے زمانوں میں لوٹ جانے میں ملا اور جسے مغربے مشرق
 کی گہری روحانیت کا نام دے کر خوب حوصلہ افزائی کی اور وہ لوگ بھی آئے جنہوں نے اصلاح کا بیڑا
 اٹھایا اور مذہب اور عقل و دانش کے درمیان مخالفت کی کوشش کی۔ سرسید، اقبال اور مولانا
 آزاد، اس دوسرے گروہ کے ان اہم لوگوں میں تھے جنہوں نے ادب کو بھی اپنی فکر کی تبلیغ کا ذریعہ
 بنایا۔ سرسید احمد خاں انگریزوں کی قربت کی بناء پر ٹکوک و نہایت کاٹ بٹ بن گئے۔ مگر ابو الکلام آزاد
 اور اقبال کی تواروں میں دھار دونوں طرف تھی۔ انہوں نے مغربی سامراج کی کاٹ بھی کی اور اپنے
 بھوٹنوں کی فرسودگی، توہم پرستی، قتل بیزاری پر بھی کاری دار کیا۔ مولانا آزاد سے پہلے انکا و قصورات کا
 بڑا سرمایہ جو مذہب کے دائرے سے ہمارے ادب میں آیا تھا اور خصوصاً غزل اور مرثیے میں تو اس طرح آیا
 کہ اہل ذوق کے ذہن کے لیے بیک وقت لذت و کشش کا سامان بھی ساتھ لایا اور اس کے ذریعے فکر و
 دانش کو بھی ہمیں کیا مگر نثر سے یہ سب کچھ بہت دور تھا۔ نثر میں تو ایسے موضوعات زادانِ فنک کے
 پٹے پڑے تھے۔ ایسے ماحول میں مولانا آزاد الہلال و البلاغ اور ترجمان القرآن میں اور اپنی دوسری
 تحریروں میں مذہب کو اپنے عہد کے ذہن اور اپنے گرد و پیش کی جذباتی فضا سے جس قدر قریب لاکر
 پیش کرتے ہیں، وہ اردو میں نئی بات تھی اور اگر الہامی سی لگتی تھی تو یہ مولانا آزاد کے اسلوب
 کا کرشمہ تھا۔ مولانا آزاد کی بدولت اب مذہب پرست لوگ بھی اپنے مذہب کا ایک نیا روپ دیکھتے تھے۔
 ایک ایسا روپ جو سزا و جزا سے ہٹ کر حیات و کائنات کے تمام مسائل کے بارے میں دعوتِ فکر
 دیتا تھا جو دور سے آنے والی مذاہبیں بلکہ خود ان کے دل سے بہت قریب ہر ہر گوشے سے اٹھتی ہوئی
 آواز معلوم ہوتی تھی۔ مذہب کو کوئی مانے یا نہ مانے ہمارے سماج کا ایک اہم عنصر تھا اور آج بھی
 ہے اور مولانا آزاد نے اپنے تخلیقی ذہن اور فن کارانہ ہنر مندی کی بدولت اس کے ذریعے اپنے عہد کے
 لوگوں کو غور و فکر کے لیے نئی جہتیں دیں۔ یہی وجہ ہے کہ شاعروں میں اقبال اور نثر نگاروں میں مولانا
 آزاد وہی ایسی شخصیتیں تھیں جو اردو دنیا میں بیک وقت مفکر اور فن کار کی حیثیت سے سب پر چھا گئیں۔
 مولانا آزاد کا اسلوب مختلف ارتقائی منازل طے کرتا ہوا اپنی مکمل شکل میں غبارِ خاطر کے
 صفحات پر جلوہ گر ہوا۔ سچ پوچھیے تو اس سے پہلے تذکرہ اور کاروانِ خیال کی نثر میں غبارِ خاطر کی پو

بہشتی ہوئی نظر آتی ہے۔ البتہ البلاغ کے صحافی انداز سے ترجمان القرآن کی سنگتہ ملاحزہ نہ کر رہے ہیں۔ مولانا آزاد کی فکر اور قومِ اقبال سیاسی زندگی کی مشرخیوں سے دریاں بہتہ ترجمانی ہوئی گزرتی ہے اور پھر قلم احمدی کے نبال خانے میں ان کے اندر پھیلے ہوئے فطرت کار کو جو زندگی کے سرے دکھا رہا ہے۔ انہی تجربات کو اپنی ذات کے اندر سمو چکا اپنا اپنا سما چکا ہے۔

اب سوال یہ اٹھتا ہے کہ کسی زبان کے ادبی کلچر کے ارتقاء کے اس رخ کو جنی نظر رکھتے ہوئے کسی مہد کے گزر جانے کے بعد اس کے اہم معنیوں کے اسالیب کی ترقی و تفسیر کیسے کیا جاسکتا ہے۔ اور وقت گزر جانے کے بعد اس قسم کے ادب سے لطف اندوز ہونا کیسے ممکن ہے۔ اس کا سیدھا اور صاف جواب تو یہ ہے کہ ہر مہد کے ادبی کلچر کا تقاضا یہ بھی ہے کہ لوگوں کے ذائق ادب کی تربیت کچھ اس طرح سے کرس کر وہ اپنے تاریخی وزن کی اہمیت کو فراموش نہ کریں۔ اور ان کے۔ اچ لوڈھانے کی ایسی صورتیں خود اس کلچر سے ابھریں کہ وہ نئے نئے ادب سے ذہنی اور جذباتی طور پر قریب ہونے کے باوجود یہ بھی صلاحیت رکھتے ہوں کہ ماضی کے ادب سے لطف اندوز ہو سکیں۔ یہ کہہ دینا ہے تو آسان مگر ادب سے دلچسپی رکھنے والے سب لوگوں سے اس کی توقع بے جا ہے۔ کلاسیکی ادب سے لطف اندوز ہونے والوں کا گردہ ہر زمانے میں محدود رہا ہے اور آئندہ بھی رہے گا اور مولانا آزاد کی مقبولیت میں بھی اسی سے وابستہ ہے۔ اسلوب محض زبان اور پیرایہ اظہار پر ہی منحصر نہیں ہوتا۔ اس کی ساخت اور نشوونما میں فکر اور طرز فکر دونوں کا اہم رول ہے۔ اگر اس کی کچھ relevance آنے والے زمانے کے تقاضوں سے ہے تو اس پیرایہ اظہار کی اہمیت اور کشش بھی نسبتاً زیادہ رہے گی۔ مگر نثری تصانیف، شعری تصانیف کے مقابلے میں اپنی حدود بھی رکھتی ہیں۔ خصوصاً ہمارے معاشرے میں شاعری کی اولیت اور پھر موجودہ دور میں ذرائع ترسیل اور موسیقی کے ذریعے شاعری کی دور دور تک رسائی نے نثری اسالیب کی رسائی کو کچھ اور کم کر دیا ہے۔ چنانچہ افکار اور طرز فکر دونوں کی relevance کی بنا پر اقبال اور مولانا آزاد دونوں کی اہمیت کے باوجود اُردو کے ادبی کلچر کی اپنی خصوصیات کی بنا پر اگر مولانا آزاد کے مقابلے میں اقبال کی مقبولیت قائم رہے یا بڑھے تو کوئی حیرت کی بات نہیں ہے۔ ●●

حواشی

مولانا آزاد کا [علمی یا تحقیقی] اسلوبِ نثر

ابوالکلام قاسمی

مولانا ابوالکلام آزاد نے اپنی ادبی اور دانش ورانہ زندگی کا آغاز صحافت سے کیا۔ اس صحافت میں مولانا کی شخصیت کے ناگزیر اجزاء سیاست، سماجی سمجھ بوجھ اور مذہب کے عناصر شامل تھے۔ صحافت سے شروع ہونے والے ادبی سفر کے مختلف مراحل تاریخ، تذکرہ، تفسیر اور انشائیہ نمائندگی تھے۔ ادبی اور اسلوبیاتی نقطہ نظر سے مولانا آزاد کا پہلا دور 'لسان الصدق'، 'الوکیل'، 'الہلال'، 'البلاغ' سے ہوتا ہوا تذکرہ پر ختم ہوتا ہے اور تذکرہ ہی وہ کتاب ہے جس میں ان کے علمی اور تخلیقی اسلوبِ نگارش کے دوسرے دور کے آغاز کی بھی نشان دہی کی جاسکتی ہے۔ تذکرہ کا تاریخی اور کسی حد تک صحافیانہ انداز تحریر مولانا کی اس موثر نثر کا بظاہر نقطہٴ مروج ہے جو 'لسان الصدق' سے لے کر 'الہلال' تک عربی اور فارسی کے الفاظ و تراکیب کی جاوید جاشمولیت، بلند آہنگی اور موعوب کُن ہیئت و جلال کے باعث اُس 'ناہمواری'، غریب اور اجنبیت کا بھی بہت کم احساس ہونے دیتی ہے جو ان کی ابتدائی نثر میں خاصی نمایاں ہے۔ اُس دور کی نثر میں اُن کی خلیبانہ بلند آہنگی اور علمی شان اپنے ہزار رنگ جلوؤں کے ساتھ کھری پڑی ہے۔ اس میں جذبے کی شدت بھی ہے اور دعوت و عزیمت کی طوینت بھی۔ اور یہ نثری مطالعہ، ذہنی استحضار اور قومی و ملی شخص کا بھی احساس دلاتی ہے۔ مگر مولانا کی تحریروں کی یہ تمام خصوصیات، اپنی عصری معنویت رکھنے کے باوجود ترجمان القرآن اور مبارزِ خاطر کی نثر کے درجہ کمال تک نہیں پہنچتی۔ یہ وہ درجہ کمال ہے جس کا نقطہ آغاز تذکرہ کے بعض حصوں میں

نظر آتا ہے، مگر تزیین کی نظر کا بھی غالب رجحان نہیں بن پاتا۔ اس طرح تذکرہ کی نظر مولانا نے ادبی سفر میں ایک موڑ، ایک تبدیلی اور ایک انحراف کے ابتدائی آثار کی نمائندگی کرتی ہے۔ اس کتاب میں خاصاً صفایا طرز نگارش کی بلا دستی ضرور ہے مگر اسی کتاب میں بعض صفحات ایسے بھی آتے ہیں جن کو فنکارانہ انحراف کا نام بھی دیا جاسکتا ہے۔ تذکرہ میں اپنے بزرگوں اور ان کے متعلقین نے احوال و کلمات بیان کرتے ہوئے جب مولانا 'خود نوشت' سوانح، کا رنگ اختیار کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو ان کی نظر میں ایک ایسی تخلیق شان پیدا ہو جاتی ہے جس میں شہی اور خلیق انبار کے مختلف عناصر کو ایک ساتھ دیکھا جاسکتا ہے۔ دیکھتے ہیں:

کبھی سرو کی بلند قافی پر رنگ آیا تو سر بلندی و سر بر ازی کے لیے دل
خون ہوا۔ کبھی سبز و پلال کی ناکساری و افتادگی پر نظر پڑ گئی تو اپنے
پندار و خود پرستی پر شرم آئی۔ کبھی ماریشیا کی روش پسند آئی تو اقامت
گرمی سے دشت ہوئی، آوارگی درہ نور دی کی دل میں ہوا سائی، کبھی
کبھی آب و ہوا کی بے قیدی و بے یقینی اس طرح جی کو بھائی کر پابند
اور گرفتاریوں پر آنکھوں نے آنسوؤں اور دل نے زنجیروں کے ساتھ ماتم
کیا۔ پھولوں کو جب کبھی مسکراتے دیکھا تو اپنی آنکھوں نے بھی رونے میں
کمی نہ کی اور درختوں کو جب کبھی جنبش ہوئی، شاخوں نے جھوم جھوم کر وجد
کیا تو اپنی سنگینی اور بے بسی بھی ضرور یاد آگئی۔

اس اقتباس میں رعایت لفظی، حسن ترکیب اور نئے انداز میں تشبیہی پیکروں کے ابھارنے کا انداز مولانا کے ابتدائی پر شکوہ طرز نگارش اور علمی و بازنات سے یکسر مختلف ہے۔ اس اسلوب تحریر کو علمی سے زیادہ تخلیقی اسلوب کے زمرے میں رکھا جاسکتا ہے۔ لیکن ایسا نہیں ہے کہ تذکرہ کے بعد مولانا کے جزئی اسالیب ملتے ہیں وہ پورے طور پر مندرجہ بالا اثر ہی کے اسلوب کی توسیع ہیں۔ یہ اقتباس دراصل اس تبدیلی کا اشاریہ ہے جو مولانا کی طلیت، بلند آہنگی اور خطابت کے ساتھ ان کی شہرہ تخلیق اور شعری عناصر کی شمولیت کا پتہ دیتی ہے۔ یہی سبب ہے کہ صرت غبار خاطر میں ہی نہیں بلکہ ترجمان القرآن میں بھی موصوف کو جہاں کہیں مسائل و مباحث پر تفصیل سے انہماک خیال کا موقع ملا ہے

انہوں نے اپنی طیت کے ساتھ سلاست بیان اور تخلیقی خیالی کے جوہر ضرور دکھائے ہیں۔ یہ وہی سلاست بیان اور تخلیقی اسلوبِ نثر ہے جس کو بالعموم مولانا کی نثر نگاہی کے پورے سیاق و سباق میں دیکھنے کے بجائے صرف غبارِ خاطر کے تناظر میں دیکھنے اور پرکھنے کی کوشش کی جاتی رہی ہے۔ اس طرزِ تنقید کا نتیجہ یہ نکلا کہ مولانا کی نثری خدمات کا دائرہ کار کم از کم ہم اُردو ادب کا زاویہ نگاہ رکھنے والوں کے لیے 'عموماً مولانا کے انشائیہ خاکتیب اور مکتوب خاتون یوں کے دائرے میں حصار بند ہو کر رہ گیا۔ البتہ جن مسعودے چند نقادوں نے مولانا کی ابتدائی نثر کو موضوعِ بحث بنانے کی کوشش کی انہوں نے پس منظر پر اتنی توجہ صرف کی کہ خود اصل منظر دھندلا ہو کر رہ گیا۔ مولوی جدالحق اور محمد حسن مسکری نے آزاد کی نثر کو اردو نثر کے بنیادی سلسلہ نسب سے دور قرار دیا اور اُس پر غیر ضروری متاعی بلکہ مصنوعی زبان جوئے کا الزام عائد کیا۔ ڈاکٹر تیر عبداللہ نے ان کے برعکس ایک اور ہی زاویہ ہنگامہ اختیار کیا۔ ان کو مولانا آزاد کا بنیادی اور سچا اسلوب، الہلال اور البلاغ میں نظر آیا اور غبارِ خاطر ان کی نگاہ میں پڑا اور اُنہیں دیکھ کر اسلوب کی نایندہ کتاب ٹھہری۔

"اُن کے بلند پایہ ادبی کارناموں میں غبارِ خاطر ہی ایک ایسی کتاب ہے جو ابوالکلام کی اصلی نثر سے بہت دور ہے۔ اس میں ابوالکلام کی تصویر بہت مدہم اور دھیمی ہے۔ اس میں ابوالکلام کا ظلم بیاد اور ضعیف معلوم ہوتا ہے۔۔۔ پھر یہ بات بھی ہے کہ غبارِ خاطر میں کی وہ علمی شاعری بہت کم نمودار ہوئی ہے جس کے طفیل وہ عزت و عظمت کے مستحق بنے تھے اور یہ ہے کہ غبارِ خاطر اس دامیہ عظیم اور جذبہ شدید سے بھی خالی ہے جس کے شعلے الہلال میں مشتعل ہو کر اقصائے ہند میں آگ لگا چکے تھے۔ اُردو ادب میں ابوالکلام کا امتیاز خاص ان کی بارُعب اور پُر بلاغ نثر ہے جس کی روح 'توت اور توانائی' سخت کوٹھی اور دشوار پسندی میں مضر ہے۔"

بحوالہ زاویہ نگاہ، ص ۲۶۔ خلیل الرحمن اعظمی

یہ نقائص اگر غبارِ خاطر کی نثر کے ہیں تو ترجمان القرآن کی نثر کے بھی ہیں اور ان تمام کتابتیب و مضامین کی نثر کے بھی جو نثر مولانا آزاد کی ذہنی و حکمرانی تھی اور ایک کہنہ مشق نثر نگاہ کے اعتدال و توازن کے مہدی کی

سنی اور نایندگی کرتی ہے۔ ظاہر ہے کہ صورت حال ایسی نہیں۔ اس لیے کہ غبارِ خاطر کا اسلوب ہمیشہ کسی اچانک تبدیلی کا جو نہیں ہے۔ یہ اسلوب اس قدر ہی ارتقا کی آمیزش ہے جس کا مسدود کردہ کے بعض مقامات سے شروع ہو گیا تھا احباب کے پہلے محض کب کیا اور جس اسلوب کو ترجمان القرآن لکھنے کے زمانے میں پیشگی اور استحکام حاصل ہوا یہی سبب ہے کہ ترجمان القرآن اور غبارِ خاطر کے نثری اسلوب میں بعض حیرت انگیز مماثلتیں ملتی ہیں۔ اسادات یہ مماثلتیں مضمونات اور مضامین کی بھی ہیں مگر دونوں کتابوں میں مولانا کا اسلوب نگارش اپنے موضوع سے ہی بیضال حاصل رہا۔ کھل دیتا ہے۔ یہ اگبات ہے کہ موصوفاتِ ماضیت و ماضیت کے ساتھ ان کے مخصوص اسلوب کی تشکیل کے عناصر بھی جس طرح دونوں جگہ یکساں ہیں اسی طرح تذکرہ سے پہلے کے اسلوب کی بڑی حد تک مختلف اور ممتاز بھی ہیں۔ سہولت کی خاطر ایک ہی موضوع پر غبارِ خاطر کے دو نمونے ترجمان القرآن اور غبارِ خاطر سے پیش کیے جاسکتے ہیں جس موضوع پر تذکرہ کے ایک اقتباس کو پیش کر کے آغازِ خلگوں میں مولانا نے بے ہوشی سے از نثر کو دیکھنے کی کوشش کی کہی ہے۔ مولانا غبارِ خاطر میں ایک جگہ اپنے گزراے جوئے

دوں کا سب ان الفاظ میں کرتے ہیں :

”جس نامہ اوجھستی کو جودہ برس کی عمر میں زمانہ کی آغوش سے اس طرح
بھینس دیا گیا ہو، وہ اگر کچھ عرصہ کے لیے شاہراہ عام سے گم ہو کر آوارہ دشت
دشت نہ ہوتی تو اور کیا ہوتا... اگرچہ قدم قدم پر ٹھوکر دھڑ سے دوچار ہونا
پڑا اور چہرہ پر رکاوٹوں سے الجھنا پڑا مگر طلب ہمیشہ آگے ہی کی طرف
بڑھائے گئے تھے اور جستجو نے کبھی گوارہ نہیں کیا کہ درمیانی منزلوں میں
رک کر دم لے لے۔ بالآخر دم لیا تو اس وقت جب منزل مقصود سامنے جلوہ گر
تھی اور اس کی گرد راہ سے شیم تمنائی روشن ہو رہی تھی۔ چوبیس برس
کی عمر میں جب کہ لوگ عشرتِ شباب کی سرستوں کا سفر شروع کرتے ہیں“

میں اپنی دشتِ نوردیاں ختم کر کے تلواروں کے کانٹے چن رہا تھا۔“ غبارِ خاطر، ص ۱۰۳

ترجمان القرآن کے مقدمے میں مولانا اصولِ تفسیر سے بحث کرنے کے بعد ایک مفسر کی حیثیت سے جہاں ذہن اور زندگی کی ناقابلِ جوہر وادیں کو سر کرنے کا قلعہ آمیز ذکر کرتے ہیں اور درپردہ اپنی اہلیت کا

احسن کرانا چاہتے ہیں وہاں بھی ان کے اسلوب بیان میں طہیت کے ساتھ ساتھ وہی تخلیقی نشان پیدا ہو جاتی ہے جو غبارِ خاطر میں جگہ جگہ دیکھنے میں ملتی ہے۔ وہ لکھتے ہیں :

... میرے لیے وقت کی جدید راہیں ایسی ہی دیکھی بحالی میں جس طرح
قیم راہوں میں گام فرمائی کرتا رہا ہوں۔ میرے دل کا کوئی بیضی میا
نہیں ہے جس میں شک کے مارے کاٹے سنجھ چکے ہوں اور میری تمنی
کا کوئی اعتقاد ایسا نہیں ہے جو انکار کی ساری آزمائشوں میں سے نہ
گور چکا ہو۔ میں نے زہر کے گھونٹ بھی ہر جام سے پئے ہیں اور تریاق
کے نفسے بھی ہر دوا الشفاء کے آزمائے ہیں۔ میں جب پیاسا تھا تو میری
لب تشنگیاں دوسروں کی طرح نہ تھیں اور جب سیراب ہوا تو میری

سیرابی کا سرچشمہ بھی نہ ہر لہ عام پر نہ تھا۔ ترجمان القرآن ص ۱۹

یہ بظاہر ایک درانہ مسافر کی گردشِ سفر ہے، مگر درحقیقت تمام متخالف رجحانات اور عوامل سے ثابت و
سالم نکل آنے کا فن کارانہ اعلانی بھی ہے۔ یہ اعلان غبارِ خاطر کے تذکرہ والا اقتباس میں بھی ہے،
مگر اُس میں وضاحت ہے، 'بلند آہنگی ہے اور کہیں کہیں خود ستائی کی جھوٹ پڑتی نظر آتی ہے۔
ترجمان القرآن کے ان جملوں میں جو کچھ ہے وہ تحت البیانی میں ہے۔ مگر جو بات دونوں اقتباسات میں
مشترک ہے وہ ان کی تخلیقی شان ہے۔ اس تخلیقیت کو پیدا کرنے کے لیے شری وسائل کا بھی سہارا لیا گیا
ہے اور شعریت سے الگ ہو کر بیانیہ اور بیانیے میں خود کلامی کی کیفیت بھی پیدا کرنے کی کوشش کی گئی
ہے۔ یہ کوشش شوری ہے یا غیر شوری اس کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ اس لب و
لہجے میں بات کہنے کی کوشش سے ہر چند کہ مولانا کی صافنی نثر بھی محروم نہیں اور ابتدائی زمانے کی بعض
دوسری تحریریں بھی، مگر اس نوع کی ابتدائی تحریروں پر ان کا بوجیل اسلوب غالب ہے۔ عربی اور فارسی
کے الفاظ اور ترکیب جگہ جگہ غزابتِ فعلی پیدا کرتے ہیں اور کم و بیش وہی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے
جسے بعض اہل نظر مصنوعی طرزِ نگارش سے موسوم کر چکے ہیں۔ دورِ اول کی اس قسم کی تحریروں کے
برضات ترجمان القرآن میں اُن کا اسلوب، فطری الفاہ، اور غیر مصنوعی سلیقہ گفتار کا احساس دلاتا ہے۔
ترجمان القرآن میں مولانا کی نثر عربیت زدگی سے نجات یافتہ بھی ہے اور ساتھ ہی قرآنی آہنگ سے

بہت بھی ہے۔ مولانا کی نثر میں حریت زندگی اور روحی ہے بالخصوص قرآنی آہنگ کے فرق اگلیوں سے کرنے کے لیے مولانا کے اوراقوں سے لے کر تذکرہ کے بیشتر حصوں کو لول الذکر کی مثال کے طور پر اور ترجمان القرآن اور اخبارِ خاطر کی نثر کو مترادف کر آہنگ سے ملو جوئے کی مثال کے طور پر پیش کیا جاسکتا ہے۔ قرآنِ کریم میں زبردستی و قیوت اور استہام و استہاب کے جو بیچوں سے ہم دو چار ہوتے ہیں ان کی جھلک ان اقتباسات میں دیکھی جاسکتی ہے مولانا اخبارِ خاطر میں ایک جگہ 'حکایتِ بدوہ و تریاق' کے ذیل میں قدرتِ خداوندی کے بقولوں جملوں کا نظارہ اس طرح کرتے ہیں:

”اندھیری راتوں میں جب آسمانوں کی تندیسیں روشن ہو جاتی ہیں تو صرست قید خانے کے باہر ہی نہیں چلیں۔ اسیرانِ قید و محن کو بھی اپنی جلوہ فردیشیوں کا پیغام بھیجتی رہتی ہیں۔ صبح جب تاباں بھیرتی ہوئی آگے گلابور شام جب شفق کی نگہوں چادریں پھیلائے لگے گی تو صرستِ شربتِ سراؤں کے در پہوں ہی سے ان کا نظارہ نہیں کیا جائے گا، قید خانے کے روزوں میں لگی ہوئی نگاہیں بھی انہیں دیکھ لیا کریں گی۔ نظرت نے انسان کی طرح کبھی یہ نہیں کہا کہ کسی کو شاد کام رکھے، کسی کو محروم کرے وہ جب کبھی اپنے چہرے سے نقاب الٹی ہے تو سب کو عیاں طور پر نظارہٴ مُسن کی دعوت دیتی ہے۔ یہ ہماری غفلتِ اندیشی ہے کہ نظر اٹھا کر دیکھتے نہیں اور صرست اپنے گرد و پیش میں کھوئے رہتے ہیں۔“

عبارتِ خاطر، ص ۶۸

نثر کا یہ لہجہ جہاں مولانا کے خطیبانہ طرزِ اظہار کا نمونہ ہے وہیں غفلتوں کی شدت و برخاست اور جملوں کا دروست اس قرآنی اسلوب سے بھی ہم آہنگ ہے جس کا سراغ ان کو تفسیرِ قرآن لکھنے کے دوران میں ملتا تھا اور اسی اثناء میں مولانا نے اپنے دوسرے دور نگارش کو اپنے مخصوص پختہ اور منفرد اسلوب کی شکل میں استہام بخشا تھا۔ اس بات کی توفیق ترجمان القرآن کے مختلف مباحث کی نثر سے کی جاسکتی ہے۔ سرمدت ایک ایسے نمونے پر اکتفا کیا جاتا ہے جس کا اندازِ تحریر محولہ بالا اقتباس سے بڑی حد تک مماثل ہے:

”چونٹی اپنے بل میں رنگ رہی ہے، کیڑے مکوڑے، کڑے کرکٹ میں
 تلے ہوئے ہیں پھلیاں دریا میں تیر رہی ہیں، پرند ہوا میں اڑ رہے ہیں
 پھول باغ میں کھل رہے ہیں، ہاتھی جنگل میں دوڑ رہے اور ستائے
 فضا میں گردش کر رہے ہیں۔ لیکن فطرت کے پاس سب کے لیے یکساں
 ڈور پرورش کی گود اور نگرانی کی آنکھ ہے اور کوئی نہیں جو فیضانِ ربوبیت
 سے محروم ہو۔“

”یہ کیوں ہے کہ پہلے سورج کی شعاعیں سندھ سے ڈول بھر بھر فضا میں
 پانی کی چادریں پکھادیں، پھر جواؤں کے جھونکے انھیں حرکت میں لائیں
 کیوں ایسا ہوا کہ پہلے پہاڑوں کی چوٹیوں پر برف کے تودے
 جتے ہیں۔ پھر موسم کی تبدیلی سے پگھلنے لگتے ہیں، پھر ان کے پھلنے سے
 پانی کے سرخسے ابنے لگتے ہیں، پھر چشموں سے دریا کی بدلیں بننے لگتی
 ہیں، پھر جدولیں پیچ دھم کھاتی ہوئی دور دور تک دوڑ جاتی ہیں۔
 اور سیسکڑوں ہزاروں میلوں تک اپنی دایاں شاداب کر دیتی ہیں۔“

۱ ترجمان القرآن، صفحات ۳۸-۳۶

یہ نثر خبارِ خاطر کے انشائیے کی نثر نہیں بلکہ ترجمان القرآن کے اس حصے کی نثر ہے جس میں مولانا نے
 ربوبیتِ باری کی وضاحت کرتے ہوئے اپنے علمی، استدلالی اور تخلیقی اسلوب کو قرآنی آہنگ کے
 زیرِ دم سے ہم آہنگ کر دیا ہے۔ اس اسلوب میں کبھی خطاب کی لذت ملتی ہے، تو کبھی رجز یہ انداز
 کی حرکت، اس میں دیکھی ہوئی ذہنی کونے زاویوں سے دکھانے کی کوشش بھی ہے اور حافظے اور
 حواس کو استعمال کرنے کی ترغیب بھی۔ یہ اگر صرف خطابِ یہ انداز پر مبنی نثر ہوتی تو اس میں صرف تکرار
 اور طند آہنگی سے کام لیا گیا ہوتا۔ جب کہ اس میں حقائق، ایک دوسرے کے بعد مسلسل بیان ہوتے
 چلے جاتے ہیں اور پھر تمام حقائق کو کسی یکے کے تابانہ کر دیا جاتا ہے۔ ترجمان القرآن میں نثر کے ایسے

نہ نے ان گنت ہیں اور عبادِ خاطر کی ترویج اور پرستی نہ ہی اسوب کی ترویج ہے۔ عبادِ خاطر میں مولانا اگر اپنے مکتوب الیہ سے معلوم ہوتے ہیں تو عبادِ خاطر کیا کہہ سکتے ہیں اور جب ان کی نظر پر اسی صفت مکتوب یا صفت انسانیت کے لئے اپنے خیالات کے اظہار و وسیع بنات ہیں تو ان کا اندازہ وہاں لا جوتا ہے۔ اس طرح عبادِ خاطر کا مستند حصہ ملے اور خواہی کے لب۔ لیجے ہاں ہی اس اس بات ہے، مگر یہ لب و نہج مولانا کے بنیادی علمی استدلال اور خطبہ پینے پر مستزاد کیفیت رکھتا ہے۔ نام ہی سزا و منہ ان کی فکر کو ظہری نہ کی بعض نئی جہات سے بھی آستانا ہے۔ ان جہات کا سارا سب سے پہلے ترجمان القرآن کی نہ میں کہیں کر لکھا جاسکتا ہے اس لکھتیں پیش کی جاتی ہیں۔ اب ذرا یہ دیکھنے کی کوشش کی جائے کہ جس ترجمان القرآن اور عبادِ خاطر کے مستند بالا اقتباسات میں اسلوبیات و مشابہت بعض اتفاقی تو نہیں ہے؟ اس سلسلے میں موضوعاتی یکسانیت ہندی زیادہ مدد کر سکتی ہے۔ ترجمان القرآن اور عبادِ خاطر کو اگر زمانی بعد کے ساتھ نہ دیکھا جائے اور ایک ساتھ دونوں کو سامنے رکھا جائے تو پتہ چلتا ہے کہ تقریباً پندرہ بیس سال کے فرق سے بھی ماننے والی تحریروں میں موضوع اور اظہار کی ہم آہنگی کسی حد تک دونوں کتابوں کو ایک دوسرے سے قریب کر دیتی ہے۔ یہ بات تو کسی کی نگاہ سے مخفی نہیں کہ مولانا آزاد نے خواہ معافیاً نہ معافیاً لکھے ہوں۔ تقریریں کی ہوں، مختلف موضوعات پر مضامین لکھے ہوں۔ انشائیہ نگاری کی جو خطوط لکھے ہوں یا تفسیر قرآن لکھی جو وہ ہر جگہ اپنے ماننا اور مذہبی منصب پر فائز نظر آتے ہیں۔ اس لیے اگر ترجمان القرآن کے مباحث و موضوعات حتیٰ کہ اسلوب تحریر کی گونج ان کی بعد کی تحریروں میں نمایاں معلوم ہوتی ہے تو کوئی حیرت کی بات نہیں۔ اب یہی موضوعاتی مناسبت اور تعلق کی بات، تو ترجمان القرآن میں ربوبیت کی کوئی بحث پڑھ جائے اور پھر عبادِ خاطر میں خالق و مخلوق کے رشتے پر مختلف خطوط کے مباحث پر نگاہ ڈالیے تو اندازہ ہوگا کہ ہر جگہ ترجمان القرآن کی گونج سنائی دے رہی ہے۔ اسی طرح خدا کے وجود تو حید اور تخلیق عالم کے موضوعات کا معاملہ بھی ہے۔ مندرجہ ذیل دو مثالوں سے اس موضوعاتی مناسبت کو بخوبی سمجھا جاسکتا ہے۔ مولانا عبادِ خاطر میں لکھتے ہیں :

”یہ کیا بات ہے کہ انسان خدا کے اور اے تعقل اور غیر تعقلی تصور پر قائم نہیں رہ سکا اور کسی نہ کسی شکل میں اپنے فکر و احساسات کے مطابق

ایک شخصی تصور پیدا کرتا رہا۔ اس کی قلت بھی یہی ہے کہ انسان کی فطرت کو جندی کے ایک نصب العین کی ضرورت ہے اور اس ضرورت کی بنیادیں بغیر ایک شخص اور ملائقی فواز تصور کے کیے نہیں سکتی۔ حقیقت یہ ہے کہ جو، لیکن یہ تصور جب بھی اس کے سامنے آئے گا تو شخص کی ایک نقاب چہرہ پر ضرور ڈال لے گا۔ یہ نقاب کبھی بھاری رہی، کبھی ہلکی ہو گئی، کبھی ڈرانے والی رہی، کبھی بھانے والی بن گئی۔ لیکن چہرہ سے کبھی اتاری نہیں اور یہیں سے ہماری دید صورت پرست کی ساری دراندازیوں شروع ہو گئیں۔

غبارِ خاطر، ص ۱۱۹

یہی موضوع پر ترجمان القرآن میں وہ اس طرح اظہار خیال کر چکے ہیں،

”مقل انسان کا ادراک محسوسات کے دائرے میں محدود ہے، اس لیے اس کا تصور اس دائرے سے بہرہ قدم نہیں نکال سکا۔ وہ جب کسی ایسی دیکھی اور غیر محسوس چیز کا تصور کرے گی تو ناگزیر ہے کہ تصور میں وہی صفات آئیں گی جنہیں وہ دیکھتی اور سنتی ہے اور جو اس کے حائر ذوق و لمس سے باہر نہیں ہے۔۔۔ اس صورت حال کا نتیجہ یہ تھا کہ جب کبھی ذہن انسانی نے خدا کی صورت بنانی چاہی تو ہمیشہ وہی بنائی جیسی صورت خود اس کے احوال و ظروف نے پیدا کر لی تھی۔ جوں جوں اس کا معیار نظر بدلتا گیا وہ اپنے معبود کی شکل و شباہت بدلتا گیا۔ اسے اپنے آئینہ فکر میں ایک صورت نظر آنی تھی، وہ بگھتا تھا یہ اس کے معبود کی صورت ہے، حالانکہ وہ اس کے معبود کی صورت نہ تھی خود اسی کے ذہن و صفات کا عکس تھا۔ فکر انسانی کی سب سے پہلی دراندازی یہی ہے جو اس راہ میں پیش آئی۔“

ترجمان القرآن، ص ۱۳۲

ہر چند کہ ان دونوں اقتباسات میں موضوع کی یکسانیت بھی ہے اور ان کے لب و لہجے پر مولانا آزاد کے قصوص اسلوبِ بشر کی چھاپ بھی، مگر یہ دونوں نمونے ان کے ممتاز ترین اندازِ نگارش کی نائیدگی نہیں کرتے۔

ان دونوں نمونوں میں جو مماثلت ہے وہ مولوی کے فضیلت کی ہے اور طرز فکر کی ہے۔ اور یہ نسبت بھی اسی مفروضے کو پایہ اعتبار تک پہنچاتی ہے کہ خبارِ خاطر کی شکل میں سامنے آنے والی بعد کی تحریکوں میں اسی فکر کی عین اور ادبی شخصیت کا ارتقاء نظر آتا ہے جس کی تشکیل کے فاسد زبانِ احرار کی نگینے کے محل کے ساتھ ساتھ اعتدال و استحکام کی منزل تک پہنچنے میں کامیاب ہو چکے تھے۔ دورِ مذکور کا سبب ہے کہ خبارِ خاطر میں زبردست آنے والی 'ویدہ' صورت پرست کی دراندگی کا سلسلہ ترجمانِ احرار میں بکھراؤ کی پہلی دراندگی کے فصول میں بہت پہلے سے وجود رکھنا دیتا ہے۔ کیا یہ محض اتفاق ہے کہ غزلت کے بحال فیضانِ قدرت کا کتبہ خبارِ خاطر میں نظامِ قدرت کے تحت جاری و ساری مساوات اور نظامِ حسنِ خلعت کی بلا تفریق دعوت کے عزائم سے بار بار ہمارے ذہن کو ترجمانِ احرار کے مباحث و مسائل کی طرف متوجہ کرتا ہے۔ کیا اس نوع کی ان گفت و مانگوں کے باوجود اس شخصیت سے اچھا آسانی ہے کہ ترجمانِ احرار سے حاصل ہونے والی بصیرت ہی مولانا آزاد کے بعد کے اسلوبِ نگارش اور اسلوبِ فکر کے لیے سرچشمہ فیض کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ مولانا آزاد کی ابتدائی علمی و ادبی کاوشیں بھی اپنی سامر علمی و ادبی سرگرمیوں کے سیاق و سباق میں درجہ اول کے درجے میں شمار کی جانے لگی تھیں، مگر خود مولانا کے اپنے ذہنی 'فکر' اور ادبی ارتقاء میں وہ کون سا مرحلہ تھا جسے نقطہ شروع کا نام دیا جاسکتا ہے؟ اس سوال کا جواب بالعموم خبارِ خاطر کے حوالے سے دینے کی کوشش کی جاتی رہی ہے۔ 'یا پھر ان کے اسلوبِ نگارش کے مطالعے میں اوتھانِ مراحل کو ہی نظر انداز کیا جاتا رہا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ مولانا آزاد نے شروع سے ہی علمی و صحافتی دنیا میں اپنی انفرادیت کے نقوش قلم کوئے تھے، مگر کیا ایسا نہیں ہے کہ ان کی ابتدائی انفرادیت 'ان کے خاندانی پس منظر' علم و فضل اور مجتہدانہ انحراف کی وجہ سے تھی اور اگر ایسا ہے تو یہ اس بات کا ثبوت بھی ہے کہ مولانا کے اظہار کے تمام وسائل میں ان کی ناچختہ انفرادیت اور جدت اس حد تک حیرت خیز اور مرعوب کن تھی کہ ان کی ابتدائی ناہموار نشر اور بوجھل اسلوبِ تحریر کو ہی ان کے بنیادی اسلوب کا نام دیا جاتا رہا۔ اس خط بحث کا نتیجہ یہ نکلا کہ مولانا آزاد کے ابتدائی زمانے کی نثری کاوشوں پر جو فیصلے صادر کیے گئے انہی کا اطلاق دلائل کے توازن و معتدل اور اسلوبیاتی نقطہ نظر سے عمدہ ترین نمونوں پر بھی

کر دیا گیا۔ جب کہ اس نوع نے شری نمونے تذکرہ کے بعد کی تحریروں میں سامنے آنا شروع ہوئے تھے۔ چونکہ اس نوع کے غیر معمولی شری اسلوب نگارش کی نمایندگی سب سے پہلے ترجمان القرآن میں اور بعد میں (خصوصیت کے ساتھ) غبارِ خاطر میں ملتی ہے، اس لیے اگر مولانا آزاد کی شری نگارش کے ارتقا، کوان کے ذہنی اور ادبی سفر کے پورے سیاق و سباق میں رکھ کر دیکھا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ ترجمان القرآن سے پہلے کی نثر ان کے اسلوب بیان کی تشکیل کے بعد کی نمایندگی کرتی ہے اور ترجمان القرآن کے بعد کی شری نگارش خواہ وہ رام گڑھ کے تحریری خطبہ صدارت (۱۹۴۷ء) کی شری ہو یا غبارِ خاطر کی کی 'ترجمان القرآن' کے پختہ علمی اور تخلیقی اسلوب کی توسیع ہے۔

ترجمان القرآن کے اسلوب بیان کی چند مثالیں پہلے پیش کی جا چکی ہیں، مگر ان مثالوں میں علمی، خطیبانہ اور ادبی آہنگ زیادہ نمایاں ہے جب کہ تخلیقی انداز بیان کو اوپری سطح کے بجائے زیریں لہروں کے طور پر ہی محسوس کیا جاسکتا ہے۔ لیکن اسی تفسیر میں اس تخلیقی نثر کے بھی عمدہ ترین نمونے ملتے ہیں جن کی تشکیل میں شری اور جانیاتی محرکات زیادہ اہم کردار ادا کرتے معلوم ہوتے ہیں۔ یہ نمونے علمی اور استدلالی شان سے بھی محروم نہیں ہیں اور ان میں اثر انگیزی اور محرطہ آزی کی غیر معمولی قوت بھی پنہاں ہے۔

”جس دنیا میں سورج روز چمکتا ہو، جس دنیا میں صبح ہر روز سکراتی ہو
اور شام ہر روز پردہ شب میں بھپ جاتی ہو، جس کی راتیں آسانی
کی قندیلوں سے مزین اور جس کی چاندنی سُنِ افرادِ یوں سے جہاں تپ
رہتی ہو، جس کی بہار، سبزہ گل سے لدی ہوئی اور جس کی فصلیں پہلے
ہونے کھیتوں سے گرانبار ہوں، جس دنیا میں روشنی اپنی چمک، رنگ
اپنی بوطونی، خوشبو اپنی عطریزی اور موسیقی اپنا نغمہ و آہنگ رکھتی ہو
کیا اس دنیا کا کوئی باشندہ آسائشِ حیات سے محروم اور نعمتِ میشت
سے مفلس ہو سکتا ہے۔“

ترجمان القرآن، ص ۴۳

”اگر سمندر میں طوفان نہ اُٹھتے تو میدانوں کو زندگی و شادابی کے لیے

ایک قطرہ بارش میسر نہ آتا۔ اگر بادل کی قوت اندک کی ہوگی۔ ہوتی تو بارانِ رحمت کا فیضان بھی نہ ہوتا۔ اگر آتش نشانی پہاڑوں کی چوٹیاں پھٹتیں تو زمین کے اندر کا کھوتا ہوا مادہ اس گہ کی تمام سطح کو پامال کر دیتا۔ تم بول اٹھو گے: یہ مادہ پیدا ہی کیوں کی گیا؟ لیکن تجھیں جاننا چاہیے کہ اگر یہ مادہ نہ ہوتا تو زمین کی قوت نشوونما ایک ضروری عنصر مفقود ہو جاتا۔

ترجمان القرآن، ص ۳۸

... ہر قوت استعداد دھونڈ رہی ہے اور ہر تاثیر اثر پذیری کے انتظار میں ہے، جو نہی کسی وجود میں بڑھنے اور نشوونما پانے کی استعداد پیدا ہوتی ہے، مگر تمام کارخانہ ہستی اس کی طرٹن متوجہ ہو جاتا ہے۔ سورج کی تمام کارفرمایاں، فضا کے تمام تغیرات، زمین کی تمام قوتیں، عناصر کی تمام سرگرمیاں صرف اس انتظار میں رہتی ہیں کہ کب جو نیچی کے انڈے سے ایک پتہ ہوتا ہے اور کب دہقان کی جھولی سے زمین پر ایک دانہ گرتا ہے۔

ترجمان القرآن، ص ۳۹

ان اقتباسات میں شعری اور جالباتی محرکات کی کارفرمائی نے کیوں کر محرکات تاثیر کا اعجاز پیدا کیا ہے اس کا راز دراصل، قرآنی لب و لہجہ کے ساتھ قوت تخیل کی شمولیت میں مضمر ہے۔ یہی تخیل قوت منفرد کے طوفان اور بارش کے قطرے کو، بادل کی گرج اور فیضانِ رحمت کو، پہاڑوں کی آتش نشانی اور سطحِ زمین کے توازن کو، اور چوٹی کے انڈے سے نکلنے والے پتے اور دہقان کی جھولی سے گرے ہوئے دانے جیسے غیر متعلق اور قدرے متخالف مظاہر فطرت کو، ایک دھماکے میں پروردی ہے۔ تخیل کی یہی کارفرمائی ہے جو تفسیر قرآن میں قرآنی آہنگ کے ساتھ انصاف اور ایک تخلیقی آنچ رکھنے والے ذہن کی ہمہ جہت بصیرت کو ایک ساتھ اسلوب فکر اور اسلوبِ نشر کا حصہ بنا دیتی ہے۔ ان اقتباسات میں حتیٰ پیچیدگی کی مدد سے قاری کے جملہ حواس کو متحرک کرنے کی طاقت بھی ہے اور بعض مجرد حقائق کو جسمہ بنا کر

پیش کرنے کی تمثیل شان بھی۔ ترجمان القرآن کی طبعی اور تخلیقی نثر کے اہل نمونوں کو سامنے رکھ کر اگر غبارِ خاطر کے اہل حسوں کا مطالعہ کیا جائے جس میں خطبہ: انوارِ اظہار کے ساتھ ساتھ شری اور جالبی طریق کار کی کارفرمائی نمایاں ہے، تو یہ آسانی محسوس کیا جاسکتا ہے کہ مولانا نے ترجمانِ القرآن میں، تیسری ہونے والے اسلوب کو بعد میں کئی جہات سے آشنا کرنے کی کوشش کی ہے:

۱۰۔ کھار باہرنگی توجہ مسکراہی تھی، سامنے دیکھا تو سمندر، اچھل اچھل کر
 ناپا، راتھا، نسیم صبح کے جھونکے اساطیر کی روشنی میں پھرتے ہوئے
 طے، یہ بھولوں کی خوشبو میں جی کر جی کر رہے تھے اور سمندر کو بچ کر رہے
 تھے کہ اپنی ٹھوکروں سے فضا میں پھیلاتا رہے۔

خطبہ: خاطر، ص ۲۲

”جس مرتع میں سورج کی چمک، درختوں کا رقص، پرندوں کا نغمہ، آب و ہوا
 کا ترنم اور بھولوں کی رنگیں ادائیں، اپنی اپنی جلوہ طرازیوں رکھتی ہوں
 ... فطرت کی اس بزمِ نشاط میں تو دوسری زندگی سج سکتی ہے جو ایک دہکتا
 ہوا دل پہلو میں اور چمکتی ہوئی پیشانی چہرے پر رکھتی ہو اور جو پساندی
 میں چاند کی طرح نکھر کر، استاروں کی چھاؤں میں ستاروں کی طرح چمک
 کر، بھولوں کی صف میں بھولوں کی طرح کھل کر اپنی جگہ بحال سکتی ہو۔“

خطبہ: خاطر، ص ۶۱

۱۰۔ اساطیر کے شمالی کندے میں ایک پُرانی ٹوٹی ہوئی قبر ہے، نسیم کے
 ایک دھندلتے شاخیں اس پر سایہ کرنے کی کوشش کر رہی ہیں مگر کامیاب
 نہیں ہوتیں۔“

خطبہ: خاطر، ص ۳۰

”مغربی رُخ کے تمام کمرے کھلے اور چشمِ براہ تھے، قطار کا پہلا کمرہ

میرے

غبار خاطر کے شعری اور جہاں کی طرح کار کے جو نمونے ان چند اقتباسات میں ملتے ہیں ان کا سلسلہ یہ مثالوں سے دوڑ کر کیا جاسکتا ہے اور بتایا جاسکتا ہے کہ جہاں مولانا نے تاج محل کے دروازے پر اور گنبد مینار کو اپنی شاعرانہ اور فنی سرانی سے مسکراتے ہوئے دکھانے کی کوشش کی ہے یا جہاں چڑیا پرشے کی کہانی میں ایک نو آموز طائر نے کوئی پرہیز سے آشنا ہوتے ہوئے دیکھا ہے وہاں جو اس طرح کے دوسرے غیر معمولی نثر پاروں میں مولانا مثالوں کی طرح ان کے تخلیقی جہ کے کیا عناصر اپنا رول ادا کرتے نظر آتے ہیں۔ تاہم فقرہ یہ ضرور عرض کیا جاسکتا ہے کہ اس دور کے نام نہ پاروں میں حسن تعلیل، تمثیل، مجھڑی، پیراڈکس، استعلا اور بعض اور ایسی پیکریت اس حد تک شامل ہو گئی ہے کہ جگہ جگہ نثر اور شاعری کی تفریق یکم ملتی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کی توضیح سوائے اس کے اور کچھ نہیں ہو سکتی کہ وہ نثر نگار جو تفسیر اور اصول تفسیر کی سنت پابندیوں میں بھی اپنے مخصوص علمی اور تخلیقی اسلوب نگارش کے جوہر دکھا چکا ہے وہ اپنے مکاتیب اور انٹائیوں جیسی آزاد اصناف میں اپنی افادہ صحت اور جمالیاتی شور کو استعمال کرنے نثر اور شعر کی روایتی حد فاصل کو کیوں کر عبور نہیں کر سکتا۔ اس موقع پر اگر ڈگلس I. H. Douglas کے ایک تجزیے کے نتائج کی مدد لیں تو بات مزید واضح ہو سکتی ہے۔ وہ مولانا کے دانشورانہ اور مذہبی مزاج کے بارے میں اپنی رائے دیتے ہوئے مولانا کے ذہن کو اس طرح سمجھتا ہے:

”آزاد کے انداز نگارش اور شعری پیکر تراشی سے پتہ چلتا ہے کہ ان کے سوچے

سمجھے کا انداز جذباتی زیادہ ہے اور عقلی کم ہے۔“ (ص ۶۶)

”مذہب کے سلسلے میں آزاد کا ادراک ایک مضبوط ذہن کے ماہر دینیات کا

نہیں بلکہ ایک شاعرانہ ذہن رکھنے والے شخص کا ہے۔“ (ص ۶۷)

ان دونوں باتوں سے مولانا آزاد کی نثر نگاری پر کسی براہ راست فیصلے کا تو ثبوت نہیں ملتا مگر بالواسطہ طور پر اس تخلیقی ذہن کو سمجھنے میں پوری مدد ملتی ہے جو ان کی نثر میں جذبے کی شمولیت اور شاعرانہ پیکر تراشی کے وسیلے سے تخلیقی شان پیدا کر دیتا ہے اور یہی ذہن جب مذہبی مباحث میں اپنے ذہن کی اس مخصوص رو کو شامل کرتا ہے تو ترجمان القرآن کی نثر بھی اپنے تمام علمی اور استدلالی رنگ و آہنگ کے باوجود ایک نئے تخلیق کار کے علم کا رنم دکھائی دینے لگتی ہے۔

ان مفروضات سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ مولانا آزاد کی شخصیت میں چونکہ علمی ذہنی اور قرآنی روایت کے ساتھ ساتھ شاعرانہ افتادِ طبع اور جمالیاتی ذوق کے محرکات بھی بخوبی ہم آئینہ تھے اس لیے ان کے اندازِ فکر میں ہی نہیں بلکہ اسلوبِ اظہار میں بھی علمی روایت اور تخلیقی مزاج کا عملِ مشترک طور پر دیکھا جاسکتا ہے۔ روایت اور انفرادیت کی اس آمیزش کا پہلا اور بھرپور نمونہ ترجمان القرآن کے اسلوبِ تحریر اس لیے بھی نظر آتا ہے کہ ترجمان القرآن کے مباحث کا موضوع مولانا کے روایتی اندازِ فکر کی نمایندگی کرتا ہے اور ان محرکات کو بھی ردِ عمل لانے کا سبب بنتا ہے جو مولانا آزاد کی افتادِ طبع اور جمالیاتی ذوق کا حصہ تھے۔

محولہ بالا تجزیے اور اسلوبیاتی موازنے کے بعد اس بات کے خاصے شواہد سامنے آجاتے ہیں کہ مولانا آزاد کا بنیادی اور مرکزی اسلوبِ نگارش ترجمان القرآن میں کیونکر ظہور پذیر ہوا ہے اور ترجمان القرآن کے بعد کی تحریریں بشمول غبارِ خاطر کی شکرِ طرح اسی اسلوب کی توسیع کرتی ہے۔

غبارِ خاطر کے حق میں ردِ عمل

قاضی جمال حسین

مولانا آزاد کی ملیت، زبان و بیان پر ان کی غیر معمولی قدرت سے عمومی اوقات کے ساتھ ہی ان کا مخصوص پیرایہ اظہارِ بحث کا متعلق و ضروع ہے۔ مولانا کی تحریروں میں موضوعات کا تنوع اور موضوع سے تعلق ان کی وسیع معلومات قاری کو حیرت زدہ کر دیتی ہے۔ لیکن اکثر محوروں میں ان کے موفت اور نقطہ نظر سے اتفاق کے باوجود مولانا آزاد کی لفظیات، تراکیب اور استعاراتی پیرایہ اظہار ان کی نثر کا عیب سمجھا گیا۔ غبارِ خاطر کے سلسلے میں تو یہ بات بار بار دہرائی گئی کہ خط کے اس مجرمے میں اشعار کی کثرت، تشبیہات کا استعمال اور مرکب توصیفی اور اضافی کی فراوانی اس کے اسلوبِ نگارش کا بڑا عیب ہے جو اس کتاب کی ادبی قدر و قیمت کو مجروح کرتا ہے۔ غبارِ خاطر پر اقتراض کی یہ لے کچھ اس لیے بھی تیز ہوئی کہ یہاں مولانا آزاد کے مذہبی اور سیاسی موفت سے اختلاف کا موقع نہ تھا، کیوں کہ بنیادی طور پر غبارِ خاطر خط کی ہیئت میں لکھی گئی ادبی تحریر تھی جس میں مذہبی اور سیاسی مسائل سے کم از کم تعرض کیا گیا۔ اس کا اندازہ تو ان خطوط کے سرسری مطالعے سے بھی ہو جاتا ہے، پھر یہ کہ مولانا آزاد نے اس امر کی صراحت بھی کر دی ہے۔ ۲۹ اگست ۱۹۴۲ء کے ایک خط میں لکھتے ہیں :

”میری دکان سخن میں ایک ہی طرح کی جنس نہیں رہتی لیکن آپ کے لیے کچھ نکات ہوں تو احتیاط کی پھلنی میں ابھی طرح چھان لیا

کرتا ہوں کہ کسی طرح کی سیاسی ملاوٹ باقی نہ رہے۔ دیکھیے اس
پہچان لینے کے مضمون کو شریف خاں شیرازی نے کبہا بنگر کے عہد میں
امیر الامراء ہوا کیا خوب بانہا ہے:

شر نہ مارے پشیراں ادب می بزم
کو بہ گورن تو مبادا رسد آواز درشت

اس طرح غبارِ خاطر کے مطالعے کے وقت یہ بات بھی ملحوظ رکھنی چاہیے کہ یہاں ہر طرح کے مسائل اور
موضوعات پر آزادانہ خامہ فرسائی سے مکتوب نگار نے اعتراض کیا ہے۔ ان قارئین میں صدیق محرم
حبیب الرحمن خاں شیرازی کے علمی ذوق اور مذاقِ سخن کا بھی پاس دلخا ہے۔ نواب صاحب خود
اچھے شاعر اور کئی کتابوں کے مصنف تھے۔ اردو اور فارسی دونوں زبانوں میں ان کا مطبوعہ دیوان موجود
ہے۔ اپنے ذاتی شوق سے حبیب گنج میں انھوں نے جیسا ناظر اور شیش قیمت کتب خانہ قائم کیا وہ ان کے
علمی ذوق کا واضح ثبوت ہے۔ مولانا آزاد اور حبیب الرحمن خاں شیرازی کے درمیان رسم و راہ کی
نویت اور علمی و ادبی ذوق کی بنیاد پر استوار تعلق کو غبارِ خاطر کے ادبی محاکمے میں پیش نظر رکھنا
از بس ضروری ہے کہ مکتوب نگار اور مکتوب الیہ کے درمیان ربط کی نوعیت پر ایہ اظہار کے انتخاب
میں اہم کردار ادا کرتی ہے۔

نیز یہ کہ غبارِ خاطر کے جملہ خطوط کا مکتوب الیہ شخص واحد ہے۔ اس لیے یہاں مکتوب الیہ سے
ربط و تعلق کی نوعیت میں تبدیلی کے سبب پیدا ہونے والے تنوع کا امکان یوں بھی کم تھا۔ ان مقدمات
کی روشنی میں غبارِ خاطر کے سلسلے میں درج ذیل بیانات ملاحظہ ہوں :

”مکتوب الیہ کی موجودگی ان خطوط میں کہیں محسوس نہیں ہوتی۔ کیونکہ
از اول تا آخر مکتوب نگار کی انا ان پر غالب رہتی ہے۔۔۔ مکتوب
الیہ کی حیثیت یہاں ایک ایسے رازدار کی نہیں ہے جسے نہاں خانہ
دل میں گزر کر اجازت دی گئی ہو۔۔۔ انداز بیان میں بے ساختگی
کے بجائے شعوری اور ادبی اہتمام کو ابوالکلام کے یہاں ہر جگہ دخل
ہے۔ نمایاں طور پر مغرب اور فارسی آمیز الفاظ کا استعمال اردو زبان

کے کیڈس کو روئیت بنانے کے مترادف ہے.... یہ غلط فہمی
شعور کی مایوس کن مثال ہیں۔“

(خبر خاطر پر ایک نظر۔ شعور لوب اور تنقید
اسلوب امر انصاری)

”ایک چیز اور ان کے اندازِ تحریر کی پہچان بھی گئی ہے۔ اور وہ ہے
عبارت میں اشعار کا بکثرت شامل ہونا۔ کبھی تو یہ محسوس ہوتا ہے کہ مضمون
کی شدت اور دست کو اور زیادہ نمایاں کرنے کے لیے انھیں لایا گیا ہے
اور کبھی یہ محسوس ہوتا ہے کہ کوئی شعر یا مصرعہ اپنا مکہ زمین میں لگایا اور
چونکہ وہ شعر یا مصرعہ اپنے مضمون اور بیان کے لحاظ سے عمدگی سے سمور
ہے اس لیے اس کی نسبت سے یہ عبارت لکھی گئی ہے۔ یعنی ایسے مقامات
پر اداس مضمون کے تقاضے کے مقابلے میں اپنے ذوقِ شعر کے اظہار کا
تقاضا غالب آگیا ہے۔ ضمنی طور پر یہ اظہار بھی مقصود ہے کہ دیکھو مطالعے
اور یادداشت کا یہ عالم ہے.... اشعار کی کثرت نے نثر کے حسن پر بُرا
اثر ڈالا ہے اور اس طرح بالواسطہ ان کے اسلوب کو بوجھل بنا دیا ہے
ایک مضمون نگار کے قول کے مطابق اشعار کی کثرت نے عبارت کو
پھلنی کر دیا ہے۔“

(مولانا آزاد کا اسلوب۔ از رشید حسن خاں)

مطبوعہ اکادمی مولانا آزاد نمبر

ان خیالات کی بازگشتِ خبر خاطر کے بیشتر ادبی حاکموں میں سنائی دیتی ہے۔ دراصل ہمارے
تقاددوں نے خبر خاطر کی ادبی اہمیت اور اسلوب نگارش کی تعینِ قدر میں چند مغرضوں کو مسلمات
کی حیثیت سے قبول کر لیا ہے۔ چنانچہ خبر خاطر کے اسلوب پر مندرجہ بالا اعتراضات دراصل ان تصور پر
مبنی ہیں کہ:

۱۔ یہ مکاتیب خود مولانا آزاد کے بیان کے مطابق نچ کے خطوط ہیں جو اشاعت کی غرض سے نہیں لکھے گئے اور یہ کہ نچی خطوط کی چند مخصوص صفات ہوتی ہیں۔ ان کی نفسا سادہ اور بے تکلف ہوتی چاہیے۔ انھیں مکتوب نگار کے نباں خانہ وال کی نگہبائیوں میں اترنے اور اس کی طوتوں اور طوتوں سے مکمل آگہی کا وسیلہ ہونا چاہیے۔ مکتوب نگار کے ساتھ ساتھ مکتوب الیہ کی شخصیت اور خطوط میں اس کی موجودگی کا احساس بھی ضروری ہے اور غبار خاطر، خطوط نگاری کے ان بنیادی مطالبات کو پورا نہیں کرتی۔

۲۔ اور دوسرا مفروضہ جسے ایک مطلق اصول کی حیثیت سے تسلیم کیا گیا وہ یہ کہ نثر کا ایک بنیادی اسلوب ہے اور غبار خاطر کا اسلوب نثر کے اس بنیادی اسلوب سے بہرہ ور ہے۔ نثر بنیادی طور پر وضاحت اور قطعیت کا تقاضا کرتی ہے۔ سہولت بیان اور سادگی نثر کا حصہ ہے۔ نثر میں الفاظ کی اکائیوں اور مفہوم کی اکائیوں میں پوری مطابقت ہونی چاہیے۔ ادبی اہتمام اور تشبیہ و استعارے کی بے تکلف فضا نثر کے فطری آہنگ کو مجرد کرتی اور اسے ادبی قیل پا میں مبتلا کر دیتی ہے۔

خطوط نگاری کے فنی مطالبات کے بارے میں عرض یہ کرنا ہے کہ معروف اصطلاحی معنوں میں غبار خاطر کی تحریریں خط نہیں ہیں۔ یہ دراصل مکتوب نگار کا خود سے مکالمہ ہے اور موج در موج بڑھتے اور پھیلتے ہوئے خیالات کی سانی تجسیم ہے۔ خط کی ہیئت میں لکھی گئیں یہ تحریریں کسی خیالی مکتوب الیہ کی مدد سے شدید تر احساسات کو زبان و بیان کی گرفت میں لینے کی ایک تدبیر ہے اور بس! مکتوب نمبر ۳ میں لکھتے ہیں:

”کچھ معلوم نہ تھا کہ یہ مکتوب کبھی مکتوب الیہم تک پہنچ بھی سکیں گے یا نہیں۔ تاہم ذوقِ غفلت کی طلب گاریاں کچھ اس طرح دل ستمند پر چھائی گئیں کہ قلم اٹھا لیتا تو پھر رکنے کو جی نہ چاہتا تھا۔ لوگوں نے نامہ بری کا کام کبھی قاصد سے لیا، کبھی بال بکوتر سے، میرے حصے میں غنقا آیا:

ایں رسم در راہ نانہ حرامی مہد مات

حقاً بدمزگار کھے نام بر نہ بود

دستاقی جے ستوی دکو کھن ۱ سورہ ۱۰ اگست ۱۹۴۲) ای طوں پرتیم ہوتی ہے۔

”جو کچھ گھر راہوں بکھترہ کوئی اور لا حال نویسی سے زیادہ نہیں ہے۔

یہ بھی نہیں معلوم، بہ حالت موجود میری صدائیں آپ تک پہنچ بھی

سکیں گی یا نہیں“ تاہم کیا کروں ”افسانہ سرائی سے اپنے آپ کو

باز نہیں رکھ سکتا یہ وہی حالت ہوئی جسے مرزا غالب ذوق خام

فرسا کی ستم زدگی سے تعمیر کیا تھا ط

مگر ستم زدہ ہوں ذوق خام فرسا کا“

ملائی بی داخلی شہادتوں کے علاوہ مصنف کی یہ مراعت کہ یہ افسانہ سرائی، خام فرسائی

۔ ذوق کی تسکین کے لیے ہے، کافی اہم ہے کہ منتخب ایہم ان خطوط کا پہنچنا نہ متوقع ہے اور نہ

ہی مقصود۔

جہاں تک نثر کے بنیادی اسلوب کا مسئلہ ہے تو شاید اس نوع کی تعمیم اور طیر سازی ادبی

تجربوں کے سلسلے میں بہت دور تک ہمارا ساتھ نہیں دیتی۔ ایجاد پسند طبیعتیں یوں بھی اسلاف کی

تعلمید کو باعث عار تصور کرتی ہیں۔ صاحب نظری کا تقاضا یہ ہے کہ بزرگوں کے دین سے انحراف

کی صورتیں پیدا کی جائیں۔ عبارت کی روانی، سادہ خیالات، چھوٹے جملے اور استعاروں کی اجتناب

ہر حال میں نثر کا خن اور بنیادی اسلوب کیوں کر ہو سکتا ہے۔ نثر کی خوبی دراصل طرز احساس سے

ہم آہنگی میں ہے۔ بسا اوقات احساس کی نوعیت اور تجربات کی تہداری پیچیدہ اور استعاراتی

طرز اظہار کو ناگزیر بنادیتی ہے۔ نثر کا اسلوب اگر لطیف تر تجربات سے ہم آہنگ نہیں اور خیالات کی

پیچیدگی کا ساتھ دینے سے قاصر ہے تو بلاشبہ ایسا اسلوب ایک ناکام اسلوب ہوگا۔ حسن عکری نے

نثر میں سادگی، روانی اور سلاست کے تصور پر قدرے تفصیل سے گفتگو کرتے ہوئے یہ بات کہی ہے:

”کچھ ایسے تجربات بھی ہوتے ہیں کہ جن کے اظہار میں روانی سے تجربہ سن

ہو کر رہ جاتا ہے۔ یا کم از کم تجربے کی ناسیاتی وحدت برقرار نہیں رہتی۔

پھر یہ بھی دیکھنے کی بات ہے کہ ہر چیز کی روانی بھی تو ایک جیسی نہیں ہوتی۔ یوں تو نالی میں بھی روانی ہوتی ہے اور دریائے سندھ میں بھی۔ دیکھنے کی بات یہ ہے کہ کیا چیز رواں ہے اور اس کی رنٹ راہی نوبت کے اعتبار سے کس قسم کی ہے۔ سیدھے سادے ابتدائی جذبات کی رفتار اور ہوگی اور پیچیدہ تجربات کی اور پھر جب خیال اور جذبہ مل جائے تو اور۔ اصل میں ہمارے یہاں روانی کا مطلب یہ ہو گیا ہے کہ دماغ پر لچہ بوجھ نہ پڑے۔ اور دماغ قطعی افعال کی حالت میں بھی نثر سے کچھ نہ کچھ اخذ کر سکے۔

(استارہ یا بادبان)

مولانا آزاد کی نثر خصوصاً غبارِ خاطر میں نقطہ بیان کا وسیلہ نہیں بلکہ ایک تخلیق کاوش ہے۔ جہاں فکر و خیال کے ساتھ ہی جذبے اور احساس کی شمعیں گرد و پیش کی فضا کو منور کر دیتی ہیں۔ یہاں انہماکِ مدعا سے زیادہ سرور کا زینحلی تجربات کو بہ تمام و کمال گرفت میں لینے کا ہے۔

۱۷ دسمبر ۱۹۴۲ء کا خط مولانا کی چائے نوشی کے محبوب موضوع سے متعلق ہے۔ گوری جمیلی White Jasmine ختم ہو چکی ہے جس کے فراق میں ان کی فکر پریشان کیسی کیسی گلی کو چوں

کی خاک چھانتی ہے۔ منظر دیدنی ہے۔ خطا کے آخر میں کہتے ہیں،
”دیکھیے صفت اتنی بات کہنی چاہتا تھا کہ چائے ختم ہو گئی ہے مگر بائیس صفحے تمام ہو چکے اور ابھی تک تمام نہیں ہوئی۔“

غور طلب امر یہ ہے کہ وہ بات جو تین لفظوں پر مشتمل نہایت مختصر جملے میں کہی جاسکتی ہے بائیس صفحات سیاہ کر دینے کے بعد بھی تمام نہیں ہو سکی۔ یہ دراصل تریل خیال سے زیادہ ایک باطنی تجربے کو تمام تہہ و داریوں اور لطافتوں کے ساتھ الفاظ کی گرفت میں لینے کا مسئلہ ہے۔ فن کار لفظوں کی مدد سے اپنے تجربات کی لسانی تجسیم کرتا ہے کہ یہی ان تجربات کی شناخت کا واحد ذریعہ ہے۔ اس لیے غبارِ خاطر میں فارسی تراکیب، تشبیہات کی کثرت، حروفِ عطف کے استعمال اور اضافاتوں کی فراوانی کو اس نقطہ نظر سے بھی دیکھنے کی ضرورت ہے۔ ممکن ہے غبارِ خاطر کے طرزِ نگارش پر تحلف بیجا

دل لاسی کے حسی الزام پر نظر ثانی کی ضرورت ہو۔

شاہ اندہ مسائل سے پیش از پیش کام لینے کے علاوہ غبارِ غلط میں اشعار کی کثرت اس صاحب کا ایک بڑا عیب سمجھائی ہے۔ ملک رام صاحب کے بیان کے مطابق جو تیس سطروں پر مشتمل کتاب میں کوئی سات سو شعر نقل ہوئے ہیں، سطروں کی تعداد بیش از نصف سطر والی ہے۔ اور ان کی شے بے شے ہے! اس خیال کا بھی اظہار کیا گیا ہے کہ مولانا نے اشعار کو کھپانے اور ان کی معاش پیدا کرنے کے لیے اپنی نثری عبارت میں فصاحت سازی سے کام لیا ہے تاکہ جانے کے اشعار میں آواز کی اس کاوش پر رجحان امداد کا لگن ہو۔

اس سلسلے میں پہلی بات تو یہ عرض کرنی ہے کہ غبارِ غلط میں اردو کے ساتھ ساتھ دہلی اور ہاری کے اشعار بھی بکثرت استعمال ہوئے ہیں اور مصنف نے یہیں بھی اشعار کا ترجمہ یا اس کا مطلب بیان کرنے سے گریز کیا ہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ شعر سے پہلے اور اس کے بعد دلی لکھنؤ اور مسلسل عبارت قاری کو سمجھ تو آتی ہے لیکن درمیان میں اچانک ایسا متن جس کی معنوی جہات اور محاسن تو درکنار مادہ سا مبہوم بھی عام قاری کی دسترس سے باہر ہو، بلاشبہ نثری آہنگ کو بغیر روح نہ رہے گا۔ وہ ذہن جو نہایت سہولت اور سبک خرازی کے ساتھ عبارت کے حسن سے لطف اندوز ہو رہا تھا، ان اشعار کے درپردہ خود کو درمادہ پا کر بے مزہ ہوتا ہے۔ ادھر مکتوب نگاری کا قیاس و تقیاس شرکاء سے پہنچنے کے لیے بڑی سے بڑی قربانی دینے پر آمادہ! فقط ایک مثال ملاحظہ ہو:

”دو بجے ہم احمد نگر پہنچے اور چندرہ منٹ کے بعد قلعہ کے اندر مجبوس

تھے۔ اب اس دنیا میں جو قلعہ کے باہر تھی اور اس دنیا میں جو قلعہ کے

اندر تھی، برسوں کی مسافت حائل ہو گئی؛

كيف الوصول الى سعادٍ ودودها

قلل الجبال وبينه وبين حوت

دوسرے دن، اراگت کو حسب معمول صبح تین بجے اٹھا، چائے دم دی

نہان ساتھ رکھا.....“

ظاہر ہے اگر متن سے شعر کو نکال دیں تو بھی عبارت رواں اور مسلسل ہے اور مبہوم بھی واضح

ہے۔ درمیان میں عربی کاغیر نازس متن کسی بھی عام قاری کے لیے عبارت کے شبک خرام نثری آہنگ کو چھپنی کر دینے کے مترادف ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ غبارِ خاطر میں اشعار کی کثرت فقط ذوقِ خود غنائی کے سبب نہیں ہے بلکہ ان اشعار کا اپنے سیاق و سباق میں ایک خاص مل ہے۔ اس لیے قطع نظر کہ خود اشعار کی کائنات خاصی متنوع اور دل کش ہے۔ مصنف نے ان سے ترسیلِ خیال کے سوا بعض دوسرے اہم کام بھی لیے ہیں۔

۱۔ پہلی بات تو یہ کہ مکتوب نگار اشعار کے حوالے کے بعد ایک نوع کی آسودگی اور احساسِ تکمیل سے ہمکنار ہوتا ہے۔ اس کا اندازہ قاری بھی کرنا ہے کہ اشعار سے پہلے کی عبارت میں مصنف مناسب الفاظ کا جو ما ہے اور خیالات کی ترسیل کے لیے مناسب ترین پیرایہ اظہار کا آرزو مند کہ بہت کچھ کہنے کے بعد بھی خیال کا آہنگ اور روح کا نفسہ لفظوں کی گرفت سے آزاد ہے جب کہ حسبِ جہل شعر نقل کرنے کے بعد گویا مناسب پیرایہ اظہار فراہم ہو گیا اور تجربے کے تمام لطیف پہلو اور اس کے تمام بکے اور گہرے رنگ لفظوں میں منتقل ہو گئے۔

۲۔ دوسری بات یہ کہ شعر کم سے کم الفاظ میں کسی بھی جذباتی کیفیت کو تادیر نقطہ عروج پر قائم رکھنے میں مددگار ہوتا ہے۔ متن جس خیال یا باطنی نغمے کو بیان کرنے سے بھی قاصر تھا، شعر نہ صرف یہ کہ اسے بیان کرتا بلکہ اس کے Climax کو تادیر برقرار رکھتا ہے۔

۳۔ غبارِ خاطر میں اشعار سے تیسرا کام یہ بھی یوں کہ مشرقی تصورِ شعر میں شاعر کی حیثیت تلمیذ الرحمن کی ہے کہ مبداءِ فیاض سے اس کا مضبوط رشتہ ہے۔ شعر کی تاخیر یا اوقاتِ جادو کا اثر رکھتی ہے۔ زندگی اور کائنات کے بارے میں شاعر کا رد عمل طویل انسانی تجربے کا پتھر ہے۔ گویا ان سے اختلاف کی گنجائش نہیں۔ اس طرح مولانا آزاد نے اپنے موت یا نقطہ نظر کی تائید میں شعر کا حوالہ دے کر اپنے خیالات سے اختلاف کی راہیں بند کی ہیں کہ کھائے عصر اور تلامیذ الرحمن کی سند اور پشت پناہی انھیں

مہسل ہے۔ چنانچہ عام مشاہدہ ہے کہ یہ محل شعر سے استنادِ غائب کو خاموش اور
زیرِ کویئے کے لیے کافی ہے۔ نثری مطلق میں اس کا جواب نہ ملتا ہے نہ تامل قبول
ہے تاکہ شعر سے ہی اس کا جواب اور مناسب جواب دیا جائے۔

واقعہ یہ ہے کہ مولانا آزاد کے جملہ حواس بیدار اور ذہن نہایت فعال تھا۔ ایتنا اور نظام
کو ایک وقت مختلف زاویوں سے دیکھنے اور حواس کی مدد سے ان کا ادراک کرنے کی صلاحیت رکھتے
تھے اور اسی لیے وہ کسی منظر یا کیفیت کے بیان میں صفات کا بکثرت استعمال کرتے ہیں اور ایک رنگ
کو ایک منظر یا کیفیت کو جملہ حواس کی مدد سے محسوس کرتے ہیں اور جس برتقاز کو طولِ بانی، تکرار یا قسطن
کا گمان ہوتا ہے۔ یہ اقتباس دیکھیے:

”در اصل میں مرث گری ہی کے لیے آتش دان کا شیدائی نہیں ہوں
مجھے شعلوں کا منظر چاہیے۔ جب تک شعلے بجھ کر تکتے نظر نہ آئیں، دل کی
پایس نہیں بکھیتی۔ بے دردوں کو جو دل کی جگہ برن کی سہل سینے میں
بھیٹا ہے پھرتے ہیں ان معاملات کی کیا خبر:

سینہ گرم نہ داری مطلب محبت عشق
آتش نیست چوں در مجرات عودِ مخمر

آپ سن کر نہیں گئے۔ بارہا ایسا ہوا کہ اس خیال سے کہ سردی کا زیادہ
سے زیادہ احساس پیدا کروں، جنوری کی راتوں میں آسمان کے نیچے
بیٹھ کر صبح کی چائے پیتا رہا اور اپنے آپ کو دھوکے میں ڈالتا رہا
اور اپنے آپ کو دھوکے میں ڈالتا رہا کہ آج سردی خوب پڑ رہی ہے:

از یک حدیثِ لطف کہ آں ہم دروغ بود
اشب ز دفترِ گلہ صد بابِ ششستہ ایم

(خط نمبر ۱۶)

یہاں مصنف شعلوں کی فقط حدت کو محسوس نہیں کرتا بلکہ اس کی سُرخ کو بھی آنکھوں سے دیکھتا، اس
میں عود کی خوشبو کو سونگھتا اور ساتھ ہی لذتِ درد سے نا آشنا، سینے میں دل کی جگہ برن کی سہل

رکھنے والوں کی عمر وہی پر اظہارِ تاسف بھی کرتا ہے۔ جو شخص خود کو دھوکے میں ڈالتا ہو اور پھر اپنی فریب خوردگی سے لطف اندوز ہوتا ہو وہ اپنے ذہنی تجربات اور باطنی آہنگ کو نشری مضائقے میں کیونکر بیان کر سکتا ہے۔ ایسی صورت میں آواز کی اکائی مضمون کی اکائی سے کبھی مطابقت نہیں پیدا کر سکتی۔

غبارِ خاطر میں اشعار کا سب سے بڑا مل یہ ہے کہ شعروں کے اس خصب انتخاب سے مولانا آزاد کی شخصیت کے بے شمار اُن دیکھے پہلوؤں کو کھنے میں مدد ملتی ہے۔ ان کی کم آئیزی، شکل پسندی، ذہنی ترقی، تضادات کو بیک وقت قبول کرنے کی صلاحیت، انفرادیت پسندی، ان کی بغزشیں اور کمزوریاں سبھی کچھ ان اشعار کے آئینہ خانے میں بے محابا در آیا ہے۔ یہ اشعار ان کی شخصیت کے گنبدِ بے در میں روزِ نکاح کا کام دیتے ہیں ورنہ تو قطر

کھلتا کسی پہ کیوں مرے دل کا معاملہ

تذکرہ: سیرت نگاری | خودنوشت سوانح

کوثر مظہری

مولانا آزاد کے ایک دوست جناب فضل الدین احمد نے مولانا سے خودنوشت سوانح تحریر کرنے کی درخواست کی تھی بلکہ امرار پیہم کیا تھا۔ آزاد نے جب اپنی خودنوشت زندگی پیش کرنے کی غرض سے قلم اٹھایا تو ان کا قلم ماضی کی اٹھارہ گزائیوں میں کھو گیا۔ واپسی تب ہوئی جب چونتیس ابواب تک مکمل ہو چکے۔ اس طرح یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ باب چونتیس کے بعد کے چار ابواب کا تذکرہ سے کوئی تعلق نہیں۔ اس کتاب میں چونتیس باب تک اکابر و اسلاف، مجتہدین و مجددین کا ذکر ہے۔ ان کے کارناموں اور آپسی جھگڑوں کا بیان ہے اس لیے آخر کے چار ابواب تذکرہ میں مثل یزید معلوم ہوتے ہیں۔ خودنوشت سوانح میں اپنے ہم عصروں کا ذکر ضمنی طور پر پیش کرنا باعث معلومات بھی ہوتا ہے مگر یہاں تو خود مصنف اسوانح نگار کا ضمنی طور پر آخری چار ابواب میں آیا ہے پھر یہ کہ یہاں جن اکابر و اسلاف کی سیرت اور کارناموں کو پیش کیا گیا ہے وہ آزاد کے ہم عصر بھی نہیں تھے۔ تذکرہ میں آزاد نے سیرت نگاری اور تاریخ نگاری کا خوب خوب مظاہرہ کیا ہے۔ سیرت نگاری میں ان کی دل چسپی بھی رہی تھی۔ امام احمد بن حنبل کے ضمن میں انھوں نے البلاغ میں سیرت امام احمد بن حنبل اور شرح نامہ وصیت امام احمد بن حنبل بغرض اشاعت تحریر کرنا شروع کیا تھا مگر البلاغ پر مکمل امتناع کے ساتھ ساتھ یہ سلسلہ بھی منقطع ہو گیا۔ اسی دلچسپی اور لاگ کی صدا سے بازگشت تذکرہ میں سنائی دیتی ہے۔

تذکرہ کی تصنیف کے دوران ہی انھوں نے ایک ہفتے کی قلیل مدت میں ۱۴ صفحات پر مشتمل

انتشارِ ذہنی کا اقرار نامہ معلوم ہوتا ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ اعتقادِ ہائے کرامات کا اقرار ہوتا ہے
عرب ایسے حالات تھے تو اتنے اہم موضوع پر قلم اٹھانے کی ضرورت ہی کیا تھی؟ اقتضائے یہ افسس،

”یہ اجوا جس وقت چلے گئے“ اس وقت وہم و گمان میں بھی یہ بات

تھی کہ اس حدِ جلد اور اہم تالیفات سے پہلے شائع ہو جائیں گے۔

تعددِ حصّے نظمِ ثانی کے محتاج تھے..... نہیں معلوم نظر ثانی کے

بعد نقاب کی صورت کیا ہوتی۔“ (اعتقادِ اسرار - تذکرہ - ص ۵)

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مولانا آزاد نے ذہن میں تذکرہ کا کوئی حصّہ خاک نہیں تھا۔ امام ابن تیمیہ کے
ملاوہ رحمت و دعوت اور جماعت و غرانات کی مخالفت کرنے والوں میں امام احمد بن حنبل کا ذکر
نہیں ہی دالہانہ و قیدیت مندانہ انداز میں کرتے ہیں۔ ایک رملہ و زوا تہ بھی تذکرہ میں امام بن حنبل
کے ضمن میں پیش کیا ہے کہ حق سے پھرنے کے لیے ان پر جبر کیا گیا یہاں تک کہ ان کے پیروں میں چار چار
بٹیاں ڈال دی گئیں اور خدا سے طوطا سجانے کا حکم دے دیا گیا۔ پشت پر تازہ دم جلاوڑوں سے
کوڑے لگوائے گئے مگر ہر کوڑے کے بعد آواز نکلتی: ”اللہ ان کلام اللہ و عید مخلوق“ جب قسم بائیں
نے دربار میں ضرب تازیانہ لگانے کے لیے جلاوڑوں کو حکم دیا تو بہت سے علماء اہل سنت نے اقرار کر کے
رضعت حاصل کر لی مگر ابن حنبل نے انکار کر دیا۔

”میں حالتِ صوم میں کہ صحنِ پانی کے چند گھونٹ پی کر روزہ رکھ رہا

تھا تو تازہ دم جلاوڑوں نے پوری قوت سے کوڑے مارے“ یہاں تک

کہ تمام پیٹھ زخموں سے جوڑ گئی..... جب ہوش آیا تو چند آدمی

پانی لائے اور کہہ پی لو، مگر میں نے انکار کر دیا کہ روزہ نہیں

توڑ سکتا۔“ (تذکرہ - ص ۱۲۳)

اس کے بعد خون سے لت پت کپڑوں میں ہی اسحاق ابن ابراہیم کے مکان پر ابن سماء کی امامت میں
نہر کی نماز ادا کی۔ ابن سماء نے کہا کہ اس حالت میں پاکی کہاں رہی۔ امام احمد بن حنبل نے حضرت عمرؓ
ن سال پیش کی خضیں میں حالتِ نماز میں قاتل نے زخمی کر دیا مگر انھوں نے نماز پوری کی۔ آزاد اس واقعے
پر اس طرح جذباتی انداز میں روشنی ڈالتے ہیں:

اگر یہ ناپاک ہے تو دنیا کی تمام پاکیاں اس ناپاک پر قربان اور
 دنیا کی ساری طاقتیں اس پر بھجوا دو۔ یہ کیا بات ہے کہ پاک سے پاک
 انسان کی میت کے لیے بھی غسل ضروری ٹھہرا کر شہید الہی حق کے لیے
 یہ بات ہوئی کہ شہیدہ آب غسل نہیں۔ بلکہ ان کے خون میں رنگے ہوئے
 کپڑوں کو بھی ان سے الگ نہ کیجیے..... اللہ اللہ یہاں طہارت جسم و
 لباس کا کیا سوال ہے؟ امام احمد بن حنبل نے اپنی تمام عمر میں گر پاک
 سے پاک اور سچی سے سچی نماز پڑھی تھی تو یقیناً وہ وہی ظہر کی نماز تھی۔“
 (تذکرہ ص ۱۴۴)

یہ طرزِ اظہار مولانا آزاد کی جولانی طبع اور طرزِ خطابت و تبلیغ کی غمازی کرتا ہے۔ البتہ البلاغ کی جو
 ترقی اس کا بھی طرہ امتیاز یہی طرز و اسلوب تھا۔ وہ جذبات سے اکثر مغلوب ہو جاتے تھے۔ امام ابن تیمیہ
 کے سلسلے میں وہ فوجِ عقیدت میں نکلتے ہیں :

”یہاں تک کہ ان پر یہ بات صادق آتی ہے کہ جس حدیث کو امام ابن تیمیہ
 نہیں جانتے وہ حدیث ہی نہیں“ (تذکرہ ص ۱۶۸)

حالانکہ تمام اوصاف اور صفات علیہ کے باوجود امام ابن تیمیہ بھی انسان تھے۔ خطا و نسیان سے تعلق جس طرح
 سارے انسانوں کا ہے، ان کا بھی رہا ہے۔ اس طرح کا غلو و مبالغہ آزاد کی تحریروں میں جا بجا ملت ہے۔
 یہاں اس کی تفصیل کی گنجائش نہیں۔

مولانا آزاد نے تذکرہ میں ایک مقصد کو ہمیشہ کیا ہے۔ یہاں وہ جن زعمائے ملت اور اسلاف
 کا ذکر کرتے ہیں ان کے اندر دعوت و حریت کی متوجہ کرنی موجود تھیں۔ معاشرے اور امتِ مسلمہ میں
 پیدا شدہ خرابیوں اور انتشار کی اصلاح و تربیت کے لیے اسلاف نے سعی بہم بھی کی اور بڑی بڑی
 قربانیاں بھی دیں۔ آزاد کو ان کے اعمال مبارکہ سے اپنی زندگی میں عمل گزاری کے لیے توانائی حاصل
 ہوتی ہے۔ اگر وہ چاہتے تو اپنی زندگی کے اسرار اور شب و روز کو جزویات کے ساتھ قلم بند کر سکتے
 تھے مگر انھوں نے امتِ مسلمہ کو خواب سے بیدار کرنے اور اُن کے اندر سیاسی، سماجی، اخلاقی اور
 مذہبی شعور پیدا کرنے کی غرض سے اپنی زندگی کے حالات کو ثانوی حیثیت دی اور اپنے اکابر و اسلاف

اور علماء و علماء کی زندگی اور ان کے عمل کارناموں کو آئینہ ایام کے سامنے پیش کیا تاکہ یہ زبوں حالی اُمتِ مانی سے کچھ سستی حاصل کر سکے۔ شاید ہی وہ غالب مقصد تھا جس کے سبب ہمیں کہیں جذبات غالب ہو گئے۔ علماء کو ذکر کرتے ہوئے ان کا انداز اور بھی جذباتی ہو جاتا ہے۔ بُری رسوم اور بھل و تقلید کو انھوں نے بہت تنقید بنایا ہے۔ علماء کو خطا کاروں اور بُرے رجحانات سے وہ پردہ بٹاتے ہیں تاکہ عام غلط عقائد کی جگہ بنیادیں سے آزاد ہو سکے۔ دنیا پرست علماء اور ہوا پرست جہلاء کی جماعت کے ساتھ ساتھ ایک اور جماعت تھی جس سے متعلق حضرات نے حکمت و دانش مندی سے الحاد اور بے دینی اور اہانت کو رائج کر دیا تھا۔ آزاد دیکھتے ہیں :

”مذہب کے دکانماہوں نے بھل و تقلید اور تعصب و ہوا پرستی کا نام مذہب رکھا ہے اور روشن خیال و تحقیق جہد کے قتل فرموشوں نے الحاد و بے دینی کو حکمت و اجتہاد کے لباسِ فریب سے سنوارا ہے۔“
(تذکرہ - ص ۱۴۰)

اسی طرح خدمتِ الملک اور مولا عبدالمہدی کے درمیان شدید رقابت کا ذکر کچھ اس طرح کرتے ہیں :

”جو کچھ دنیا کے عشق نے دونوں میں رقابت کا رشتہ قائم کر دیا تھا اس لیے نور بھی ہمیشہ لڑتے جھگڑتے رہتے۔۔۔۔۔ سانپ اور بکھو ایک سوراخ میں جمع ہو جائیں گے لیکن علماء دنیا پرست کبھی ایک جا اکٹھا نہیں ہو سکتے۔ کتوں کا مجمع دیے تو خاموش رہتا ہے، لیکن اِدھر تصائی نے ہڈی بھینکی اور اُدھر ان کے پنجے تیز اور دانت زہر آلود ہو گئے۔ یہی حال ان سنگابی دنیا کا ہے۔“

(تذکرہ - ص ۱۲۲)

اس طرح علماء سوادِ دنیا پرست مذہبی رہنماؤں سے اصل مذہب کو جو نقصان ہوا یا پھر علماء کے مابین تفرقوں اور چنپ رہے جب وفات سے قتلِ اسلام کو جو زکِ پہنچی - تذکرہ ان تمام زادیوں کا احاطہ کرتا ہے۔ انکارِ پاکیزہ اور مذہب و عقودِ اصل پر پڑی گرد کو صاف کرنے کی غرض سے مولانا آزاد نے علماء سوادِ علماء حق پرست دونوں کی کچھ تصویریں پیش کیں۔ جہدِ اکبری میں مذہب سے بے خبر بادشاہ

کی امامت کا سوال اٹھا تو کسی کی ہمت نہ ہوئی کہ اس کی مخالفت کرے۔ علماء کو اپنے منصب نیابت اور پاسبانی رسالت کا خیال نہ رہا۔ یہاں بھی مولانا نے وہ ٹوک انداز میں تبصرہ کیا۔ لکھتے ہیں:

”علماء سونے اپنی برائیاں میں سے اپنا اثر پہلے ہی کھو بیاتھا! مجبوراً سب کو دھمکانے پڑے۔ سب سے پہلے انہی گردن کشوں نے سر جھکا دیا جن کی رگ گردن سب سے زیادہ موٹی تھی اور جس کی ضد کھولنے کے لیے یہ نشتر تیز ہوا تھا۔ یعنی ملا عبد الباقی صدر اور مخدوم الملک نے۔ پھر قاضی القضاات جمال الدین ملتانوی اور شیخ عبدالحی مفتی دہلوی نے بے چارے دھڑا اپنی اپنی مہر پر ثبت کر دیں اور علماء و رہبروں سے کسی کو انکار و تاہل کی جرات نہ ہوئی۔“ (تذکرہ - ص ۵۱)

اسی لیے مولانا آزاد کو نسبی اور خانزادی امتیاز سے نفرت ہے۔ کبھی ہے بزرگانِ دین کی اولاد میں بدتماش ہو جائیں اور ایک نو مسلم چار اپنے خنِ مل سے جندِ ترہِ جاہل کر لے۔ استخوانِ فروشی یعنی خانزادی نام و نسب کی کوئی اہمیت نہیں ہوتی۔ مذہبِ اسلام نے بھی نسلی و نسی تفاخر کا خاتمہ کر دیا ہے۔ مولانا آزاد نے بابِ اول میں اس پر با تفصیل روشنی ڈالی ہے۔ جب وہ خود تذکرہ شروع کرتے ہیں تو باب سے پہلے اسی طرٹ اشارہ کرتے ہیں مگر ان کے بیان میں نسبی تفاخر کا اندازہ بھی ملتا ہے۔ فارسی شعر اور عربی عبارت کے بعد اردو عبارت کا پہلا پیرا گراف دیکھیے:

”میرے خاندان میں تین مکتلت خاندان جمع ہوئے ہیں اور تینوں خاندان ہندوستان و حجاز کے ممتاز بیوتِ علم و فضل اور اصحابِ ارشاد ہدایت میں سے ہیں۔ دنیوی عزت و جاہ کی اگرچہ ان میں سے کسی نے خواہش نہیں کی، لیکن دنیا نے اپنی عزتوں اور شوکتوں کو ہمیشہ اُن کے سامنے پیش کیا اور کبھی انھوں نے قبول کیا، کبھی رد کیا۔“ (تذکرہ - ص ۲۵)

شیخ جمال الدین مجدد اکبری کے مشہور بزرگ تھے جو شیخ بہلول دہلوی سے معروف ہوئے۔ یہ مولانا آزاد کے پردادا کے نانیہال بزرگ تھے۔ یہاں سے مولانا آزاد تذکرہ شروع کرتے ہیں اور پھر

بند دستار کے دوسرے ٹیسے اکابر اور بیرونی ملک کے اکابر اسلام کے دعوت و دعوت کے
 لوگوں کو دعوتی کے اجتہادات کا ذکر کرتے ہیں۔ اس لحاظ سے اگر اس کتاب کا نام ذکر دعوت و
 دعوت یا ذکر اسلاف بھی جتنا کوئی قیامت نہ تھی۔ جہاں تک ذکر مطلق ہے تو یہ نام بھی مناسب
 ہے مگر اس میں خود مولانا آزاد کی شخصیت مناسب نہیں ہے۔ سر پہنے کا مقام ہے کہ مولانا آزاد کی
 خدمت سوانح میں لے کیوں پڑھی جائے گی کہ اس سے امام ابن تیمیہ، امام احمد بن حنبل، امام داؤد
 ظاہری، امام ذہبی و امام مستوفی کی زندگی کو مدد نشیب و فراز کاظم ہو یا پھر اس کاظم پر کہ دعوت و دعوت
 کا مقام کیا ہے، اصل مبداء دعوت و امت کیا ہے یا پھر یہ کہ وراثت کاظم نبوت کاظم ہو یا اس کی
 جائیداد حاصل ہو کہ موجودہ فتنہ الملو کے مقابلے میں صرف اصحاب حدیث و سنت ہی کا سیلاب ہیں۔ ذکر اگر
 خود نوشت سوانح ہے تو اس کا سلسلہ اس لیے کیا جائے گا کہ "آزاد" یا "آزادیات" کی تقسیم کی راہیں ہمار
 ہوں یہ کہ اس کے ہیں اس طور سے تاریخ فرشتہ "احیاء العلوم" تاریخ ہندو، "تاریخ العساق"
 "فتنۃ الاخوان" "تاریخ الرسل والملوک"، "ذکرہ علیائے ہند"، "تذکر جہانگیری"، "اخبار الاخیار" "سیرۃ الاولیاء"
 "طبقات اکبری"، "مختار التواریخ"، "تذکرۃ الاولیاء"، "تہذیب الہیہ و دیوبند" کی بازگشت سنائی دے۔ اس
 لیے بے کم و کاست یہ بات تسلیم کی جانی چاہیے کہ "تذکرہ نمایان" نگاری و سیرت نگاری کا مرقع ہے ذکر
 مولانا آزاد کی خود نوشت سوانح۔ یہاں اہل بات کا اعادہ کیا جاتا ہے کہ اخیر کے چار ابواب کا ہشیا
 جانا اس بات کی ضرورت میں اضافہ کرتا ہے اور امت مسلمہ (خواص) کے لیے ایک تحفے کی کیفیت
 اختیار کر لیتا ہے۔ اس کی ایک ہی سبیل سمجھ میں آتی ہے کہ اگر ان چار ابواب کو مولانا کی تصنیف آزاد
 کی کہانی خود آزاد کی زبانی میں بطور ضمیر شامل کر لیا جائے تو شاید کوئی قیامت نہیں رہ جائے گی
 اور نہ ہرے یہ اقدام یا عمل آیات قرآنی میں تحریف و تبدل کا عمل نہیں کہ گنجائش نہ شکل سکے۔ کاش
 اس طرف کوئی اقدام ہو۔

مولانا آزاد کا اسلوب

مشاد عالم

اسلوب لکھنے والے کی شخصیت کا اظہار بھی ہوتا ہے اور اس کے عہد کے تقاضوں سے بھی مناسبت رکھتا ہے۔ مولانا آزاد کے اسلوب میں ہمیں مڈوں جہتیں ایک ساتھ مدشن دکھائی دیتی ہیں۔ مولانا آزاد کے اسلوب پر تفصیلی بحث کرنے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ ہم اسلوب کے مفہوم کو واضح کر لیں اور یہ بھی دیکھ لیں کہ اسلوب کی تشکیل میں کون کون سے عناصر کار فرما ہوتے ہیں۔ کلاسیکی لاطینی میں اسلوب ابتداً طرزِ تحریر کے معنوں میں استعمال ہوتا تھا۔ بعد ازاں تقریر و تقریر میں خود کو ظاہر کرنے کا نام اسلوب قرار دیا گیا۔ فرانسیسی میں اسلوب اپنے آپ کی بہتر صورت اظہار کے مفہوم میں رائج ہے۔ اسلوب صرف بہترین اظہارِ خیال یا بہترین طرزِ تحریر کو نہیں کہا جاسکتا۔ فیمنی سن نے کہا ہے کہ قابلِ توجہ بات یہ نہیں ہے کہ ہم کیا کہہ رہے ہیں بلکہ یہ ہے کہ کس طرح کہہ رہے ہیں۔ بنیادی طور پر اسلوب وسیلہ ہوتا ہے اظہارِ خیالات، جذبات اور احساسات کا۔ یعنی ابلاغ اسلوب کا بنیادی وصف ہے۔ ابلاغ کا مطلب ہے اپنے خیالات، جذبات اور احساسات کو بغیر کسی الجھاؤ اور اشکال کے قاری تک پہنچا دینا۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ مصنف کے ذہن میں اپنے موضوع کا واضح تصور ہو اور وہ اسے موقعِ محل کی مناسبت سے موزوں الفاظ کے ذریعے پیش کرے۔ اسلوب محض ابلاغ خیال ہی نہیں ہے بلکہ شخصِ باری بھی ہے۔ بعض خیالات و احساسات کو واضح طور پر پیش کرنا اسلوب کا

بنیادی صفت ہے۔ موضوع اور اسلوب کا آپس میں بہت گہرا تعلق ہے۔ اس سے غافل نہیں ہونا۔ ہر ایک اسلوب خود کو تلاش کرتا ہے۔ ادب کی مختلف صفات مختلف قسم کے اسلوب کا تقاضا کرتی ہیں۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ اسلوب مکمل طور پر صنف کا تابع ہوتا ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو اسلوب کی انفرادیت سے محسوس ہوتا۔ درحقیقت اسلوب کی اپنی انفرادیت ہوتی ہے۔ اور بعض ادیبوں نے یہی ان کا اسلوب بنایا ہے۔ اس انفرادی اسلوب کی بنیاد پر کوئی قریرہ پڑھ کر یہ بات سمجھ میں آجاتی ہے کہ یہ غلام کی دیر ہے اور یہ غلام کی۔

مولانا آزاد ہمہ جہت شخصیت کے مالک تھے۔ انھوں نے وطن، ادبی قومی، سیاسی و مذہبی ہر میدان میں اپنے جوہر دکھائے وہ ایک صاحب طرز ادیب ایک اچھے خعیب بہت بڑے عالم دین اور نہ گم سیاست وال تھے انھوں نے اپنے عہد کے تقاضوں کو مدنظر رکھ کر اپنی ساری صلاحیتوں کے مطابق عمل بھی کیا۔ ان کی غیر معمولی علمی ادبی اور مفکرانہ بصیرت سرسبز حیات پر اثر انداز ہوئی ہے۔ انھوں نے انہماک خیال کے لیے ایسا اسلوب اختیار کیا جو ان کے قومی مف صد کی تکمیل میں معاون ہو سکے۔

مولانا آزاد ایک دیدہ و صحافی تھے۔ ان کی ادبی زندگی کا آغاز ہی صحافت سے ہوتا ہے انھوں نے تقریباً درجن بھر اخباروں کو اپنی فکر سے منور کیا۔ ان میں نصرت درجن سے زائد خود ان کے جاری کردہ تھے ان میں سب سے زیادہ شہرت لسان الصدق، البلال اور البلاغ کو ملی۔ مولانا کے اسلوب کا جائزہ لیتے وقت ان کی صحافت کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ لسان الصدق کے مضامین پر نظر ڈالیے تو حیرت ہوتی ہے کہ ایک پندرہ سال کا نوجوان ایک اخبار کی ادارت سنبھالتا ہے اور مختلف موضوعات پر اس سنجیدگی سے انہماک خیال کرتا ہے کہ ملک کے بڑے بڑے ادیب و دانشور اس کی ملیت کے متاثر ہو جاتے ہیں۔ ان کا طرز بیان ایسا تھا جس نے حال اور شبلی جیسے بڑے ادیبوں سے بھی داد و صل کی۔ اس نوعمری میں ان کے افکار و تحریروں میں بختگی کی مثال ملاحظہ ہو :

”پر کیا عرفان اس خوف ناک صورت و فریبی کا روغن ملنا چاہتا ہے؟ اور جن خیالات نے قومی زندگی کا خاتمہ کر دیا ہے اور جو خدا خدا کر کے اب کسی قدر کم ہونے لگے ہیں۔ ان کو پھر تازہ کرنا چاہتا ہے؟“

ممکن ہے اس کے جواب میں کہا جائے کہ 'الغرض' اس منفرد قصہ
تصویر کو زندہ کرنا چاہتا ہے جس کو اسلام کی ایک جگہی ہوئی صورت
سے تشبیہ دی گئی ہے، بلکہ اس اصل تصویر کو ترقی دینا چاہتا ہے
جو خالص روحانیت سے عبارت ہے اور جس کی طرف یورپ باوجود کثرت
درجہ کی مادیت کے متوجہ رہا ہے لیکن اس کے جواب میں پھر یہ سوال
کیا جائے گا کہ اگر اس روحانیت کے وجود کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو
بہا اس سے یہ نتیجہ نکل سکتا ہے کہ مسلمانوں کو اس کی واقعی ضرورت
ہے؛ کیا مسلمان اسی ترقی کے انتہائی مرکز تک صعود کر چکے ہیں کہ
اب ان کو مہیا ہونے اور اس پھر پھر کس اہم کی طرف جہت کرنے کی
ضرورت باقی ہے ہم کو سمات بتلادیا جائے کہ درحقیقت عرفان
کا مقصد کیا ہے؟ اور اس کی ضرورت کس دلائل سے واضح ہوتی ہے؟

السان الصدق، اپریل، مئی ۱۹۵۵ء

مولانا آزاد کی ملک گیر شہرت لسان الصدق سے قائم ہو چکی تھی۔ ان کی ابتدائی تحریروں
سے بھی زبان و بیان پر ان کی گرفت اور قدرت کا اندازہ ہوتا ہے۔ ان کی تحریروں پر تقریر کا اثر
نمایاں ہے۔ اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ مولانا خطابت کا شوق رکھتے تھے۔ ان کا خطیبانہ انداز جو الہلال اور
الہلال میں اپنے عروج پر پہنچا، اس کے ابتدائی نقوش لسان الصدق میں دیکھے جاسکتے ہیں۔ لسان الصدق
بند ہونے کے تقریباً سات سال بعد جولائی ۱۹۱۲ء کو الہلال کا اجراء ہوا۔ اس درمیان مولانا اللہ وہ
وکیل اور دارالسلطنت کلکتہ میں ادارت کا کام انجام دے چکے تھے۔ الہلال تک آتے آتے انھیں اس
میدان میں اچھا خاصا تجربہ حاصل ہو چکا تھا۔ الہلال اردو صحافت میں ایک سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے
ایسے فکر انگیز مضامین اور اتنے طویل اداریے اس عہد میں شاید ہی کسی اخبار کی زینت بن سکے ہوں۔

مولانا آزاد نے مذہبی، سیاسی، علمی، ادبی موضوعات اور قومی اور بین الاقوامی سطح پر
دونما ہونے والے واقعات اور حادثات پر بہت کھل کر اظہار خیال کیا ہے۔ مولانا کے منفرد لہجے کا
تعارف الہلال کے واسطے سے ہوا۔ الہلال کی سب سے نمایاں خصوصیت اس کا اسلوب ہے۔ اور

ایک لحاظ سے اہللال کا پر شکوہ اسلوب ہی مولانا آزاد کا نمایندہ اسلوب قرار پاتا ہے۔ اہللال نے اور اسی مولانا کے ذہنی کی نیز نگہوں کی آماجگاہ ہیں۔ ان کے مزاج کا شعری رجحان اور عجیباتی رنگ ان کی تحریروں کی کڑنگلی اور خشکی سے کموں دور ہے۔ مولانا نے چونکہ قرآن اور احادیث کا ہمراہ مطالعہ کیا تھا اس لیے ان کے حوالے ان کی تحریروں میں بار بار آتے ہیں قرآن کے توانا رفیع اور پر جلال اسلوب سے ان کی خطابت کو جلال ملتا تھا۔ انھوں نے عربی فارسی اشعار کا استعمال بکثرت کیا ہے۔ ان کے اسلوب کی شناخت اس کاغذ پر پہلے سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ مرناسی بند تمام پرکھتے ہو کر ایک انمولہ کثیر کو خطاب کر رہے ہیں۔ دو اوصاف اسلوب ملاحظہ ہوں :

۱۰۔ "نیز ان ملت : میں کیوں کرتھیں اپنے دل کے فوجیاں غولے
دکھلاؤں ص کے ہر کھولے میں زخموں اور ناسوروں کے ہزاروں
نشان ہیں۔ اور پھر میں کیوں کر اپنا دل تھک رہے پہلو میں رکھ دوں
کو تم اس صدا الہی کو نہیں سنتے پھر میں سنستا ہوں اور کانٹوں پر
لوٹتا اور آگ کے شعلوں میں ٹپتا ہوں۔ تم میری آواز سن سکتے ہو
پڑ اس سوزش و اضطراب کے آتش کدے کو نہیں دیکھ سکتے جو میرے
اندہ سنگ رہا ہے اور جس کے شعلے اب اس قدر بھڑک اٹھے ہیں کہ ان
کے دھوئیں کو نہیں دبا سکتا۔"

(مضامین آئندہ، سفارش حسین، ص ۱۶۴)

"یاد رہے ہر اطاعت کے لیے ایک سرکشی ہر وفاداری کے لیے ایک دشمنی
اور عاجزی کے لیے ایک غور و تہور لازمی ہے۔ آپ ایک آقا کے نوکر ہو
نہیں سکتے جب تک کہ تمام آقاؤں سے انکار نہ کریں۔ زبردستی آپ کو محبت
ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اس کے تمام دشمنوں کے آپ دشمن ہو گئے۔
ایک چوکھٹ پر جب ہی سر جھک سکتا ہے جب اور تمام جھکانے والی
چوکھٹوں پر سے مغرورانہ گزر جائے۔"

(مضامین آئندہ، سفارش حسین، ص ۶۰)

اہلِ ہلال کے مخالف مسلمان تھے اور چونکہ اہلِ ہلال کا مقصد دعوت و تبلیغ تھا اور مسلمانوں کو مذہبی تعلیم دینے کے ساتھ ساتھ ان میں سیاسی شعور کو ترقی دینا تھا، اس لیے انھوں نے تحریکِ ایں طرز اختیار کیا جو انھیں خوابِ غفلت سے جگا سکے۔ اہلِ ہلال کے مضامین کا ایک بڑا حصہ مذہبی موضوعات سے متعلق ہے۔ ان کے مطالعے سے مولانا کے مدلل طریقہٴ اظہار کا پتہ چلتا ہے۔ چونکہ مذہبی امور پر اظہار خیال کرتے ہوئے قرآن و احادیث کا حوالہ بار بار دیا گیا ہے اس لیے قرآن کے آیتوں کا احساس بھی جا رہا تھا۔ اہلِ ہلال کی تحریروں میں منسکر کی گہرائی، جذبہٴ لی شہت، نیمِ خالی اور رومانی انداز کے علاوہ کہیں کہیں طنز کا لہجہ بھی ہے۔ بعض مقامات پر تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ان کا دل شدتِ جذبات سے بے اختیار ہو کر اپنی نوائے بر خیاں سارے زمانے کو سن رہا ہے۔ بقول آلِ ضرور:

”اہلِ ہلال کے اسلوب میں چونکہ دعوت ہے اس لیے خطابت بھی ہے
مگر یہ صرف خطابت کی طلسم بندی نہیں ہے اس میں گنبدِ معانی بھی
ہے۔ اس میں ایک وسیع مطالعہ اور عربی، فارسی، اردو، فرہنگی اور
ترکی زبانوں کے برگزیدہ اسالیب کا سطر بھی ہے۔ اس میں آیات اور اشعار
کے بر محل حوالوں سے ایک لطیف و کین بھی ہے۔ اس میں مستندہ تیغ
اصیل بھی ہے اور گریہ ابر بہار بھی۔“

(ابوالکلام آزاد ایک جہد کی شخصیت)

مرتبہ: رشید الدین خاں، ص ۳۰۹

مولانا آزاد کی صحافت نے ان کی شخصیت کی تعمیر میں ایک اہم رول ادا کیا ہے اور انھوں نے اپنا سفر اس نقطے سے شروع کیا جہاں تک عام لوگوں کی رسائی ایک طویل جدوجہد کے بعد ہوتی ہے۔ اہلِ ہلال اور البلاغ ان کی صحافت کا نقشِ اول بھی ہیں اور اس کا نقطہٴ عروج بھی۔ ان کی تحریروں میں بلند آہنگی کے بجائے ایک طرح کی رفعت اور جلال کا اظہار پیدا ہوتا ہے۔ اپنے اندر فکر و نظر اور علم و دانش کے جوہر بھی رکھتی ہیں۔ اس لیے ان کا وقار ہمیشہ قائم رہتا ہے۔ یہ اسلوب ایک فنِ صِقل سے کبھی نیچے نہیں اترتا۔

تذکرہ مولانا کی ایک اہم تصنیف ہے۔ یہ مولانا آزاد کے سوانح کی حیثیت سے جانی جاتی

نے عرصہ اس سلسلے میں یہ بات بہت اہم ہے کہ تذکرے کے توسط سے ہم ان کی زندگی کے حالات و واقعات سے باخبر ہوتے ہیں یا نہیں۔ بایں کہ مولانا نے یہاں خود کو دکھانے کی کوشش کی ہے یا بھانے کی۔ دورانِ اسیری مولانا جب لاہور میں ۱۹۴۳ء سے ۱۹۴۶ء تک نظر بند تھے تو اپنے ایک دوست دزائنل الدین احمد کے اصرار پر اپنے حالات و واقعات قلم بند کرنے پر راضی ہوئے مگر وہ اپنے حالات بیان کرنے کے بجائے اپنے بزرگوں کے حالات بیان کیے۔ ابن تیمیہ سے لے کر مولانا شیخ سرہندی تک کے کارناموں کو بڑے قریب انداز میں بیان کرتے ہیں اور آخرت ہندوستان میں بنی زندگی کے کچھ واقعات اشدے کثافت میں بیان کر دیتے ہیں۔ اندازِ شاعرانہ ہے۔ تذکرہ میں جابلو وہ ان بزرگوں کا ذکر کرتے ہیں جنہوں نے اسلام کا پرچم بلند کیا اور جہل سے سینہ سپر ہوئے۔ ان میں کاغیبا نہ ہو گیا ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ ان کے کارناموں کا ذکر نہیں کر رہے ہیں بلکہ ان کے حوالے سے دعوت کا فریضہ انجام دے رہے ہیں۔ حضرت مجددِ اہل سنت، شیخ احمد سرہندی کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

”پھر کیا اسی وقت ہندوستان علم و دین سے خالی ہو گیا تھا؟ یا حق پر چلنے والے اور حق کا درور کھنے والے معدوم ہو گئے تھے؟ کون ہے جو ایسا کہہ سکتا ہے؟ خود اسی خاندانِ عالی میں کیسے کیسے اکابر اساتذہ علم و دین موجود تھے۔ حضرت شاہ عبدالعزیز کے درس و تدریس کی بادشاہت سرقند اور بخارا اور مصر و شام تک پھیلی ہوئی تھی۔“

(تذکرہ، مرتبہ مالک رام، ص ۲۰۱)

ابن تیمیہ کے سلسلے میں فرماتے ہیں :

”دشمنانِ حق کے پاس سب سے بڑا آلہٴ تہذیب قیدیوں کی کوٹھریاں ہیں۔ مغربہ چیز بھی ان کی حریمیت دعوت کے مقابلے میں بے کار تھی۔ مصر میں جب قید کیے گئے تو تصنیف و تالیف میں مشغول رہے جب تسلیم و ادات بھی جبین کی گئی تو قید خانے کے اندر قیدیوں پر نظر ڈالی۔ ان کا بڑا حصہ ڈاکوؤں، رہزنوں اور قاتلوں کا تھا۔ لیکن چند دنوں کے اندر شیطان سے

فرشتہ بنا دیا، علم و عمل کی برکتیں خافیا ہوں اور مددوں کو نصیب نہیں
تھیں وہ جیل کے اندر ہر طرٹ نظر آنے لگیں۔

(تذکرہ - مرتبہ: مالک رام، ص ۱۳۳)

تذکرہ کا مطالعہ کرتے ہوئے ہمیں اس امر کو پیش نظر رکھنا چاہیے کہ یہ ابھلال اور ابسار
کے دور کی تصنیف ہے یہ وہ دور تھا جب دعوت و تبلیغ کا جذبہ ان پر غالب تھا۔ ذکر میں علمی بحثیں بھی
ہیں اور تحقیقی و دستاویزی نوعیت کا مواد بھی شامل ہے۔ علمی بحثوں میں انھوں نے بڑے استدلال کے
ساتھ اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ چونکہ تذکرہ کا بڑا حصہ اساتذہ کے کارناموں کے ذکر اور علمی اسرار
کی مذمت سے متعلق رکھتا ہے اس لیے ان کا خطیبانہ اسلوب موضوع سے خاص مناسبت رکھتا ہے۔
انھوں نے اپنے مکتب کی وضاحت کے لیے ولی اقتباسات اور احادیث جا بجا نقل کی ہیں جن سے اسلوب
میں ایک خاص استحکام پیدا ہوا ہے ایک اقتباس دیکھیے:

”ان کے لیے تو شاید الزھراء اذا تجلی کا وقت ہی روشنی کی پہلی
کرن بہم پہنچا۔ ورنہ والفضل اور والفضی کے مراتب اولیہ تشریف تو
ان کے لیے واللیل اذا یغشی کے کم میں داخل ہیں؟“

(تذکرہ - مرتبہ: مالک رام، ص ۱۳۱)

تذکرہ میں اساتذہ کے کارناموں پر روشنی ڈالنے کے بعد چند اوراق میں مولانا نے اپنے حالات و
واقعات قلم بند کیے ہیں۔ ادبی نقطہ نظر سے تذکرہ کا یہ حصہ بہت اہم ہے۔ یہ حصہ اپنے لب و لہجے اور
انداز بیان کے اعتبار سے اس کتاب سے میل نہیں کھاتا۔ یہاں نہ تو دعوت ہے اور نہ ہی مذہب۔ نہ
علمی بحث ہے نہ مشکل غفلت کی بھرمار ہے نہ رنگِ خطابت ہے بلکہ ایک سرشاری کی کیفیت
ملتی ہے:

”آنکھیں کھلیں تو حیدر شہاب کی صبح ہو چکی تھی اور خواہشوں اور ولولوں کی
شبنم سے خارتان ہمتی کا ایک ایک لاشا پھولوں کی طرح شاداب تھا۔
اپنی طرٹ دکھا تو پہلو میں دل کی جگہ سیلاب کو پایا۔ دنیا پر نظر ڈالی تو
معلوم ہوا کہ اس صبح قریب کے لیے نہ تو سوز و پیش کی دوپہر ہے

ذاتِ اُمید کی دنا کاری کی شام :-

(تذکرہ - مرتبہ : مالک رام - ص ۳۴)

”کبھی سو کی بلند قاسمی پر رنک آیا تو سر جھدی دسر فرازی کے لیے دل
خون ہوا کبھی سبزہ پامال کی خاک دری وافتادگی پر نظر گئی تو اپنے پندار
خود پرستی پر شرم آئی کبھی بلو صبا کی روش پسند آئی تو امانت گزینی سے
دست چوٹی - آوارگی درد نویدی کی دل میں ہوا سسائی - کبھی آبِ رواں
کی بے قید و پستی اس طرح جی کو بھائی کر پابندیوں اور گرفتاریوں پر
آنکھوں نے آنسوؤں اور دل نے زخموں کے ساتھ ماتم کیا - بھوؤں کی
جب بھی سکر اتے دیکھا تو اپنی آنکھوں نے بھی رونے میں کمی نہ کی اور دوجو
کو جب کبھی جنبش ہوئی شاخوں نے جھوم جھوم کر دھج کیا تو اپنی سنگینی و
بے بسی بھی ضرور یاد آگئی - غرض : اسباب کی کمی تھی اور ز استعداد باطل

مختود تھی :-

(تذکرہ - مرتبہ : مالک رام - ص ۳۱۵)

جمعی طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ تذکرہ کا بھی اسلوب وہی ہے جو ان کی پرانی تحریروں کا ہے۔
یہاں بھی عربی فارسی الفاظ اور تراکیب کا کثرت سے استعمال ہوا ہے اور زور بیان کا رنگ نمایاں
ہے۔ خطابت کا رنگ اتنا نمایاں ہو گیا ہے کہ اسی کو تذکرہ کا اسلوب قرار دے دیا گیا۔ لیکن آخر کے چند
ادراق میں یہ اسلوب جس طرح تبدیل ہوا ہے اس کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔

ترجمان القرآن مولانا آزاد کا بہت اہم کارنامہ ہے۔ اس کے مترے میں انھوں نے ایسے
اور پر بھی روشنی ڈالی ہے جو قرآنی تعلیمات کی تیسیر میں رکاوٹ پیدا کرتے ہیں۔ ان کے مطابق زیادہ
ترتیسیریں موجود قرآنی تعلیمات کی خاطر خواہ طور پر وضاحت نہیں کرتیں۔ ان سے قرآن کو کھٹنا اور بھی شکل
ہو گیا ہے۔ مولانا مسلمانوں کی اصلاح کے لیے ضروری سمجھتے تھے کہ انھیں قرآن کی تعلیمات سے بہرہ ور کیا
جائے۔ اس لیے ضرورت ایسی تفسیر اور ترجمے کی تھی جو قرآن کی مضامین کو آسان طریقے سے بیان کر سکے۔
اسی خیال کے پیش نظر مولانا نے ترجمان القرآن میں آسان زبان اور اسلوب اختیار کیا۔ خود لکھتے ہیں :

ترجمان القرآن کا مطالعہ کرتے ہوئے یہ بات پیش نظر رکھنی چاہیے
کہ اس کی تمام خصوصیات کا اصل عمل اس کا ترجمہ اور ترجمہ کا اسلوب
ہے اگر اس پر نظر رہے گی تو پوری کتاب پر نظر رہے گی۔ وہ اوجھل
ہوئی تو پوری کتاب نظر سے اوجھل ہو گئی۔

(ترجمان القرآن، دیباچہ، طبع اول، ص ۲۰۰)

ساتھیہ ۱۴ دمی، ۱۹۶۸ء)

یہ اسلوب قرآن کی غفلت اور اس کے مقاصد سے گہری مطابقت رکھتا ہے۔ اس کی
خوبی یہی ہے کہ ایک طرف وہ سادہ اور سلیس ہے تو دوسری طرف قرآن کے الوہی ہے، حاکم
انوار اور غیر ارضی آہنگ کا منظر ہے۔ مرن ایک اقتباس دیجیے :

”پھر دیکھو! بچے کی پیدائش ال کے لیے کیسی جاں کاہی و مصیبت
ہوتی ہے۔ اس کی پرورش و نگرانی کس طرح خود فرماؤ شائق مشقتوں کا
ایک طویل سلسلہ ہے۔ تاہم یہ سارا معاملہ کچھ ایسی خواہشوں اور جذباتوں
کے ساتھ وابستہ کر دیا گیا ہے کہ عورت میں ال بننے کی قدرتی طلب
ہے اور ہر ماں پرورش اولاد کے لیے مجنونانہ خود فراموشی رکھتی ہے
وہ زندگی کا سب سے بڑا دکھ ہنسے گی اور پھر اسی دکھ میں زندگی کی
سب سے بڑی مسرت محسوس کرے گی۔ وہ جب اپنی حیثیت کی ساری
راحتیں قربان کر دیتی ہے اور اپنی رگوں کے حوی کا ایک ایک قطرہ
دودھ بنا کر پلا دیتی ہے تو اس کے دل کا ایک ایک ریشہ زندگی کے سب
سے بڑے احساس مسرت سے معمور ہو جاتا ہے۔“

(ترجمان القرآن، تفسیر سورہ فاتحہ، ص ۱۳۶)

مولانا نے جانے ایسے کتنے باریک نکاتوں کی وضاحت اسی سادگی کے ساتھ کی ہے۔ انھوں نے
جس خوش اسلوبی سے قرآن کے سخی و معانی و واضح کیے ہیں۔ اس کی مثالیں ہماری نثر میں کیا ب ہیں۔
سورہ فاتحہ کی تفسیر ان کے علم اور زبان پر ان کی گزرت کا بہت اچھا نمونہ ہے۔ ترجمان القرآن کے اسلوب

ہر قرآن کے طریقہ استدلال اور طرزِ خطاب کا اثر بھی نمایاں ہے۔ ان کے متبادلاتکار نے بہت سی ایسی خط روایات کو رو کیا ہے جو اسلام میں داخل نہ گئیں تھیں اور جنہیں اسلام کا بوجھ جانے لگا تھا۔ مولانا میں قرآن نہیں کی مسابیت جو معمول تھی۔ انھوں نے اپنے استدرال سے نہ جانے کتنے ایسے شعرات اور روایات کو ستر، نیا جو بعض مفسرین کی خطیروں سے راہ پا چکے تھے۔ قرآن کا اسلوب ترجمان میں اس قدر چاہا ہے کہ کہیں بھی بیاں میں الحاد اور جیسیدگی نہیں ہے

مفسر یہ ترجمان القرآن کا اسلوب مولانا کے اس اسلوب سے مختلف نظر رکھتا ہے جس سے ان کی مشافہت قائم ہوئی ہے۔ ترجمان القرآن کی جیسی سادگی اور پُرکاشی ان کی بد کی تحریروں میں کیبا ہے۔ خوئی کی بات یہ ہے کہ اس سادہ بہاری کے نتیجے میں کہیں بھی قرآن کی عظمت اور مرتبہ پر حرجت نہیں آیا ہے۔ مولانا نے ہر جگہ بہت اقیانام سے کام لیا ہے۔ سادگی اور سلاست کے باوجود اس میں رفعت اور شکوہ کا مضمر نمایاں ہے۔

خبا خفا کے خطوط مولانا کی خیر عمر کی یادگار ہیں۔ یہاں ان کے تجربات اور مشاہدات بظاہر ایک غیر رسمی تحریر میں سمٹ آئے ہیں۔ انھوں نے حیات و کائنات کے مختلف پہلوؤں کو اپنی فکر نظر کا مرکز بنایا ہے۔ زندگی، مذہب، خدا، وحدت الوجود کا نظریہ، فہن موسیقی کے مضمرات پر مولانا نے بڑی روانی اور سنگتہ طبعی کے ساتھ اظہار خیال کیا ہے۔ انھوں نے جس موضوع پر بھی قلم اٹھایا ہے اس کے لیے مناسب پیرایہ اظہار اختیار کیا ہے۔ مولانا آزاد کے شعری حرات، جوا بانی روئے اور نظرات سے ان کی وابستگی کا اثر بخارِ خاطر میں صاف ظاہر ہے۔ قدرتی مناظر کی تصویر کشی نہایت خوبصورتی سے کی گئی ہے۔ سرت ایک آقباس دیکھیے :

”جس قید خانے میں صبح ہر روز سکرانی ہو۔ جہاں شام ہر روز پردہ شب میں
چھپ جاتی ہو جس کی راتیں کبھی ستاروں کی تندیلوں سے جگمگانے لگتی ہوں
کبھی چاندنی کی شمس افروزیوں سے جہاں تاب رہتی ہو۔ جہاں دو پہر ہر روز چمکے
شفق ہر روز نکھرے پرند ہر صبح شام چمکیں اسے قید خانہ ہونے پر بھی شیش و
مسترت کے سمانوں سے خالی کیوں نگہ لیا جائے۔“

اس عبارت سے ظاہر ہے کہ مولانا آزاد کا وہ اسلوب جو ابھلا ل اور ابلاغ یا تذکرہ میں نظر آتا ہے یہاں مفقود ہے۔ یہاں ایک ایسا طرز نگارش اختیار کیا گیا جو جاپانی کیفیتوں سے متاثر ہے۔ یہاں نہ تو خطابت ہے اور نہ استدلال بلکہ ایک طرح کے شاعرانہ تجسس اور تجربہ کا احساس ہوتا ہے۔ غبارِ خاطر کی تمام تحریریں اسی کیفیت سے لبریز ہیں۔

مولانا آزاد کے اسلوب پر گفتگو کرتے وقت ہماری نظر ان کی تمام تحریروں پر ہونی چاہیے۔ اس سے ایک ارتقائی خاکہ خود بخود مرتب ہوتا جائے گا۔ موضوع کے لحاظ سے اسلوب میں تبدیلی ایک فطری امر ہے مختصراً یہ کہا جاسکتا ہے کہ مولانا ایک صاحبِ اسایب صفت تھے۔ جب ہم ان کی تمام تخلیقات پر نظر ڈالتے ہیں تو ان کے یہاں ایک سے زیادہ اسایب ملتے ہیں۔ اردو نثر کے لیے یہ اسایب ایک مشعلِ راہ ثابت ہوئے۔ مگر ساتھ ہی یہ بات بھی دیکھنے کی ہے کہ مولانا کی پروردی بعد کے نثر نگاروں سے بھی ہر سکی یا نہیں؟ شاید یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ بعض اعتبارات سے مولانا اظہارِ اسلوب کی ایک روایت کے بانی بھی تھے اور اس کے خاتم بھی۔ ♦♦

مولانا آزاد اور طنز و مزاح

نجل حبیب خان

مولانا آزاد کے بارے میں عام تاثر یہ ہے کہ بہت سنجیدہ طبیعت رکھتے تھے اور غلط ہجو کو جوت ہمیشہ بہت بے دیر رہتے تھے۔ مولانا کے کسی سوانح نگار نے ان کے مزاح کی سنجیدگی کے بیش نظر ان پر یہ نعرہ بھی چسپاں کیا تھا کہ مولانا کی زندگی میں بچپن کی خوریاں اور جوانی کی رنگینیاں شاید کبھی بھی جگہ نہ پاسکیں۔ اس میں شک نہیں کہ مولانا نے غیر معمولی طور پر نکتہ آفرینی میں پایا تھا اور لڑکپن کے دور میں ہی ان کی تحریر و تقریر پر بختہ منکری کا رنگ غالب آگیا تھا۔ مگر بظاہر ایک متین اور غلط گزین شخصیت کے پیچھے ایک صاحب ذوق، جمال پرست، خوش فکر انسان کا چہرہ بھی چھپا ہوا تھا۔ مولانا کھلتے تو شاید اپنے آپ سے بھی نہیں تھے کیوں کہ ان کی غلط پر شرفنا کی حیا داری اور حفظ وضع کی کیفیت حادی تھی۔ مزید برآں مولانا کی طبیعت اور منکری بالیدگی نے بھی ان کے یہاں ایک طرح کی اعلیٰ سنجیدگی (High Seriousness) پیدا کر دی تھی لیکن مولانا کی غلط میں خوشنود اور خشکی کا گزرنہ تھا۔ انھوں نے اپنے شعوری ارتقاء کا سب سے اہم اور جاذب زمانہ علامہ شبلی نعمانی کے ساتھ گزارا تھا۔ دونوں کے مزاج میں مناسبت کے کئی پہلو تھے۔ دونوں اعلیٰ شاعری کے شہسوار تھے۔ دونوں کا ذوق جمال بہت تربیت یافتہ تھا۔ دونوں کے انداز و اطوار میں خوش طبعی کا نمایاں دخل تھا۔ دونوں کو غلط اور زندگی کے حسین مظاہر سے لگاؤ تھا۔ ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں جذبات اور احساسات کی تہذیب ایک خود کار عمل بن جاتی ہے۔

اس پس منظر میں یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ مولانا آزاد بظاہر مسیحی اور خاموش مگر نظراًً شگفتہ مزاج اور بذراستی واقع ہوئے تھے۔ ان کی قویروں میں سنجیدہ مزاج کے نونے بکثرت ملتے ہیں۔ ان کا مزاج سنجیدہ سرشت انعام کے ہونٹوں پر تبسم تو لاسکتا تھا مگر اس تبسم نے کبھی قہقہے کی صورت اختیار نہیں کی۔

الہلال اور ابلاغ محض سیاسی قومیت کے انجانات ہی نہیں تھے بلکہ انھیں بلند پایہ ادبی جرائد کا درجہ بھی حاصل تھا۔ مولانا کی زندہ دلی کا اظہار الہلال کے کالم "افکار و حوادث" میں اور خصوصاً مسلم یونیورسٹی سے متعلق جو مضامین انھوں نے لکھے ان میں طنز و مزاح کا عنصر نمایاں ہے۔ اسی طرح عصری مسائل پر بحث کرتے ہوئے اپنے مخصوص انداز میں وہ طنز بھی کر جاتے ہیں :

• بہتر تھا کہ ہر آنر صرف انسانوں ہی کا ذکر کرتے ہیں جن کی قسمت کی
 بانگ دور ان کے ہاتھ میں، سوسے دی گئی ہے اور خدا کا نام نہ لیتے جو
 ان کی قسمت کا بھی مالک ہے۔ ہم ہر آنر کی مطلق العنان حکومت و
 فرماں روائی پر دور قانون و دستور میں صبر کر سکتے ہیں ان کو اپنے
 ایک واعظ اور ملا کی حیثیت بھی دے سکتے ہیں۔ اگر علی گڑھ کالج میں
 اس کی ضرورت پیش آئے تو ان کو اپنا شیخ الاسلام اور مفتی و
 فقیہ بھی ان لیں گے جیسا کہ وہ کان پور کے متعلق فتویٰ دے رہے
 ہیں۔ یہ سب کچھ مان لینے کے لیے تیار ہیں، مگر خدارا، خوفِ الہی کے
 وحط سے تو ہمیں صاف ہی رکھیں۔"

(آرڈو ادب میں طنز و مزاح، از وزیر آغا، ص ۲۷۶ تا ۲۷۷)

اس اقتباس میں مزاج کی چاشنی تو نہیں ہے، لیکن طنز اور مزاح کے عناصر نمایاں ہیں۔ الہلال کا وصف خاص اس کے مضامین کا انوع ہے، سیاسی مضامین کے علاوہ علمی، ادبی مضامین، خرافات، نظموں اور غزلوں کی شمولیت نے ہر ذوق کی تشفی کا سامان مہیا کر دیا ہے۔ موضوع کے لحاظ سے ان کا اسلوب بدلتا رہتا ہے۔

مولانا نے الہلال میں کچھ مضامین ایسے بھی لکھے جن میں مزاح کا رنگ موجود ہے۔ ان

کے مزاج میں ایک بڑی خوبی طنز کی آمیزش ہے جہاں ان کی خطرات اور قادر الکلامی اپنی پوری قوت و خلعت کے ساتھ جلوہ گر ہیں۔ اس کے علاوہ ان کے شگفتہ اسلوب بیان، چبھتے ہوئے طنز، مزاح، اُندو اور فارسی اشعار کے بھل استعمال نے ان کی اثر انگیزی میں اضافہ کر دیا ہے۔ رعایت لفظ کی مدد سے بھی انھوں نے بعض مقامات پر ان مضامین میں مزاح یا ایک طرح کی خوش طبعی کا تاثر پیدا کر دیا ہے۔ مثلاً،

”ملک میں کسی تحریک کو مہینوں کی بجائے ہفتوں میں چلانا ہو تو مولانا
نظر علی خاں اور شرکت علی کو بھجور دو۔ وہ بہ سرعت یہ قلعہ بنا ڈالیں گے
لیکن جب یہ قلعہ بن جائے تو فوراً باہر کر دو کیوں کہ وہ پھر اسی قلعے کو
ڈھا دیں گے۔“

(طنزیات آزاد از آزاد، ص نمبر ۹)

”مسئلہ یونیورسٹی اور علوم معارف جدیدہ“ مضمون میں مولانا نے مسلم یونیورسٹی کے مسئلے کو
بڑے مؤثر انداز میں پیش کیا ہے۔ مسلم یونیورسٹی بلا وقت لے لیے جانے پر مولانا مسلمانوں کو سمجھاتے
ہوئے کہتے ہیں :

”کیوں کہ یونیورسٹی کے لیے لینے سے ہی سب کچھ ہو جائے گا اور اگر
آپ کی آنکھیں ہیں تو ان کا صحیح علاج یہ ہے کہ گل بجاؤں، کو تلاش
کجیے کیوں کہ حقانیت کے ثبوت کا دار و مدار اب صرف تعالیٰ علم، اطاعت
اور خوش اعتمادی و حسن ظن پر آکر رہ گیا ہے اور اگر ایسا ہی ہے
تو ”غرب باطل“ نے کیا خطا کی ہے کہ اس کی مشہور و متواتر
روایت کو نظر انداز کر دیا جائے۔“

(طنزیات آزاد از آزاد، ص ۳۱)

کان پور کا درندہ نگ نظامہ ”قتل و غارت گری کا ہرناک منظر (جنگ عظیم) ترک اور یورپ“
مذہب کی دکان طوائف دنیا پرست، ڈاکو اور سودغور وغیرہ ایسے مضامین ہیں جن میں مزاحیہ رنگ
موجود ہے حالانکہ موضوعات سیاسی اور سماجی نوعیت کے ہیں۔ تاہم مولانا نے ان مضامین میں

لطف آمیز زبان استعمال کی ہے۔ ملاحظہ بریں تشبیہات و استعارات اور ضرب الامثال سے اس میں مزید اثر انگیزی اور دکھش پیدا کر دی ہے۔ اقتباس ملاحظہ ہوں :

”شیرِ فوخر ہے مگر فیروں کے لیے۔ سانپ زہریلا ہے گردوسروں کے لیے، چیتا درندہ ہے مگر اپنے سے کمتر جانوروں کے لیے، لیکن انسان دنیا کا اعلیٰ ترین مخلوق خود اپنے ہی ہم جنس کا فوی بہتا مادہ اپنے ہی ابنائے نوع کے لیے درندہ فوخر ہے۔“

المزنیات آزاد، از آزاد، ص ۹۵ تا ۹۶

جیسا کہ ہم پہلے عرض کر چکے ہیں، مولانا کا اسلوب موضوع کے ساتھ جتنا رہتا ہے مگر زبان کی شگفتگی اور رنگینی ہر جگہ برقرار رہتی ہے۔ انھوں نے حائق کو ایسے انداز میں پیش کیا ہے کہ پڑھنے کے ساتھ ساتھ ایک ایک لفظ تیر و نشتر کی طرح دل میں چمبھ جاتا ہے۔ چند اقتباسات ملاحظہ فرمائیے :

”یہ پج ہے کہ ہوا پران کی لکڑی بکھا دیتی ہے، مگر کیا یہ بھی پج نہیں ہے کہ انگلیٹھی کے شعلوں کو بھڑکا دیتی ہے۔“

باغِ بسانے کی تدبیر یہ نہیں کہ درختوں کی شاخوں پر پکھاری سے پانی دیکھیے پہلی بات یہ ہے کہ جڑوں کو تروتازہ کیجیے۔“

”جو فقر و طاقت کی زندگی حق و حریت کی مصیبت میں گرد و خاک پر بسر ہو وہ چاندی سونے کے بنے ہوئے ان ایوانہائے تمیض سے ہزار درجہ بہتر ہے جن کے اندر حق کے چراغ کی روشنی ہی نہ ہو۔“

(مولانا ابوالکلام آزاد، اولیٰ شخصیات ملاحظہ۔ مرتبہ فضل حق قریشی ۶۱۸)

الہلال اور البلاغ کے مضامین کے موضوعات سیاسی، سماجی اور تہذیبی نوعیت کے تھے۔

اس لیے ان میں حراج کا عنصر قدرے دبا ہوا ہے۔ تذکرہ اور ترجمانِ اقرآن کا موضوع مذکور اور دینی

ہے۔ ان کی زبانی اہلال اور ابلاغ کے مضامین کے مقابلے میں آسان اور سلیس ہے۔ طنز و مزاح کے عناصر ان تصانیف میں نہیں ہے بلکہ مولانا نے ان میں کہیں کہیں یکساں نکتہ سنجی کے ساتھ نامزد شوخی سے کام لیا ہے۔ اہلال اور ابلاغ کے بعد غبارِ خاطر ان کی ایسی نصیحت ہے جس میں طنز و مزاح کے عناصر سب سے زیادہ کھل کر سامنے آئے ہیں۔ ان خطوں میں مولانا نے اندازِ منکر ان کی زندگی کے واقعات، ان کے ہمپن اور جوانی کے مشاغل سے ہمارا تعارف ہوتا ہے۔ یہ کتاب ان کی پختہ فکری کی یادگار ہے۔ بقول مالک رام :

”اہلال ان کے عہدِ شباب کی یادگار ہے، غبارِ خاطر مہم کہوت بلکہ بڑھاپہ کی۔ لیکن کوئی شخص اسے پڑھ کر یہ نہیں کہہ سکتا کہ یہ کسی تھکے ہوئے دماغ یا قلم کی تخلیق ہے۔ یہاں بھی ان کے ذہن کی گرم جولانی اور قلم کی لگی انشائی میں وہی دست اور دلکشی ہے جو روزِ اول سے ان سے منسوب رہی۔“

دیکھ مولانا ابوالکلام آزاد کو کے بارے میں۔ از مالک رام، ص ۶۸

ہندوستان کی جنگِ آزادی کے دوران مولانا نے برسوں قید و فرنگ میں گزارے۔ انھیں احمد نگر کے قلعے میں قید رکھا گیا۔ انھوں نے وہاں کے شب و روز کے بارے میں قدرے تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔ اس سے ہمیں یہ علم بھی ہوتا ہے کہ انگریز حکمران کس قدر ہوش مند تھے اور ہر کام کتنے رازدارانہ انداز میں اور نہایت چاق و چوبند ہو کر کیا کرتے تھے۔ مولانا نے جیل کے تمام واقعات کو گہری نظر سے دیکھا اور نہایت دلچسپ انداز میں قلمبند کیا ہے۔ طنز و مزاح کی آمیزش سے انھوں نے ان خریدوں میں نئی کشش پیدا کر دی ہے۔ احمد نگر کے قلعے میں باورچی رکھنے کا قصہ انھوں نے نہایت عمدہ پیرائے میں پیش کیا ہے۔ قلعہ احمد نگر کی جیل میں کوئی بھی باورچی رہنے کو تیار نہیں ہوتا تھا جو بھی آتا تھا وہ بھاگ جاتا تھا مگر ایک مرتبہ ایک باورچی کو مقرر کر دیا جاتا ہے۔ اس باورچی کی حالت زار کا مولانا نے بڑے ہی لطیف پیرائے میں یوں بیان کیا ہے :

”مگر نہیں معلوم اس غریب پر کیا بیتی تھی کہ آنے کو تو آگیا، لیکن کچھ ایسا کھرایا جو اس پر اسیرہ حال تھا، جیسے مصیبتوں کا پہاڑ سر پر

ڑٹ پڑا ہوا وہ کھانا کی پکاتا ہے اپنے ہوش و حواس کا سلا کوٹنے لگا۔

(خبرِ خاطر ص ۶۱)

مولانا آزاد نے اس اعتبار میں صفتِ قلب سے حراچ پیدا کیا ہے۔ اس صفت میں بات پر بات اور خیال پر خیال جاتے چلے جاتے ہیں اور محسوس یہ ہوتا ہے کہ اصل بات سے دور ہوتے چلے جاتے ہیں اور پڑھنے والے کو یہ گمان گزرتا ہے کہ جملے کی ساخت اب پارہ پارہ ہو جائے گی مگر پڑھنے والا بھی اس کھیل میں شامل ہو جاتا ہے اور پھر چنانچہ ایک طویل وقفے کے بعد وہ فقرہ بالکل اخیر میں آتا ہے جس کا پڑھنے والے کو شدت سے انتظار تھا۔ اس اعتبار میں آنری بلس اپنے ہوش و حواس کا سلا کوٹنے لگا۔ انتہائی پُر اثر ہے۔ اس طرح قلب کے استعمال سے انھوں نے ایک پُر لطف کیفیت سے قاری کو روشناس کرایا ہے۔

خبرِ خاطر میں انھوں نے ڈاکٹر سید محمود کا گوریوں کی نیابت کے لیے سامان ہیا کرانا اور اس کے بعد وہاں پر کوئوں کا انا نہایت دلکش انداز میں بیان کیا ہے۔ اس میں انھوں نے خطیبانہ رنگ کے ساتھ ڈرامائی کیفیت بھی پیدا کی ہے۔ کہتے ہیں:

”روزِ جمع روٹی کے بھوٹے بھوٹے محوٹے ہاتھ میں لے کر نکل جاتے اور صحن میں جا کھڑے ہوتے پھر جہاں تک ملن کام دیتا آؤ آؤ کر تے جاتے اور کڑے خضاکو دکھا دکھا کر پھینکے رہتے۔ یہ صلائے عام مبادوں کو تو ملتفت نہ کر سکی، البتہ شہرستان ہوائے درِ یوزہ گراں ہر جہاں یعنی کوئوں نے ہر طرف سے ہجوم شروع کر دیا۔ میں نے کوئوں کو شہرستان ہوا کا درِ یوزہ گر اس لیے کہا کہ کبھی انھیں مہانوں کی طرح کہیں جاتے دیکھا نہیں بیٹیلیوں کے غول میں بھی بہت کم دکھائی پڑے، ہمیشہ اسی عالم میں پایا کہ نفیروں کی طرح ہر دردانے پر پہنچتے صدائیں لگائیں اور چل دیے:

فقیرانہ آئے صدا کر چلے

بہر حال محمود صاحب آؤ آؤ کے تسلسل سے تھک کر جنہی ٹپے یہ درِ یوزہ

گیاں نہ آئیں فوراً بڑھتے اور اپنی دراز دیتوں سے دستِ خواں مٹا
فورے رکھ دیتے ۔

(ایضاً۔ ص ۱۵۱)

میں عبارت کو پڑھتے بہت قہقہہ تو نہیں لگایا مگر محض لیکن بے اعتیاد مسکراہٹ لبوں پر
جاتی ہے۔ یہ ڈرامائی اور غالب نے خطوط میں آشکارا ملتا ہے مگر مولانا کے یہاں طنز کا عنصر مادی
سے خوش طبعی کے ساتھ ان کی مالدار نشان بھی بہرہ جگہ بھٹکتی ہے۔ ان کے خطوط میں یہ تعلق اور
عام فضا کا احساس نہیں ہوتا۔

مولانا نے چڑھا اور چڑے کی کہانی میں قلندر دروازہ کا حال بھی مذکور ہے لہذا بیان کیا ہے۔
اور پھر وہ ان کی عزت و وسعت ان کے مزاج ان کی باتوں اور ماحول سے ان کی بات چیت پر جس
ان کے انداز سے روشنی ڈالتی ہے۔ اس میں پانچ کردار ہیں ایک مولانا خود، باقی چار قلندر، مہدی، مولا
اور مہدی قلندر کا تعارف مولانا ان الفاظ میں کرتے ہیں :

”اس چڑے کا یہ بے گناہ اقدام کچھ ایسا دل پسند واقع ہوا کہ اسی وقت
دل نے ٹھکانی اور اس مردکار سے رسمِ دروازہ بڑھائی چاہیے۔ میں
نے اس کا نام قلندر رکھا۔“

(خبر خاطر ص ۲۱۸)

اس بیان سے مولانا کی قوتِ مشاہدہ، درک و بصیرت کا اظہار ہوتا ہے۔ پھر ندوں کی
مادت و اطوار کا اتنا گہرا جائزہ خود مولانا کی کسی اور تحریر میں نہیں ملتا۔

”آپ پڑا ہوا ہی تنومند اور جھکڑا ہوا ہے، جب دیکھو، زبان فر فر پل
رہی ہے، اور سر اٹھا ہوا اور سینہ تنہا ہوا رہتا ہے جو بھی سامنے آجائے
دو دو ہاتھ کیے بغیر نہیں رہے گا۔ کیا مجال کہ ہمارے کا کوئی چڑا اس محکمہ
کے اندر قدم رکھ سکے، کبھی نہ زوروں نے ہمت دکھائی لیکن پہلے ہی
مقابلے میں چپ ہو گئے۔ جب کبھی فرش پر یا رانہ شہر کی مجلسِ آراستہ
ہوتی ہے، تو یہ سر و سینہ کو جنبش دیتا ہوا اور داہنے بائیں نظر ڈورتا ہوا

نوراً موجود ہوتا ہے، اور آتے ہی ایک کرکسی بلند جگہ پہنچ جاتا۔

(غبارِ خاطر، ص ۲۲۷)

غبارِ خاطر میں اس طرح کے بہت سے مقامات ہیں جہاں مولانا آزاد کے مزاج سے لطف اندوز ہونے کا موقع ملتا ہے۔ مولانا آزاد کا طنز و مزاح منفرد نوعیت کا ہے۔ ان کے یہاں دونوں ایک دوسرے میں مدغم ہیں۔ ان کا طنز توڑتا نہیں بلکہ جوڑتا ہے۔ ان کی تحریروں کی مندرجہ ذیل اثر انگیزی اور طبعیت کے اظہار نے طنز کے عنصر کو شدت سے نہ ابھار کر اس کی زہر خندی کو کم کیا ہے۔ ان کے یہاں طنز اس طرح کا نہیں ہے کہ وہ کسی پر بھتی کس رہے ہوں، مذاق اڑا رہے ہوں یا جو کر رہے ہوں بلکہ اس میں ہمدردی اور خلوص کا عنصر موجود ہے۔ مزاح میں پھکڑ پس نہیں ہے بلکہ طنز و مزاح میں ایک توازن اور اعتدال ہے۔ ادبیت، شخص اور ملیت مندی ہے۔ انھوں نے طنز کو کوئین میں لپیٹ کر اور مزاح "تبسم زیر لب" پیش کیا ہے۔ ان کے یہاں خالص مزاح نہیں ہے بلکہ اس میں طنز کا عنصر کارفرما ہے۔ غبارِ خاطر میں طنز و مزاح کے عناصر خالص پائے جاتے ہیں۔ انھوں نے لفظوں کا استعمال نہایت احتیاط کے ساتھ کیا ہے کہیں بھی تکرار یا الجھاؤ نہیں ہے۔ بقول رشید احمد صدیقی :

"غبارِ خاطر میں مولانا کی حسنِ طبیعت کا وہ اظہار ملتا ہے جو دعواتِ غالب میں غالب کا ہے۔ اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ غبارِ خاطر سے پہلے مولانا کی انشا پر داری پر ابتدا سے جو خطیبانہ اور مصلحانہ رنگ طاری تھا اس کا انتشار اگر بالکل دور نہیں تو بہت کچھ ہلکا ہو گیا تھا۔ غبارِ خاطر وجود میں نہ آتا تو مولانا کی شخصیت اور انشا پر داری کا ایک بڑا دلاویز پہلو ہماری نظروں سے اوجھل رہتا۔"

(ابوالکلام آزاد ادبی شخصیت مطالعہ)

مرتبہ: افضل حق قریشی، ص ۲۴۱

مولانا آزاد کی اردو شاعری

خالد محمود

فہم العلامہ مولوی الطان حسین حالی نے یادگار غالب میں لکھا ہے کہ ہندوستان میں تین عظیم ہستیاں گزری ہیں، امیر خسرو، فیضی اور مرزا اسد اللہ خاں غالب۔ مولانا حالی ہمارے عہد میں ہوتے تو ان عظیم ہستیوں میں محی الدین احمد ابوالکلام آزاد کا نام ضرور شامل کرتے۔ مولانا ابوالکلام آزاد کی جامع الکملات شخصیت اتنے روشن پہلوؤں سے عبارت ہے کہ بقول سلمان شاہجاں پوری :

”مولانا ابوالکلام آزاد کا نام زبان پر آتا ہے تو محسوس ہوتا ہے
کو کسی ایک شخص کا تذکرہ نہیں ہو رہا ہے بلکہ ہر ایک وقت کسی
اشخاص زیر بحث ہیں اور ان میں سے ہر شخص اپنے فن میں یکساں
روزگار اور شہنشاہ علم و فن ہے۔“

مولانا آزاد کی شخصیت کا ہر پہلو ایسا منفرد اور بے مثل ہے کہ وہ ایک بالکل مختلف ہستی نظر آتے ہیں۔ مولانا اگر ایک طعن عالم بے بدل تھے تو دوسری جانب سیاست، صحافت اور خطابت میں بھی ان کا کوئی سرین نظر نہیں آتا۔ اس نابغہ روزگار شخصیت نے ہندوستان کی سیاست پر نہایت گہرے نقوش ثبت کیے ہیں۔ دور اندیشی، تدبیر اور معاملہ فہمی تو گویا انہی کے لیے خلق کیے گئے تھے۔ یہ الگ بحث ہے کہ ان کی کوتاہ اندیشی قوم نے سلی جذباتیت، عجلت پسندی، کج فہمی

اور کم نظری کی وجہ سے ان کی وہ قدر نہ کی جس کے وہ مستحق تھے۔ ہندوستانی صحافت اور خطابت کے میدان میں وہ اپنی طرز کے موجد بھی تھے اور خاتم بھی۔

کلمات علم و فن کی طویل فہرست میں مولانا ابوالکلام آزاد کے جس فن کا سرسری طور پر ذکر کیا جاتا ہے وہ ان کی شاعری ہے بظاہر اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ خود مولانا نے بھی شاعری کو بنجیدگی سے نہیں لیا اور اپنے لڑکپن میں اس سے سرسری گزر گئے۔ ان کی کم عمری کے ابتدائی کلام کے مطالعے سے اتنا ضرور واضح ہو جاتا ہے کہ ان کی طبیعت کو شاعری کی نظری مناسبت تھی اور یہ ذوق بھی ودیعت خداوندی تھا۔ اس ذوق کی آبیاری ان کی ایک ملازمہ کے بھائی عبدالواحد خاں ادیب کے توسط سے ہوتی ہے۔ جب مولانا آزاد بمبئی کے ایک گلہ سے ”ارمغانِ فرخ“ کی طرح میں اپنی پہلی غزل کہتے ہیں۔ طرح کا مصرع تھا:

پوچھی زمین کی تو کہی آسمان کی

مولانا نے اس زمیں میں سات شعر نکالے مگر شاعرے میں خود پڑھنے کے بجائے غزل عبدالواحد خاں کو دے دی جنہوں نے وہ غزل شاعرے میں پڑھ کر سنائی۔ شاعرے کے بعد جب مولانا کو معلوم ہوا کہ ان کی غزل بہت پسند کی گئی اور اسے خوب داد ملی تو ان کی خوشی کی انتہا نہ رہی۔ یہ ۱۸۹۹ء کا واقعہ ہے۔ جنوری ۱۸۹۹ء کے ارمغانِ فرخ میں جب یہ غزل شائع ہوئی اُس وقت مولانا ابوالکلام آزاد کی عمر صرف ۱۳ برس تھی۔ پہلی غزل کی مقبولیت اور اشاعت نے نو عمر ابوالکلام کی بڑی حوصلہ افزائی کی۔ اشاعت اور داد و تحسین کے یہ واقعات مولانا کے سمندرِ شوق کو تازہ یافتہ بنا ہوئے۔ اس کے بعد انہوں نے کچھ اور غزلیں بھی کہیں مگر افسوس کہ یہ سلسلہ دراز نہ ہو سکا۔ جلد ہی مولانا نے اس ذوق سے کٹاوش اختیار کر لی اور دوسرے کاموں میں جنہیں وہ زیادہ ضروری اور مفید سمجھتے تھے مصروف ہو گئے۔ تا حال دستیاب کلام کے مطابق مولانا نے چار فقیں ’چھ رباعیاں‘ آٹھ قطعات، آٹھ متفرق اشعار اور سات غزلیں یادگار چھوڑیں۔ دو غزلیں بہت طویل ہیں، ایک میں ساٹھ اشعار ہیں اور دوسری غزل کے اشعار کی تعداد ۳۲ ہے۔ سات غزلوں کے مجموعی اشعار ۱۲۸ ہیں بعض متعین کا خیال ہے کہ دستیاب کلام کے علاوہ بھی مولانا نے شعر کہے اور ان کی شاعری کا سلسلہ ۱۹۰۴ء تک جاری رہا مگر کلام کو محفوظ نہیں رکھا جاسکا۔ جب مولانا نے باتِ بعد

شاعری کا آغاز کیا تو امیر مینائی سے اصلاح لی مگر ان کی اصلاح سے مطمئن نہ ہونے کی وجہ سے شعری نکات اور طرہ و وضع کے ماہر مولوی ظہیر احمد شوق جموی کے حلقہ تلامذہ میں شامل ہو گئے۔ شاعری کا فنل مولانا آزاد کے لیے محض تفتن طبع کا ایک وسیلہ تھا جس سے انھوں نے جلد ہی اپنا دامن پھیر لیا۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی تخلیقی صلاحیتوں کے اظہار کا یہ وسیلہ بسیار و مقدار کے اعتبار سے کمزور تر رہا۔ چنانچہ نہ مولانا نے اپنی شاعری کو لائق اعتناء سمجھا اور نہ ان کے تذکرہ نگاروں نے اس جانب سنجیدہ توجہ کی حالانکہ کمزور حصے کو یکسر نظر انداز کر دینا یا اس کی جانب مطلوبہ توجہ بھی مبذول نہ کرنا کوئی مضائقہ عمل نہیں۔ اگر مولانا آزاد کی شاعری ان کے قد و قامت سے مطابقت نہیں رکھتی تو اس کی وجہ بھی سب کو معلوم ہونا چاہیے کہ ایسا کیوں ہوا۔ بظاہر اس کی دو وجہیں معلوم ہوتی ہیں۔ ایک تو وہی کہ انھوں نے بہت کم عمری میں شاعری شروع کی اور کم عمری ہی میں اس کا سلسلہ منقطع ہو گیا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ مولانا آزاد کے باقی تمام کمالات علمی ایسے بلند و بالا ہیں کہ ان کے آگے بچپن کی شاعری کا چراغ جل نہیں پایا۔ میرا خیال ہے اگر مولانا کی اردو شاعری کو ان کے دوسرے کمالات سے علیحدہ کر کے اور ان کی کم عمری کو تھوڑی دیر کے لیے فراہوش کر کے دیکھا جائے تو کلاسیکی شاعری کی روایت میں نئے انداز نظر کی ایک دمک اور منکروفن کے نئے گوشوں کی چمک ضرور دکھائی دے گی۔ یہ صحیح ہے کہ مولانا آزاد نے فن شعر میں نہ کوئی تجربہ کیا اور نہ الگ راہ نکالنے کی کوشش کی، انھیں اس کا وقت بھی نہیں ملا، اس لیے ان کے شعراۓ خیالات اور موضوعات وہی عشقیہ ہیں جو ان کے عہد میں رائج اور مقبول تھے۔ ان کی زبان بھی داغ و امیر کے رنگ میں رنگی ہوئی معلوم ہوتی ہے مگر اس کے ساتھ ہی کوئی ایسی چیز بھی ضرور ہے جو بشمول اساتذہ بڑے بڑوں کو حیرت زدہ کر دیتی ہے۔ لوگ یہاں تک سوچنے لگتے ہیں کہ مولانا کا کلام خود ان کا کلام نہیں بلکہ ان کے والد محترم یا کسی اور کا کلام ہے بار بار ان کا امتحان لیا جاتا ہے اور امتحان لینے والے ہر بار متحیر رہ جاتے ہیں جیسے یہ کوئی ناقابل یقین واقعہ ہو۔ حقیقت میں یہ ناقابل یقین ہی تھا کہ ایک بارہ تیرہ سال کا بچہ یہ اشعار کہہ رہا تھا :

پھوڑا دھم نے کچھ بھی مرے جسم زار میں
 اک جان ہے سودہ بھی ترے اختیار میں
 نکلی ہے جان حسرت دیدار یار میں
 آنکھیں کھلی ہوئی ہیں ابھی تک مزار میں
 دو چند اس سے حسن پہ ان کو غور تھا
 جتنا نیاز و جز تھا مجھ نسا کسار میں
 ایسی بھسری ہیں یار کے دل میں کدورتیں
 نام نہ تھا ہے مجھ کو تو غلط غبار میں
 میرا دل شگفتہ بھی اس نے پرو لیا
 اک پھول اور بڑھ گیا پھولوں کے ہار میں
 لے نکلے گا ترپ کے وہ مجھ کو بھی قبر سے
 میں دل کے ساتھ رہ نہ سکوں گا مزار میں

ان اشعار میں خیال کافن کا راز انظار اور رعایتوں کا استلواۓ التزام کچھ اس خوبی
 سے ملحوظ رکھا گیا ہے کہ مبتدیانہ خیال، ناچستگی یا بچکانہ پن کہیں نظر نہیں آتا۔
 مولانا آزاد کی غزلوں کے دستیاب اشعار میں زبان و بیان کی صحت و صفائی، مسادوں
 کی برجستگی اور رعایت لفظی کی افراط کے ساتھ لطافت بیان کا خاص خیال رکھا گیا ہے۔ ذیل
 کے اشعار میں یہ خصوصیات زیادہ نمایاں ہیں۔

پیش خدا کھڑے ہیں وہ مشر میں بے نقاب
 کیا ہی مزا ہوا اب جو ہمساری پکار ہو
 کہتا ہے عاشقوں کو تارے دکھا کے چرخ
 سینہ ز یوں کسی کا کبھی داغ دار ہو

غضب ہے دیکھ کے فیروز کون لکھیں سے
 یہ پوچھتے ہیں کہو ہم کو حسر کو دیکھتے ہیں
 کھلا ہے مز جو لہر میں کھلا ہی رہے دس
 نئی جگہ ہے سفر میں گھر کو دیکھتے ہیں

مولانا آزاد کی پہلی فزل کے چند اشعار درج ذیل ہیں۔ واضح ہو کہ یہ طرہی فزل تھی،
 جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے مصرع طرح تھا، ”پوچھی زمین کی تو کہی آسمان کی“

یوں تو جہاں میں قاتل و جلاد ہیں بہت
 تم فردِ ظلم میں ہر قسم آسمان کی
 وہ نرم دل ہوں دوست کی مانند دیا
 دشمن نے بھی جو اپنی مصیبت بیان کی
 نجلت کے اے لعلِ مین ہو گیا سفید
 ان کے لبوں پہ دیکھ کے سُرخِ یہ پان کی
 گنبد ہے گردِ باد تو ہے شامِ سازِ گرد
 شرمندہ میری قبر نہیں سائبان کی
 مصرع طرح میں گرہ لگائی،

آزاد بے خودی کے نشیب و فراز دیکھ
 ”پوچھی زمین کی تو کہی آسمان کی“
 ایک اور طویل فزل کے چند اشعار میں مولانا آزاد کا رنگ و آہنگ ملاحظہ کیجیے،

وصل سے انکار ان کو یاں تمنائے وصال
 واں وفا شکل پیچیاں آرزو شکل میں ہے
 المدد اے المدد! شوقِ شہادت المدد
 میکہ میں ہے وہی جو شیخ کی مغل میں ہے

غیر کی دعوت میں کیا کیا ہے خیالی انتظام
 اک قدم غفل سے باہر اک قدم غفل میں ہے
 جب کوئی دیکھا حسین فوراً دل اُس پر آگیا
 سخت جہراں ہوں کر یہ کیا چیز آبِ گل میں ہے

مولانا نے اپنے استاد امیر احمد مینائی کے انتقال پر جو قطعہ تاریخ کہا تھا وہ بھی
 اہل ذوق کی داد کا مستحق ہے۔

دریغ امیر احمد لکھنوی
 کو تھے ہند میں شاعر بے نظیر
 وہ طر سخن کے تھے گویا کلیم
 سپہر مسانی کے بدر میر
 فراہم کیا شاعروں کے لیے
 تصانیف سے اپنی گنجِ خطیر
 فصیح و بلیغ و متین سب کلام
 ہر اک شعر دیوان کا دلپذیر
 نعت میں لکھا وہ امیر اللغات
 ہیں مداح جس کے صنیر و کبیر
 سمجھتے وہی لوگ ہیں اس کی تدر
 کرے مغفرت ان کی ربِّ تدبیر
 صد افسوس دنیا سے وہ چل بے
 اگر ہوتے اس وقت سودا و میر
 دکن کھینچ کر لے گئی ان کی موت
 اسی سرزمین کا تھا شاید غیر

بھوں ان کی ریت کا آزاد سال بگر سوز بزم سخن ہے امیر

ہجری مصرعے وفات کا سنہ ۱۳۱۵ ہجری نکلتا ہے۔

قطعوں میں جو بہاؤ اور روانی ہے ہر صاحبِ ذوق اس کی داد دے گا۔ مندرجہ بالا مجموعی کلام بڑھ کر جب ایک بارہ تیرہ برس کے لڑکے کی طرف دھیان جاتا ہے تو حیرت ہوتی ہے۔ یہ حیرت اس وقت اور بڑھ جاتی ہے جب اسی بارہ تیرہ سال کے بچے کی رباعیاں سامنے آتی ہیں۔ شاعر و سخن کا شخص رکھنے والے اچھی طرح جانتے ہیں کہ رباعی کتنا مشکل کام ہے۔ چار مصرعوں کی یہ چھوٹی سی نظم اس وقت تک شام کے قابلوں میں نہیں آتی جب تک کہ فن شعر پر کامل عبور اور شیخ سخن کا طویل تجربہ نہ ہو۔ مولانا آزاد اپنی شاعری کے ابتدائی عہد میں رباعیاں کہہ کر فن شعر پر دستگاہ کا ثبوت دیا ہے۔ دو رباعیاں پیش خدمت ہیں:

سنتے ہیں رقیب سے ملاقاتیں ہیں	صبحِ دل رات ہے مدار میں ہیں
ہم کو نہیں اعتبار جو جا ہو کو	ماخس کو وہ نہ لگائے یہ باتیں ہیں

تھا جوش و خروش افسانہ ساقی	اب زمرہ دلی کہاں ہے باقی ساقی
مینا نے نہ دھڑ روپ بدلا ایسا	میکش میکش رہا نہ ساقی ساقی

ان شعری حوالوں کی روشنی میں مولانا ابوالکلام آزاد کی شاعری کا مطالعہ کیا جائے تو علامہ نیاز فتحپوری کے یہ الفاظ یاد آتے ہیں:

”اگر وہ شاعری کی طرف توجہ کرتے تو متنبی اور بدیع الزماں ہوتے۔“ ❖

مولانا آزاد کے دو افسانے

راشد انور راشد

سلسلہ 'ابوالکلام آزاد صدی تقریبات کے تحت از پریش اردو اکیڈمی کی جانب سے ۱۵۸۸ء میں اہلال کے منتخب افسانے شائع کیے گئے تھے جس کے مرتب جناب ایم کوٹھیادی راہی ہیں۔ اس انتخاب کا پیش لفظ محمود الہی صاحب نے تحریر کیا ہے جس میں کچھ باتیں یقیناً چونکانے والی ہیں۔ خود مرتب نے بھی مقدمے میں ان باتوں کا ذکر کیا ہے، لیکن سہروردت محمود الہی صاحب کی باتوں کو ذہرا تے ہوئے گفتگو کا آغاز کرنا چاہوں گا۔ محمود الہی صاحب نے لکھا ہے :

"مولانا کے اسلوب پر انگریزی اور فرانسیسی زبانوں کے اسالیب کے نقوش موجود ہیں، لیکن اس حقیقت کے باوصف یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اہلال میں جو افسانے شائع ہوئے ہیں وہ ترجمے کے باب میں مولانا آزاد کے کس حد تک رہین منت ہیں۔ میکسم گورکی کے افسانے "ماں" کے ترجمے کو اختر شیرانی کی طعن مضروب کیا جاسکتا ہے۔ اس کے آخر میں جو نظم ہے وہ اختر شیرانی کے کلیات میں موجود ہے۔ افسانہ — "دیکھو، ہوگو کا شپ" اور "تاریخ اسلام کا بغدادی" — مولانا آزاد کے نزدیک کا نتیجہ ہے۔ اس میں ضمیر مکمل کا جو صیغہ استعمال ہوا ہے اسے ثبوت کے طور پر پیش کیا جاسکتا ہے۔ یہ افسانہ دو قسطوں میں ہے پہلی قسط

کے آخر میں یہ جہات ملتی ہے۔۔۔ اسی سادگی سرگزشت کے لیے
آئندہ مجلس افسانہ سرائی کا انتظار کیجیے۔۔۔ دھات !!

اس بات سے تو ہم سمجھ سکتے ہیں کہ مولانا کو افسانوی ادب سے خاص دلچسپی تھی اور
یہی کی بعض قہریلوں میں اس کے عمدہ نمونے تلاش کیے جاسکتے ہیں۔ خیابانِ خاطر میں بیس بابا بجا افسانوی
طرزِ تحریر کی جھلکیاں ملتی ہیں اور اس کے بعض حصوں کو اگر طبعاً دیکھا جائے تو انہیں افسانہ کہنے میں
امین بھٹک محسوس نہیں ہوگی۔ ابھلال کے ذریعے انھوں نے مقصدی ادب کی تبلیغ کا بیڑا اٹھایا اور
اس ضمن میں انگریزی 'فرانسیسی' جرمن 'روسی' جاپانی اور دیگر زبانوں کے افسانوی ادب سے بھی استفادہ
کیا تھا۔ انھوں نے ان زبانوں سے ایسے دلچسپ اور سبقت آموز تصویروں کا انتخاب کیا جن سے اعلیٰ قدروں
و فرد نے حاصل ہو۔ دوسری زبانوں کے بعض قصوں کو اُردو کے قالب میں ڈھالنے کے لیے انھوں نے ترغے
کے فن کو بھی رواج دیا۔ اس سلسلے میں دلچسپ بات یہ ہے کہ ان تراجم کی اشاعت کے دوران انھوں
نے مترجم کا نام صیغہ 'از میں' رکھا اور افسانے کے انگریز میں بس کوئی فرضی نام دے دیا۔ اس ضمن میں
دشوازی یہ ہے کہ مترجم کے متعلق جانکاری نہیں ہو پاتی۔ یعنی یہ معلوم نہیں ہوتا کہ ابھلال میں شائع
افسانوں کے کتنے تراجم خود مولانا نے کیے ہیں اور کتنی کہانیاں کسی اور کے قلم سے وجود میں آئی ہیں۔
دوسروں کے تراجم بھی مولانا کی مدبرانہ صلاحیتوں کے باعث اس انفرادی اسلوب کے بہت قریب
پہنچ گئے ہیں جو مولانا کا حصہ ہے۔ لیکن درج بالا اقتباس کا یہ انکشاف کہ افسانہ 'دکڑہو کو کا بنسبت'
اور تاریخ اسلام کا بغدادی 'مولانا کے زور قلم کا نتیجہ ہے' قارئین ادب کو چونکانے کے لیے کافی ہے، کیونکہ
مولانا کی تحریروں سے متعلق اس پہلو کا کوئی حوالہ کسی تذکرے یا مضمون میں دیکھنے کو نہیں ملتا۔ خود اسی صفت
کا یہ قیاس ہنوز تحقیق طلب ہے لیکن بہر حال اس سے اچھوتے پہلوؤں پر غور و فکر کی تحریک ملتی ہے۔
مولانا کے افسانوں کے متعلق حیرت انگیز لیکن خوش گوار انکشافات نے مجھے مجبور کیا کہ میں براہِ راست
ددنوں افسانوں کا مطالعہ کروں تاکہ چند غلطی گوئیے اور مولانا کے حوالے سے گفتگو کا نیا زاویہ سامنے
آئے اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر کس بناء پر ہم ان افسانوں کو مولانا آزاد سے منسوب کریں گے، اگر
ان افسانوں کے ساتھ مصنف کا نام درج ہوتا تو کوئی الجھن ہی نہیں تھی لیکن جب کہ ادب پر بیان کیا
جا چکا ہے کہ افسانوں کے آخر میں مترجم کے حقیقی نام کے بجائے فرضی نام سے کام لیا گیا ہے۔ لہذا

ان دونوں افسانوں میں بھی فرضی نام کے طور پر "وصات" درج ہے۔ لیکن خود کہنے کے بعد ہمیں اندازہ ہوتا ہے کہ "وصات" کا فرضی نام مولانا نے خود اپنے لیے استعمال کیا ہوگا۔ ان دونوں افسانوں کا اسلوب مولانا کے اسلوب کا عکس معلوم ہوتا ہے۔ اس خیال کی تائید میں محمد انبی صاحب کا ایک اور اقتباس پیش کرنا چاہوں گا،

میرجرت کی بات نہیں کہ مولانا آزاد نے اپنا نام ظاہر کرنے کے بجائے ایک فرضی نام "وصات" لکھنا مناسب سمجھا ہو البتہ لکھنے کی جو منظومات مولانا شبلی کی طرف منسوب ہیں ان میں اکثر شبلی کے نام کی وضاحت نہیں ہوتی تھی۔ بلکہ کثرت انتقاد وغیرہ کا فرضی نام لکھا جاتا تھا۔ بہر حال ان امور کی تحقیق جاری رہے گی۔ یہاں تو اس امر کا اظہار مقصود ہے کہ مولانا آزاد اُردو قارئین کو صنعت افسانہ کے مغربی نمونوں سے آشنا کرنا چاہتے تھے اور البتہ کہ اس کا ایک ذریعہ بنانا چاہتے تھے۔

اگرچہ یہ مسئلہ حقیقت طلب ہے اور خود محمد انبی صاحب نے اس جانب اشارہ کیا ہے، لیکن ان کا قیاس حق بنیادوں پر مبنی ہے، ان پر غور کیا جائے تو چند باتیں سامنے آتی ہیں اور فکر کو ایک سمت ملتے ہیں۔ مذکورہ دونوں افسانے اسلوب کے اعتبار سے اس قیاس کو تقویت پہنچاتے ہیں کہ وہ مولانا کے قلم سے ہی معرض وجود میں آئے ہوں گے۔ مزید وضاحت کے لیے دونوں افسانوں کے چند اقتباس پیش کرنا چاہوں جس سے مولانا کی انفرادیت خود بخود واضح ہو جاتی ہے،

"انسانی زندگی کی تمام شقاوتیں اور مصیبتیں صحت اس لیے موجود ہیں کہ سوسائٹی کا نظام اور اخلاق غلط ہے۔ اس کے پاس رحم و مہمت، عفو اور اصلاح کے لیے کوئی جذبہ نہیں، لیکن وہ قانون اور سزا پر پورا اعتقاد رکھتی ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ انسان کو مجرم اور مصیبت سے بچانے کے لیے وہ کچھ نہیں کر سکتی لیکن مجرم پر سزا دینے اور مصیبت پر نفرت کرنے کے لیے ہر وقت تیار رہتی ہے۔"

ہیکل کی دنیا بدی کی دنیا سے کس قدر دور معلوم ہوتی ہے اور پھر دیکھو

تو کتنی نزدیک ہے! جب تک تم نے اس کی طرف قدم نہیں اٹھایا
وہ اتنی دُور ہے کہ اس کا نشانہ راہ بھی دکھائی نہیں دیتا۔ لیکن جو نہ
تم اس کی طرف چلے وہ اتنی ہی نزدیک ہو جاتی ہے کہ ساری سات
ایک قدم سے زیادہ ہیں۔
(ویکٹوریہ گو کا ہینپ)

دنیا کی اس ترقی یافتہ فطرت کا جسے انسان کہتے ہیں، پھر عجیب حال ہے یہ
جتنا کم ہوتا ہے، اتنا ہی نیک اور خوش ہوتا ہے اور جتنا زیادہ بڑھتا
ہے، اتنی ہی نیک اور خوشی اس سے دور ہونے لگتی ہے۔ یہ جب بھڑی
پھوٹی باتوں میں گھاس بھوس کے چھپر ڈال کر رہتا ہے تو کیسا نیک
کیسا خوش اور کس درجہ عظیم ہوتا ہے۔ محبت اور رحمت اس میں اپنا
آشیاء بناتی ہے اور روح کی پاکیزگی کا نور اس کے چھپر ڈول کو روشنی
کرتا ہے، لیکن جو وہی یہ چھپر ڈول سے باہر نکلتا ہے، اس کی بڑی بڑی
بیٹھریں ایک خاص رقبہ میں اکٹھی ہو جاتی ہیں تو اس کی حالت میں کیسا
عجیب القلوب ہو جاتا ہے۔

یہ ہے انسان کی شہری اور تمدن زدگی کا اخلاق! وہ خود ہی انسان کو
برائی پر مجبور کرتا ہے اور خود ہی سزا بھی دیتا ہے۔ پھر ظلم اور بے رحمی
کے اس تسلسل کو انصاف کے نام سے تعمیر کرتا ہے۔ اس انصاف
کے نام سے جو دنیا کی سب سے زیادہ شہور منگ سب سے زیادہ غیر
موجود حقیقت ہے۔

(سائینچ اسلام کا بغدادی)

جذباتیت کے باوجود استدلالی طرز تحریر مولانا کے اسلوب کی ایک خاص شناخت رہی ہے۔
ان آقباسات میں یہ انداز نمایاں ہے۔

ویکٹوریہ گو کا ہینپ، اہلال کے ۱۵ جولائی ۱۹۲۰ء کے شمارے میں شائع ہوا۔ اس انسا نے

کے اختتام پر یہ عہدیت درج ہے کہ "ابن سابطا کی سرگزشت کے لیے آئینہ مجلس افسانہ سرائی کا انتظار کیجیے" بعد پھر ایک ہفتے بعد یعنی ۲۲ جولائی ۱۹۶۷ء کے شمارے میں تاریخ اسلام کا ہندوئی کے تحت ابن سابطا کی دلچسپ اور بہت آموز کہانی شائع کی گئی ہے۔ ان دونوں افسانوں میں مولانا (مترجم) نے کہانی کا فن اور اس کے اجزائے ترکیبی کا خاص خیال رکھا ہے۔ جب تک تحقیق کی رو سے یہ بات پایہ ثبوت کو نہیں پہنچتی کہ یہ دونوں افسانے مولانا کے قلم سے ہی سرحد میں آئے ہیں مولانا کے ساتھ مترجم کا صیغہ استعمال کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے، جس عہد میں اہوال کے ذریعے مولانا اور دین افسانوی ادب سے اپنے شغف کا اظہار کر رہے تھے، اس وقت تک تجلہ حیدر یلدم اور پریم چند کے ہاتھوں اردو افسانے کا آغاز ہو چکا تھا۔ لہذا مولانا افسانے کے فن اور اس کی تکنیک سے کما حقہ واقفیت رکھتے تھے۔ حالانکہ ان افسانوں کا خام مواد انھوں نے تاریخ اور مغربی ادب سے مستعار لیا ہے، لیکن قصے میں انھوں نے جس کامیابی کے ساتھ انھیں بتا ہے، اُن میں بلاشبہ ایک تخلیقی شان پیدا ہو گئی ہے۔ مولانا (مترجم) اپنی طباطبائی اور مہارت کی بنا پر ان کہانیوں کا غالب پوری طرح تبدیل کر دیا اور اس طرح ان افسانوں کا قدرے نکھر ہوا روپ سامنے آتا ہے۔

مولانا آزاد فرانسیسی ادیب و کٹر ہیروگو سے بہت متاثر تھے اور ان کی کہانیوں میں پیش کی گئی زندگی کی قدردانی کو اصطلاح معاشرت کے لیے کارگر نسخہ گردانتے تھے۔ لہذا مولانا نے انفرادی اظہار کے لیے دیکٹر ہیروگو کی ایک کہانی کا انتخاب کیا جس میں ایک بَشپ کی اعلیٰ اخلاقی سیرت اور انسانیت بہت خوبصورتی کے ساتھ واضح کی گئی ہے جو ایک مجرم مین والیمین کے ساتھ اتنی محبت اور مہمندی کا مظاہرہ کرتا ہے کہ اس کی زندگی ایک لمحے میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ کہانی میں واقعات کا اتار چڑھاؤ ایک خاص تسلسل اور روانی کے ساتھ دیکھنے کو ملتا ہے۔ کرداروں کی بھرپور تصویریں بکھر کر ادب کے حوالے سے پوری کہانی بیان کی گئی ہے اور اس خوبصورتی کے ساتھ کہ ہم چند لمحوں کے لیے بھی غافل نہیں ہوتے۔ مین والیمین ایک پیشہ ور مجرم ہے اور اسے جرم کی جانب سماج کی بے اعتنائی، نفرت اور تحارت کے جذبے نے دھکیلا ہے۔ اس طرح رفتہ رفتہ سماج کے لیے بھی اس کے دل میں صرف منفی جذبات ہی پروان چڑھنے لگتے ہیں اور وہ انسانیت سے قدرے بیزار ہو جاتا ہے۔ لیکن مین مورتی پر اس کی ملاقات ایک نیک سیرت بَشپ سے ہوتی ہے، جس نے حدود رجب محبت اور خلوص کا مظاہرہ کرتے ہوئے اُن کی آن میں اس کی روح کو تاریکی سے نکال کر

خدا کے حوالے کر دیا۔ اس کہانی میں نیکی اور برائی کی کشمکش ہوتی ہے لیکن سخت مقابلے کے بعد آخر کار جیت نیک کی ہی جیتی ہے۔ "اور فرانس کا وہ مجرم جس کے لیے چھ دی پیشہ اور قتل قریح تھی" جسے دنیا کا قانون اور ساتھ کا انصاف اٹھاد برس خراب میں رکھ کر بھی جرم سے نہیں رک سکاتھا" اسی جین نے تاریکی اور گندہ کا دشت بے کنارہ کچھ پھوڑا اور ایک ہی جھٹ میں نیکی اور خدا پرستی کی بلندیوں پر پہنچ گیا۔ جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے، یہ کہانی مولانا آزاد کی طبع زلو کہانی نہیں ہے لیکن انھوں نے جس خوبی کے ساتھ اسے اردو کے قالب میں ڈھالا ہے وہ اخذ و استفادے کے بل جود ان کی ذہنی اختراع "مسلم ہوتی ہے۔ چونکہ مصدیت کے اعتبار سے ادب مولانا کے نزدیک ایک خاص اہمیت کا حامل ہے اس لیے اس افسانے میں بھی مصدیت کا پہلو ان کی نگاہوں سے اوجھل نہیں ہوا اور انھوں نے افسانے کے بنیادی پہلوؤں پر خاص قہر مرکوز کیا۔ اس افسانے کا انداز کہیں کہیں دفعت و نصیحت کی بنا پر ابھار و کی کیفیت پیدا کرتا ہے۔ بعض مقامات پر ویکٹر ہیرو کی کہانی پر تنقید بھی دیکھنے کو ملتی ہے۔ کہیں کہیں بنیادی کہانی کا تجزیہ بھی ساتھ ہی ساتھ جاری رہتا ہے۔ لہذا اس تحریر کو بہ یک وقت کہانی "اس کے تجزیہ اور تنقید پر محمول کیا جاسکتا ہے، لیکن بہر حال اس میں کہانی پن کا عنصر اتنا غالب ہے کہ اسے افسانہ کہنا ہی زیادہ مناسب لگتا ہے۔ اس افسانے میں بیانیہ انداز ایک خاص اہتمام اور سلیقے کے ساتھ موجود ہے۔ اس افسانے کے اختتام پر مولانا (مترجم) کو ایک نام یاد آجاتا ہے جو خود انھیں کے الفاظ میں یوں ہے۔ "پھر مجھے خیال آیا کہ سید الطائفہ جنید بغدادیؒ اور ابن سابط کا داتو کس قدر اس سے مشابہ اور اپنی تفصیلات میں کیسا شان دار اور موثر ہے؟" لہذا انھوں نے اس افسانے کے اختتام پر یہ نوٹ درج کر دیا۔ "ابن سابط کی سرگزشت کے لیے آئندہ مجلس افسانہ سرانی کا انتظار کیجیے۔ یعنی ویکٹر ہیرو کا منہپ" ان کے اخلاقی مشن اور تربیت کی گویا پہلی کڑی ہے اور اس کا دوسرا حصہ وہ افسانہ ہے جو تاریخ اسلام کا بغدادی کے حوزان سے الہلال کے ۳۲ جولائی ۱۸۶۷ء کے شمارے میں دیکھنے کو ملتا ہے۔

افسانہ "تاریخ اسلام کا بغدادی" اپنے انداز و اسلوب میں عبدالمصطفیٰ شرر کی تحریروں کی یاد دلاتا ہے۔ شرر کی طرح مولانا (مترجم) نے تاریخ کے تناظر میں حقیقی واقعے کو بہت کامیابی کے ساتھ کہانی کا روپ دیا ہے۔ شیخ جنید بغدادیؒ جن کی ساری زندگی انسانیت کی صلاح و بہبودی میں صرف ہوئی اور انھوں نے ہر قدم پر محبت، ایثار اور قربانی کی لازوال مثالیں پیش کیں۔ یہ کہانی چوتھی صدی ہجری کے بغداد سے تعلق

ہے جو اس زمانے میں دنیا کا سب سے بڑا شہر اور انسانی تمدن کا سب سے بڑا مرکز تھا۔ اسی عہد کے بغداد میں جس طرح شیخ بنید بغدادی کی بزرگی اور درویشی کی شہرت تھی، اسی طرح ابن سابط کی چوری اور جہادی بھی مشہور تھی۔ پہلی شہرت بیک کی تھی دوسری بدی کی۔ مولانا نے اس کہانی کے ذریعے اس حقیقت کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے کہ دنیا میں لوگوں کی ہر چیز کی طرح اس کی شہرت کا بھی عائد کرنا چاہی ہے، مگر یہ نہیں کر سکتی۔ اس کہانی کے ذریعے بھی مولانا مترجم نے اس حقیقت کو ذہنی نشیں کرانے کی کوشش کی ہے کہ سلاج کی نفرتوں اور بے اعتنائیوں کے باعث جب ایک مسموم مجبور اُجوم کرنے پر آمادہ ہو جاتا ہے تو بے رحم دنیا اس کو دی بدن مزید برائی کے راستے پر ڈھکیلتی لگتی ہے۔ اس کے ساتھ محبت اور خلوص سے پیش آنے کے بجائے ظلم و ستم اور نفرت و تعصب کا مظاہرہ کرتی ہے جس کی بنا پر اس کے اندر کی مصیبت رفتہ رفتہ خالص ہونے لگتی ہے اور وہ ایک پیشہ درجہ جرم کے طور پر زمانے کے سامنے آتا ہے اور جب اس کے ظلم و ستم اور تباہی و بربادی کا سلسلہ دور پکڑتا ہے تو اسے قابل نفرت قرار دیا جاتا ہے اور لوگ اس سے پناہ مانگتے ٹکتے ہیں لیکن اپنے دفاع میں ہر لمحہ پریشان ساج اس وقت پر قلعی نہیں سوتا کہ آخر مذکورہ شخص ہم و ستم اور تباہی و بربادی کے دہانے تک کیسے آیا؟ سلاج کی بے رحمیوں اور بے اعتنائیوں کی بدولت ایک ڈرا ہوا کسن لڑکا دیکھتے ہی دیکھتے دلیر اور بے باک مجرم میں تبدیل ہو جاتا ہے اور گناہوں کے تمام قسمی طریقے جو کبھی اس کے دم و گمان میں بھی نہیں گزرے تھے، اس پر اس طرح کھل جاتے ہیں جیسے ایک تجربہ کار اور مشاق مجرم کا دماغ اس کے سر میں اتار دیا گیا ہو۔ ابن سابط بغداد والوں کی بول چال میں جرائم کا شیطان اور برائیوں کا مغرب تھا لیکن شیخ بنید بغدادی کی شفقت اور جادوی شخصیت کے زیر اثر ابن سابط نے وہ راہ لمحوں میں طے کر لی جو دوسرے برسوں میں طے نہیں کر سکتے۔ ابن سابط کو چالیس برس تک دنیا کی دہشت انگیز سزائیں نہ بدل سکیں مگر محبت اور قربانی کے ایک لمحے نے اسے چور سے اہل اللہ بنادیا۔ "دیکڑ ہیگو کا بنشپ" کے مقابلے میں اس افسانے میں کہانی سچ کا عنصر زیادہ فطری انداز میں اپنی اہمیت کا احساس کرتا ہے۔ ملادہ ازیں اس میں تجربے اور تنقید کی جھلک بھی دیکھنے کو نہیں ملتی۔ ساتھ ہی ساتھ حفظ و نصیحت کا بیان بھی ایک خاص سلیقے سے دیکھنے کو ملتا ہے۔ لہذا فنی نقطہ نگاہ سے "تاریخ اسلام کا بغدادی" زیادہ کامیاب افسانہ کہا جاسکتا ہے۔

یہ دونوں افسانے تخلیقیت کے عمدہ نمونے ہیں۔ زبان میں رنگینی کے باوجود سادگی ہے جس میں نظریہ پہلو بھی ملتا ہے۔ اپنی بات کی وضاحت کے لیے مولانا اقرہمؒ نے جادوئی لہجے کے اشعار کا سہارا بھی لیا ہے۔ لہر یہی وحدانیت ہے جس کی مستحکم اور توانا صورتِ عبارتِ خاطر کے صفحات میں وجود ہے۔ دونوں افسانوں میں کردار نگاری کے ساتھ ساتھ مکالمے کے ذریعے فضا بندی کی کوشش ملتی ہے۔ مولانا اقرہمؒ نے، اوقات کا بیان اس خوبی سے کیا ہے کہ سارا منظر ہماری نگاہوں کے آگے جھک ہو اٹھتا ہے اور ہم کرداروں کو چلتے پھرتے اور بات چیت کرتے دیکھنے لگتے ہیں۔

مالا گو محمود الہی صاحب نے ان افسانوں کے تعلق بہت حد تک حتمی رائے قائم کی ہے، لیکن مناسب فائنل حل یہ ہوگا کہ اسے ہر دست قیاس پر غور کیا جائے اور اس کی روشنی میں تختہ کا سلسلہ بہری رہے تاکہ وہیں میں اٹھے والے قیاس کو وضع سمت مل سکے اور اس امر کی تصدیق ہو سکے کہ مولانا نے اپنے اظہار کا ایک راستہ افسانے کی صنف میں بھی غالباً تلاش کیا تھا۔

انڈیا و نس فریڈم

شیم خنو

برزو شا کا خیال ہے کہ ہر خود نوشت سوانح عمری جھوٹی ہوتی ہے۔ اس کی وجہ شا کے نزدیک بہت صاف ہے۔ کوئی بھی شخص اتنا برا نہیں ہوتا کہ جیسے جی اپنے بارے میں 'اپنے خاندان کے بارے میں' اپنے دوستوں اور ساتھیوں کے بارے میں بچ بول سکے۔

مولانا آزاد اپنی طبیعت کے لحاظ سے بہت متین، بہت کم آمیز اور بہت خاموش انسان تھے۔ اپنی ذاتی زندگی کے بارے میں وہ بڑی مشکل سے زبان کھولتے تھے۔ ہائیوں کبیر کا بیان ہے کہ اپنی ابتدائی زندگی کے بارے میں کچھ لکھنے پر اچھے خاصے جدوجہد کے بعد آمادہ کر سکے تھے۔ ایسا نہیں کہ مولانا دلچسپ گفتگو کے جوہر سے جاری رہے ہوں۔ ان کا حافظہ غیر معمولی تھا اور مولانا کے کئی جاننے والوں کا بیان ہے کہ اپنے تجربوں کی روداد سناتے وقت 'ایسا لگتا تھا کہ مولانا کو تمام تفصیلات اچھی طرح یاد ہیں۔ ان میں صاف گوئی کی عادت بھی تھی، خاص طور پر سماجی اور اجتماعی معاملات پر بات چیت میں۔

مولانا بنیادی طور پر ایک دانش ورانہ ذہن رکھتے تھے۔ اشخاص اور واقعات سے زیادہ اہم ان کی نظر میں تصورات تھے۔ مولانا کے لیے اپنی زندگی کی کہانی 'دراہل اپنے ذہنی سفر کی کہانی تھی۔ ہر واقعے اور عمل کے مفہوم کا تعین مولانا اس کی اخلاقی قدر کی بنیاد پر کرتے تھے۔ ظاہر ہے کہ اس کے لیے اعلیٰ ذہن کے ساتھ ساتھ اعلیٰ نظرن کی ضرورت بھی ہوتی ہے۔ ادھیا ادبی اخلاقیات کے

ہے بھی پڑ جاتا ہے اور معمول ذہن رکھنے والے کی گفتگو کا دائرہ میں افراد اور واقعات کی سرحدیں
 جہاں محدود رہتا ہے۔ شاید اسی لیے مولانا کی زندگی میں بھی ان کے مدائن کم رہے۔ ان کے
 مولانا بصیرت کی جس سطح سے گروہ پیش کی دنیا کا مشاہدہ کرتے تھے وہ ایک گہنی فلسفیانہ سطح
 کی سطح تھی۔ یہ ایک جگہ مولانا سے لگتا ہے کہ میں اب بھی تہذیب خانے میں سناٹا ہوں کہ
 یہ تہذیبی کو قید تنہائی کی سزا دی گئی ہے تو میں ان رہ جاتا ہوں کہ تنہائی کی حالت آدمی سے لیے
 راہ سے ہوسکتی ہے۔ اگر دنیا اس کو سزا گھنٹی ہے تو کائنات اس کو سزا نہیں دے گا۔ بے جا بل جائیگی۔
 اس لیے میں مولانا نے ایک واقعہ بھی بیان کیا ہے۔ انہی نے لفظوں میں:

”ایک تہذیب کی حالت میں ایسا ہوا کہ ایک صاحب نے جو میرے آرام
 و راحت کا بہت خیال رکھنا چاہتے تھے مجھے ایک کوٹھی میں تنہا دیکھ
 یہ ٹھنڈی سے اس کی شکایت لی۔ یہ ٹھنڈی خور تیار ہو گئی۔ رات
 ایسی جگہ رکھے جہاں اور لوگ بھی رکھے جائیں اور تنہائی کی حالت
 باقی نہ رہے۔ مجھے معلوم ہوا تو میں نے ان حضرات سے کہا۔ آپ نے
 مجھے راحت پہنچائی چاہی مگر آپ کو معلوم نہیں کہ جو تھوڑی سی راحت
 یہاں حاصل تھی وہ بھی آپ کی وجہ سے اب چھینی جا رہی ہے۔“

ایسا شخص جسے فراق صاحب نے لفظوں میں (Companionship of Lone
 liness) عزیز رہی ہو جس نے ایک نہایت سرگرم اجتماعی زندگی گزارنے کے باوجود اپنی خلوت
 گزینی کا بہرہ بنائے رکھا ہو۔ اس کی آپ بیتی کے اصل خاتمہ اور اوصاف کیا ہوسکتے ہیں۔ اس کی
 پہچان آسان ہے۔ تذکرہ اور اخبارِ خاطر سے انڈیا و کس فریڈم فکٹ: مولانا کی تمام تحریروں میں ایک
 بات جو بہت نمایاں ہے یہ ہے کہ مولانا اجتماعی واردات کو بھی ایک شخصی واردات کے طور پر قبول کرتے
 ہیں۔ مولانا اپنی یا اپنے عہد کی کہانی کے کردار اور راوی ہی نہیں اس کے بصر بھی ہیں۔ ان کی آپ بیتی
 میں دوسروں کے لیے دلچسپی کا جو سامان پیدا ہوا اس کا سبب بھی یہی ہے کہ ان سے وابستہ ہر واقعہ
 اور تذکرہ میں ہم تصور کے کسی نہ کسی منقطع سے بھی متعارف ہوتے ہیں۔ شانے اپنی زندگی کا حساب
 کرتے ہوئے اپنے مخصوص ذہانت آئینہ انداز میں کہا تھا:

۔ لوگ مجھ سے پوچھتے رہتے ہیں کہ میں اپنی خود نوشت سوانح عمری کیوں نہیں لکھتا۔ میں یہ جواب دیتا ہوں کہ سوانح عمری کے اعتبار سے میں قطعاً دلچسپ نہیں ہوں۔ میں نے کبھی کسی کو قتل نہیں کیا۔ کوئی بہت انہونی بات میرے ساتھ بھی نہیں ہوئی۔ میں نے کوئی ہم سر نہیں کی۔ اسلئے مجھ پر وارڈ نہیں ہوئیں۔ اس کے برخلاف ہوا یہ کہ میں ان (انڈیا) پر وارڈ ہوتا رہا اور میری ان تمام وارڈنوں نے کتابوں اور ڈراموں کی صورتیں اختیار کر لیں۔

سو اس حساب سے لکھا جائے تو ہر سچا لکھنے والا عمر بھر آپ جی ہی لکھتا رہتا ہے۔ اس سلسلے میں جو واقعہ میرے لیے زیادہ سے زیادہ توجہ طلب ہو سکتا ہے، یہ ہے کہ مولانا کی تمام تحریریں، ان کے موصوعات جو بھی ہوں انتہائی مستحقِ اعترافات سے بھری پڑی ہیں۔ ان تحریروں میں ہم دانشوری کے ایک مربوط نظام، ایک روایت کے ساتھ ساتھ، دانشوری کے ایک انتہائی منفرد اور شخصی سیارے سے متعارف ہوتے ہیں اور کئی وجوہ سے، میں یہ سوچتا ہوں کہ اس منس میں انڈیا دس فرڈیم مولانا کی دوری تمام تحریروں سے بہت مختلف بھی ہے۔

انڈیا دس فرڈیم، تذکرہ یا مولانا کی سوانحی فرمیت کی کسی اور تحریر سے الگ ایک نیا آہنگ رکھتی ہے۔ یہ تذکرہ کی توسیع یا مولانا کی آپ بیتی کے رسمی بیانات کا سلسلہ بھی نہیں ہے۔ ایک بہت اہم فرق جو سوانحی قسم کی دوسری تمام تحریروں میں اور انڈیا دس فرڈیم میں، صاف دکھائی دیتا ہے یہ ہے کہ اس کتاب میں جذبات پر گرفت بہت مضبوط ہے۔ داخلی بیانات کی ایک دھیمی دھیمی سوزنا کا احساس تو اس کتاب کو پڑھتے وقت ہوتا ہے۔ مگر یہ بیانات کہیں بے قابو نہیں ہوتے۔ اپنے آپ سے لاتعلقی، اپنے باطن پر وارد ہونے والی کیفیتوں سے ایک سوچا بکھا غامضہ، ذاتی تاثرات کے بیان میں بھی ایک مستقل معرفیت، انڈیا دس فرڈیم سے زیادہ مولانا کی کسی اور کتاب میں نہیں ملتی۔ کہیں کہیں توقعیت کی لے اتنی اونچی چوکی ہے کہ اس پر عام انسانی تجربوں کے تئیں ایک طرح کی سردہری کا لگان ہوتا ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ مولانا نے اس کہانی کے بیان میں جو آپ بیتی اور جگ بیتی کے فرق کو مٹاتی ہے، اپنے پریچ سماجی، سیاسی اور معاشرتی ماحول کا تجربہ

ارنے کی کوشش بھی کی ہے۔ یہاں مولانا کی بصیرت جذبے کو ابھی بھاڑتی ہے اور سماجی دیاسی مارل سے اپنے رابطے کا مفہوم اس سطح پر سمجھیں کرتی ہے جو صحت نفسی نہ ہو اور جس سے وابستہ قزوں میں دوسرے بھی شریک ہو سکیں۔

اس نکتے کی وضاحت کے لیے میں صرف ایک مثال پیش کریں گا۔ یہ مثال انڈیا میں فریڈم کے اختتام کا آخری پیراگراف ہے۔ آزادی کی جدوجہد کے نشیب و فراز، پھر تقسیم کے ایسے پھر کاڑھی جی کی شہادت اور فرقہ وارانہ فتوات کا خوف نکال دھرم کے لئے مولانا کہتے ہیں :

”یہ خیال کہ مذہبی موانعت ان طاقتوں کو جو ہندوستانی، اقتصادی، لسانی اور ثقافتی لحاظ سے مختلف ہیں، باہم متحد کر سکتی ہے۔ عوام کے ساتھ کی جانے والی سب سے بڑی دھوکے بازیوں میں سے ایک ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اسلام نے ایک ایسا معاشرہ قائم کرنا چاہا جو نسلی، لسانی، اقتصادی اور سیاسی سرحدوں سے اوپر اٹھ سکے۔ تاریخ نے بہر حال یہ ثابت کر دیا ہے کہ پہلی چند دہائیوں، یا زیادہ سے زیادہ پہلی صدی کے بعد، اسلام محض اسلام کی بنیاد پر تمام مسلم ممالک کو متحد کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکا۔“

”یہ صورت حال ماضی میں بھی تھی اور یہی صورت حال آج بھی ہے۔ کوئی یہ امید نہیں کر سکتا کہ مشرقی اور مغربی پاکستان اپنے تمام اختلافات طے کر لیں گے اور ایک قوم بن جائیں گے۔ حتیٰ کہ مغربی پاکستان کے اندر سندھ، پنجاب اور سرحد کے تینوں صوبے اندرونی غیر ہم آہنگی رکھتے ہیں اور الگ الگ مقاصد اور مفادات کے لیے کام کر رہے ہیں۔ تاہم اب تو جو ہڑاتھا ہو چکا۔ پاکستان کی نئی ریاست اب ایک حقیقت ہے۔ یہ بات ہندوستان اور پاکستان کے حق میں ہے کہ وہ دوستانہ تعلقات کو فروغ دیں اور ایک دوسرے کے ساتھ مل جل کر کام کریں۔ عمل کا کوئی بھی اور راستہ صرف وسیع تر مشکلات، صوبوں اور بدعنوانیوں کی سمت لے جائے گا۔“

پچھ لوگ سمجھتے ہیں کہ جو کچھ بھی ہوا انگریز تھا۔ دوسرے لوگ انہی ہی خدمت کے ساتھ یہ نہیں رکھتے ہیں کہ جو کچھ ہوا غلط ہوا اور اسے ٹالا جاسکتا تھا۔ آج ہم نہیں کہہ سکتے کہ ان میں سے کون سی بات صحیح ہے۔ یہ فیصلہ وقت تاریخ ہی کرے گی کہ کیا بدامحل دانش مندانہ اور درست تھا۔

وہ کہانی جس کا سفر انفرادی اور اضطراب کے ایک مستقل ماحول میں ہوا تھا، یہ اس کہانی کی تکمیل کا آخر ہے۔ دو تمام تقریریں جو مولانا کے گرد و پیش کی دیا یا نہ دیا کے اپنے باطن کی دنیا اور اس کی کیفیتوں سے تعلق رکھتی ہیں، ان میں ادا کی ایک زبردست لمہ ہمیشہ معرض رہتی ہے۔ ایک دبا دبا انسانی سوز مولانا کے بیان کچھ تمام واقعات سے جھلکتا ہے ہر چند کہ انڈیا وٹس فریم کی بنیادی حیثیت ایک دستاویزی کتاب کی ہے مگر اس میں زندگی سے تعلق تعزرات اور تبصروں کی فطریہ اور بوجھل فضا میں کہیں کہیں انسانی کی نشان بھی دکھائی دیتی ہے۔ مولانا کی مختلف گفتاریوں کے قصے، ان کے معاصرین سے وابستہ واقعات اور سب سے زیادہ جیل سے نکلنے کے بعد زینما بیگم کی قبر پر فاتحہ خوانی کے لیے مولانا کی حاضری کا واقعہ، بیسی جاگتی کہانیاں ہیں۔ مولانا ایک انوکھی ہوشمند کے ساتھ یہ کہانیاں سناتے ہیں اور ایسا لگتا ہے کہ حقیقت اور تصور کی کائناتوں میں ان کا سفر ایک ساتھ جاری ہے۔ ان کہانیوں میں بعض اوقات جذبے کا بہت طاقتور اظہار ہوا ہے، لیکن ان میں جذباتیت کا کوئی رنگ نہیں ملتا۔ ان کہانیوں میں مولانا کے باطن کا آشوب اپنے چھپائے جانے کی کوشش کے واسطے سے ظاہر ہوا ہے۔ اس سلسلے میں یہ نکتہ ٹوٹا رکھنا ہو گا کہ انڈیا وٹس فریم ہم تک جس زبان کے واسطے پہنچی وہ اردو نہیں انگریزی ہے۔ انگریزی اصلاً ایک تحت البیان فیصلہ کی زبان ہے۔ پانچ سو اس اور اصحاب کی ابتری کے قصے بھی اس کتاب میں اتنے ہموار اور سنبھلے ہوئے نظر آتے ہیں جیسے ان کے پر کتر دیے گئے ہوں اور اب ان کے لیے پرواز کرنا ممکن نہ ہو۔ یوں بھی اردو اور انگریزی میں فرق صرف رسم خط یا زبان کا نہیں۔ یہ زبانیں دو تہذیبوں، زندگی اور کائنات کی طرف دو رویوں، زندگی کے دو اسالیب کی نشان دہی کرتی ہیں۔ ہر چند کہ مولانا صاحب اسلوب نہیں بلکہ صاحب اسالیب مصنف تھے اور ان کی مختلف کتابوں میں بیان اور اظہار کے مختلف آداب اختیار کیے گئے ہیں، لیکن کچھ باتیں ان میں مشترک بھی ہیں۔ مثلاً لسانی آرائش، ایک تصنع آئینہ شمریت،

جو انکار کے بیان میں بھی تشبیہ و استعارے کی مدد سے تصویر سازی کا بابا انجلاز احساسات اور تاثرات میں ایک دلفریب مبالغہ آمیزی لفظوں اور جملوں میں تکرار اور ایسے میں غیر ضروری صفاکامد کے عنصر کی موجودگی۔ ان تمام باتوں کو دیکھتے ہوئے یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ مولانا اردو شکرگوشت کی طرف سے جانے کے باعث اپنی موت میں لے گئے۔ مولانا کی شکرگوشت بھی ان کا سے تسبیح اور حالی کی شکر برائے نواز نہیں ہے۔ اور انعام کی شکر کے سامنے حسرت کے شعر کی بے مروتی کا تذکرہ دونوں کی خوبیوں کے باعث دراصل ایک ساتھ دونوں کی کوتاہی کا اعلان ہے۔ انڈیا ونس فریدم میں غیر ضروری مطلق اور صفات کا استعمال بہت کم اور مولانا کی اردو نثر کے تناسب سے تو نہ ہونے کے برابر ہے۔ کتاب کے پیش لفظ میں ہادیوں کبیر نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اردو اور انگریزی کے مزاجوں کا فرق انگریزی میں مولانا کے تصورات کی تعبیر کو خاصا دشوار سنا دیتا ہے۔ مولانا جس قسم کی اردو لکھتے تھے اسے اگر دیانت داری کے ساتھ انگریزی میں منتقل کیا جائے تو مستحکم کم و بیش ویسے ہی ہوں گے جو خوش کی نظم کے انگریزی ترجمے میں تباہی کیے جاسکتے ہیں۔ انڈیا ونس فریدم مولانا نے لکھی نہیں بلکہ بات چیت کی زبان میں لکھی ہے۔ اس لیے اس کا لہجہ اور آہنگ تحریری سے زیادہ دکائی ہے۔ علاوہ ازیں اس حقیقت کو بھی ملحوظ رکھنا چاہیے کہ یہ کتاب بریک وقت دو اصحاب کے اشتراک عمل کا حاصل ہے۔ مولانا اگر اپنی تنہائی میں یہ کتاب لکھتے تو واقعات اور ان کے تفسیر مولانا کے فضیلتی جذباتی اور ذہنی رد عمل کی صورتیں وہ کچھ ہرگز نہ ہوتیں جیسی کہ اس کتاب میں دیکھا جاتا ہے۔

انڈیا ونس فریدم کا عنوان تو پُر جو ش اور مثبت ہے مگر کتاب کا مجموعی تاثر خزانہ ہے۔ یوں محسوس ہوتا ہے کہ زیر بیان آنے والے تمام واقعات اور حالات پر ملال کی ایک دھند چھائی ہوئی ہے اور تو اور مولانا نے کتاب کے پہلے باب میں 'جسے انھوں نے Prospectus یا کیفیت نما کا نام دیا ہے اور جس میں انھوں نے اپنے ذاتی اور خانہ دانی حالات کا خلاصہ پیش کیا ہے' وہاں بھی دل گرفتگی اور نگرانی تنہائی سے بوجھل نضا کا احساس ہوتا ہے۔ کسی بڑے ادیب نے کہا تھا کہ بُری سے بُری خود نوشت سوانح عمری کا سب سے زیادہ لائق مطالعہ حصہ لکھنے والے کے بچپن کی باتیں ہوتی ہیں۔ مولانا کی ان باتوں کے بیان میں بھی جو چہرہ ابھرتا ہے وہ ان کے مانوس چہرے سے مختلف نہیں ہے۔ مولانا کی ذہنی عمر ان کی طبیعتی عمر سے ہمیشہ آگے رہی۔ چنانچہ بچپن کا زمانہ بھی مولانا نے

تقریباً اسی طور سے گزارا جو زندگی بھر ان کا معمول بنادیا۔ وہ تو غیرت ہوئی کہ مولانا کے تجربے میں جو افراد آئے، ان میں اس عہد کی سب سے زیادہ معروف شخصیتوں کی اکثریت تھی۔ مرفیع معمول انسانوں سے رابطے نے مولانا کی آپ جیتی کو بغیر کسی تنگ آئیزی کے ایک غیر معمولی شکل عطا کر دی۔ وہ آپ جیتی کے نام پر نہ تو صرف تاریخ پر بھی جا سکتے ہیں، نہ فلسفہ۔ دنیا کے کئی بڑے لکھنے والے اس محاذ پر ناکام ہوئے ہیں۔ اس کا سبب یہ ہے کہ ہمارے روزمرہ تجربات کا بیشتر حصہ اپنی قومیت زدگی کے باعث غیر دلچسپ ہوتا ہے۔ اپنی ہستی کی طرف اپنے رویے کی راجحیت ہم میں سے بہتوں کو اس قریب میں مبتلا رکھتی ہے کہ ہمارے تمام تجربات نہ صرف یہ کہ انوکھے ہیں، ہم اپنی جگہ، ان کر پلتے ہیں کہ ان تجروں کا بیان سب کے لیے اہم اور پرکشش ہوگا۔ ایک فرد اور دوسرے فرد کے مابین تجروں کی بیرونی صورتیں ایک دوسرے سے الگ ہی، مگر ان کی نوعیتیں، ان کی بنیادیں اور ان کے اثرات کم و بیش یکساں ہوتے ہیں۔ مولانا کے تجربے میں، ذاتی زندگی کی سطح پر، اس کے آگے اجتماعی، تہذیبی، معاشرتی اور سیاسی سطح پر جو افراد آئے، کسی نہ کسی لحاظ سے ہمارے لیے وہ اہم لوگ تھے۔ ان میں ایسے بھی ہیں جن کی ہم قدر کرتے ہیں، اور ایسے بھی جنہیں ہم میں سے کچھ لوگ ہو سکتا ہے کہ پسند نہ کرتے ہوں۔ مگر ان میں کوئی بھی ایسا نہیں ہے جسے نظر انداز کیا جاسکے۔ مولانا نے بھی مختلف افراد کے بیان میں ان کے تئیں مختلف راہوں کا اظہار کیا ہے۔ بعضوں کے لیے مولانا کی ناپسندیدگی صاف ظاہر ہوتی ہے۔ مولانا نے کئی مقامات پر دیوتاؤں کے مٹی کے پاؤں بھی دکھائے ہیں اور کہیں کہیں تمہیں دستانے کے جذبات کا اظہار بھی کیا ہے۔

لیکن دونوں سطحوں پر مولانا کا ضبط اور عظمت ایک سا ہے۔ حد تو یہ ہے کہ مولانا کی نظر میں اپنے جو معاصرین سیاسی اور قومی مجرم ٹھہرتے ہیں، ان کی تصویر بھی مولانا اسی ٹھہراؤ، بنیدگی اور نظر کی دست کے ساتھ مرتب کرتے ہیں جو ہمیشہ ان کی پہچان بنی رہی۔ ایک رچی ہوئی شائستگی، ایک وقار آمیز ضبط، ایک سوچی سمجھی اور وسیع المقصد احتیاط پسندی عمر بھر مولانا کی ہر کاپ رہی۔ مولانا کو قریب سے جاننے والے بتاتے ہیں کہ ذاتی معاملات پر گفتگو سے مولانا جس قدر گریز کرتے تھے، اجتماعی معاملات پر گفتگو میں اتنے ہی کھرے بھی تھے مگر ان کی صاف گوئی اور بے باکی ان کی احتیاط پسندی اور شرافت نفس کا سحر قائم رکھتی ہے۔

انڈیا نرس فریم کے تیس صفحات کا حصہ بھی اسی لیے پیدا ہوا کہ مولانا کی شہریت میں آئینوں
 و تحسین پنچا جائز نہیں تھا۔ اس ضمن میں ہایوں کہ یہ بتاتے ہیں مولانا نے انڈیا نرس فریم
 میں انڈیا اور واقعات کی بابت کئی ایسے فیصلوں اور راولوں کا اظہار کیا ہے جن سے ہایوں کہیں کہ
 اختلاف تھا۔ مگر چونکہ ان کا کام مولانا آزاد کے نتائج کو صرف ریکارڈ کرنا تھا اس لیے بیانے میں
 اپنے ذاتی تاثرات کی رنگ آمیزی کو ہایوں کہہ سبب سمجھتے تھے۔ البتہ کتاب کے پہلے ایڈیشن (۱۹۵۹ء)
 اور پھر متاخرہ تیس صفحات کی شہریت کے بعد کتاب کے تانہ تری ایڈیشن (۱۹۵۸ء) کو ایک ساتھ دیکھا
 جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ ہایوں کہیں نے کئی جگہوں پر مولانا کے پہلے الفاظ کی تیزی کو کم کرنے کے
 لیے چھوٹی موٹی تبدیلیاں کر دی ہیں۔ یہ بکھرے ہوئے تیس صفحات نئے ایڈیشن میں میسج پر چند سطر
 کا اضافہ کرتے ہیں کہیں ایک دو پیرا گراف کا اور کہیں پرانے متن میں ایک آدھ نئے ضمیمے کا۔ ان
 صفحات کی صحت کے بارے میں جو بحث اٹھی ہے وہ ایک الگ مسئلہ ہے۔ اور ایک الگ بحث کا
 موضوع۔ میں نے تو اس قصبے سے صرف اس حد تک سرکار رکھا ہے کہ انڈیا نرس فریم کے مجموعی
 فریم سے خود مولانا کی جو تصویر ابھرتی ہے اس میں پہلے تو ان صفحات کی عدم شہریت اور پھر وقت
 کا ایک دور گزرجانے کے بعد ان کی شہریت سے کوئی فرق آیا ہے یا نہیں۔ میرا خیال ہے کہ یہ تیس
 صفحات شامل نہ کیے جاتے جب بھی کتاب کے بنیادی مقاصد مسائل اور کتاب کا مزاج وہی رہتا جو
 ان صفحات کی شہریت کے بعد سامنے آیا ہے۔ ہندوستان کی سیاسی اور اجتماعی تاریخ پر کچلے تیس سطور
 کے واقعات نے جیسی بھی پرت چڑھائی ہو مولانا کے چہرے ہرے میں ان تیس سطحوں کے ظہور سے کوئی
 تبدیلی نہیں آئی۔

یہ ہجوم میں رہتے ہوئے بھی اس سے الگ تھلک ایک تنہا اور دل گزرتہ انسان کی کہانی
 ہے۔ اس کے رائے اجتماعی ہیں، منزلیں اجتماعی۔ اس انسان نے اپنا پورا سفر اجتماعی ذمے داری کی
 ایک دائم و قائم احساس کے ساتھ رفیعوں کی ایک پوری جماعت کے ساتھ عام اور بے چہرہ انسانوں
 کی انگلیوں اور آرزوؤں کے سائے میں طے کی ہیں۔ مگر بڑی سے بڑی بیٹھ بھی اس کی خلوت میں خلل انداز
 نہیں ہوئی۔ مولانا نے اپنے آپ کو اور اپنے وقت کو پوری طرح قوم کے لیے وقف کر دیا تھا، مگر اپنی انفرادیت
 کی دلہیز پر ان کے پاؤں ہمیشہ بڑی مضبوطی کے ساتھ جڑے رہے۔ اسی لیے مولانا ماضی قریب کے جانے پہچانے

زبان میں رہتے ہوئے بھی ایک مختلف ذہنی اور جذباتی کوم سے دوچار دکھائی دیتے ہیں۔

انڈیا ونس فریڈم ایک آبی جیتی بھی ہے اور جنگ جیتی بھی۔ ایسی سوانح عربی دوسروں کے ذکر سے یکسر عاری ہوں اتنی ہی بیزار کن بھی ہوتی ہیں مولانا نے اس کتاب میں جو اجتماعی کہانیاں دوہرائی ہیں، بے شک، ان میں سے بیشتر کے ہیرو وہ خود ہیں۔ ہندوستانی کی اجتماعی سیاسی جدوجہد میں مولانا کے دل پر بحث کی جاسکتی ہے، مگر آخری فیصلے میں یہ اقربان بہر حال کرنا پڑے گا کہ اس دل کے حدود جو بھی رہے ہوں، اس کی اہمیت اور منیت مسلم ہے۔ اس کے علاوہ یہ پہلو بھی اہم ہے کہ مولانا نے دوسروں کے ذکر میں کم سے کم اپنی طبیعت کے دھار اپنے ظن کی لڑائی اور تاریخ کے ایک انتہائی پیچیدہ اور پُر آشوب دور کے نیس اپنی ویانت داری پر آئیں نہیں آنے دی۔ اپنے دل کی انگریزی کے بارے میں مولانا سے کوئی بھول ہوئی ہو تو ہو، مگر اپنے ہم عصروں اور ساتھیوں کے دل پر مولانا نے کوئی پردہ نہیں ڈالا ہے۔ مولانا کی اپنی سرشت اور اقتصادِ طبع سے قطع نظر، اس امر کا امکان پورا بھی باقی نہیں رہتا کہ مولانا نے انڈیا ونس فریڈم میں ہماری اجتماعی سرگزشت کے جن ادوار اور واقعات کا بیان کیا ہے ان کی صحت اور عدم صحت کا تعین کرنے والے کافی اصحاب مولانا کے سامنے موجود تھے۔ ان ادوار اور واقعات کا تعلق مولانا کی اپنی ہستی کے ساتھ ساتھ مولانا کے عہد کی تاریخ سے بھی تھا۔ اور سب سے بڑی بات تو یہ ہے کہ ہاروں کبیر کی حیثیت محض اس مسودے کے کاتب کی ہی نہیں تھی۔ وہ مولانا کی راپوں سے اتفاق و اختلاف اور مولانا کے بیانات کی تائید و تردید، دونوں کی طاقت بھی رکھتے تھے۔ اس حساب سے دیکھا جائے تو یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ مولانا انڈیا ونس فریڈم کی تربیت کے دوران اس آزادی سے مکمل طور پر محروم رہے جو انھیں اپنی دوسری کتابوں کو لکھتے وقت حاصل رہی تھی۔ چنانچہ یہ کتاب ایک اعتراف اور آپ جیتی ہی نہیں کھلی عدالت میں ایک ذمے دار، بانجور اور بیباک انسان کی گواہی بھی ہے۔ ♦♦

بشکریہ، یادگار نامہ مختار الدین علی احمد

مترجمین: نذیر احمد، مختار الدین احمد، شعیب حسین قاسمی

[اس کتاب کا اردو ترجمہ ہماری آزادی کے نام سے اور نیٹ لاگ میں پبلشرز نے شائع کیا ہے۔]

مولانا ابوالکلام آزاد : وضاحتی بلیوگرافی

ترجمین : فطرت سہنی ، حسن جمال مہدی

تصانیف مولانا ابوالکلام آزاد

۱۔ آٹا بھآنداد : مولانا ابوالکلام آزاد کے اوائل کی خود نوشت تحریریں

مرتبہ : قدرت اللہ عاظمی ، پٹنہ ، خدا بخش اور ٹیٹل پبلک ٹائپریسی

۱۹۸۸ء ، ص ۸۵

’شعرو سخن‘ دینی مضامین ، صحافت ، تعلیم و تہذیب ، مالی معاملات ، قلبی روابط ، سفر نامے

۲۔ آٹا بھآنداد : مرتبہ : رامیش کمار پرتی

نئی دہلی : نیشنل آرکائیوز آف انڈیا ، ۱۹۹۰ء ، ص ۱۶۰

’مولانا آزاد کے تعلق چند اہم دستاویزی مضامین‘

۳۔ آنداد کی کہانی خود آنداد کی نہ بانی

مرتبہ : عبدالرزاق طبع آبادی

دہلی : مکتبہ اشاعت القرآن ، ۱۹۶۵ء ، ص ۲۰۰

’مولانا آزاد کی خود نوشت جس کو مولانا عبدالرزاق طبع آبادی نے مختلف نسخہ کے ذریعے ترتیب دیا ہے۔‘

۴۔ اسلام اور آزادی

دہلی : امداد صابری پبلشرز ، ۱۹۵۱ء ، ص ۱۶

’الہلال میں اشاعت پذیر اسلام اور آزادی‘ کے موضوعات پر ایک سیمینار (

۵۔ انوکاسر آزاد: حضرت مولانا ابوالکلام صاحب آزاد کے اچھوتے خیالات

کا مرقع۔ مرتبہ: محمد عثمانی غازی

لاہور، مکتبہ آزاد، (۱۹۴۵ء)۔ ص ۱۹۵

مولانا آزاد کے اکثر و بیشتر مضامین اور تقریروں کا مجموعہ جو کسی زمانے میں بعض سائل کی توجیہ میں شائع ہوئے اور پھر انھیں دوبارہ شائع نہیں کیا جاسکا۔

۶۔ القول الملتین فی تفسیر سورۃ والطین

لاہور، محمد رفیع مجددی، ۱۳۶۰ھ (۱۹۴۱ء) ص ۷۲

اسورہ "والطین" کی تفسیر

۷۔ امام الہند ابوالکلام

مرتبہ: سید سعید حسین حمید اور منیر امجدی۔ چار جلدیں

نئی دہلی، انڈین کونسل فار کچولر پبلیکیشنز،

ج ۴: انتخاب مضامین

مولانا ابوالکلام آزاد کی شخصیت اور خدمات پر مرتبین نے چار جلدوں میں انگریزی، ہندی اور اردو مضامین شائع کیے ہیں۔ اس کتاب میں مولانا کی تصانیف اور ان کے متعلق دوسرے ادیبوں اور دانشوروں کی تصانیف کی وضاحتی بلیوگرافی بھی شامل ہے۔

۸۔ انتخاب الہلال۔ لاہور، حمید برادرز

۱۹۵۸ء۔ ص ۳۸۱

مولانا آزاد کے اخبار الہول کے چند اہم اداریوں کا انتخاب

۹۔ انتخاب غیاث خاطر

لکھنؤ، اتر پردیش اردو اکادمی، ۱۹۸۸ء۔ ص ۱۱۲

(شمولات: پیش لفظ از محمود الہی، مکتوبات ۲۴، اگست ۱۹۴۵ء، ۳ ستمبر ۱۹۴۵ء، ستمبر ۱۹۴۲ء،

۱۰ اگست ۱۹۴۲ء، ۱۱ اگست ۱۹۴۲ء، ۱۵ اگست ۱۹۴۲ء، ۷ اگست ۱۹۴۲ء، ۱۱ اپریل ۱۹۴۳ء، ۱۹ ستمبر ۱۹۴۳ء)

۱۰۔ انڈین نیشنل کانگریس، ۱۰ مئی ۱۹۴۰ء

خطبہ صدارت از ابوالکلام آزاد

الآباد، انڈین پریس، ۱۹۴۰ء

۱۱۔ آزاد کا انڈین نیشنل کانگریس کے اجلاس ۱۰ مئی ۱۹۴۰ء میں پڑھایا خطبہ صدارت

۱۱۔ جامع الشواہد فی دخول غیر المسلمہ فی المساجد

اعظم گڑھ، دارالمصنفین، ب ت، ص ۱۰

۱۲۔ اس کتاب میں مولانا نے قرآن و احادیث کی روشنی میں غیر مسلموں کے مساجد میں داخل ہونے کے متنازعہ پہلوؤں پر غماز خیال کیا ہے۔

۱۳۔ جامع الشواہد فی دخول غیر المسلمہ فی المساجد

مرتبہ: مسیح الحسن

پیشہ، خدابخش اور میٹل پبلک لائبریری، ۱۹۴۳ء، ص ۱۴

۱۴۔ اس میں مولانا نے قرآن و احادیث کی روشنی میں غیر مسلموں کے مساجد میں داخل ہونے کے متنازعہ پہلوؤں پر غماز خیال کیا ہے۔

۱۵۔ جامع الشواہد فی دخول غیر المسلمہ فی المساجد

مرتبہ: ابوالسنان سندھی

کراچی، مولانا ابوالکلام آزاد ریسرچ انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۹۶ء، ص ۱۶۶

۱۶۔ اس کتاب میں مولانا نے قرآن و احادیث کی روشنی میں غیر مسلموں کے مساجد میں داخل ہونے کے متنازعہ پہلوؤں پر غماز خیال کیا ہے۔

۱۷۔ جدیدہ شخصیتیں

بہاولپور، مکتبہ عزیز، ب ت، ص ۲۵۶

۱۸۔ (۱) الطیفر، جان جاگ روکو، نیولین، رستم بن رضا، سید جمال الدین اسد آبادی، سعد پاشا زنگی، مصطفیٰ فاضل پاشا، مدحت پاشا، کنین و ملیطہ اور دیش بندھو چترنجن واس کے شخصیات۔

۱۹۔ خطبات ابوالکلام آزاد، لاہور، ادبستان، ب ت، ص

’مقرر از نفع اللہ خاں عزیز‘ اجلاس عام فقہ (اتحاد اسلامی) صوبائی مجلس خلافت آگرہ، اجلاس
 جمعیت العلماء ہند لاہور، صوبائی مجلس خلافت بنگال، اجلاس عام فقہ شہادت سین، انڈین نیشنل
 کانگریس دہلی، آل انڈیا خلافت کانفرنس کانپور، انڈین نیشنل کانگریس رام گڑھ۔

۱۶۔ خطبات آشراف - تہہ، شورش و شمیری

لاہور، مکتبہ شہر و ادب، ۱۹۴۴ء، ص ۳۲۴

’حرف گفتنی‘ ساونہ اجلاس آل انڈیا کانگریس رام گڑھ، آل انڈیا عادات کانفرنس، اجلاس خصوصی
 انڈین نیشنل کانگریس دہلی، جمعیت العلماء ہند لاہور، صوبائی مجلس خلافت آگرہ، صوبائی خلافت کانفرنس
 خطبہ اتحاد اسلامی، القلوب والقلوب، خطبہ الہلال۔

۱۷۔ خطبہ احیائے ملت

بنارس، ادارہ اسلامی سہتیہ رام نگر بنارس، سٹیٹ

۱۹۴۹ء، ص ۳۶

(مولانا آزاد کی ایک تقریر، ابتداء میں مولانا آزاد کا خود نوشت تعارف)

۱۸۔ خطبہ صدارت تحریری جلسہ جمعیت العلماء ہند

منفقہ لاہور ۱۹۲۱ء)

میرٹھ، قومی دارالاشاعت، ۱۹۲۱ء، ص ۵۶

(مرتب مشتاق احمد نے جمعیت العلماء ہند کے سوئم سالانہ اجلاس لاہور میں پڑھے گئے خطبہ صدارت
 کو مرتب کیا۔)

۱۹۔ خطبہ صدارت تقریری امام الاحرار مولانا ابوالکلام صفا آزاد

جلسہ جمعیت العلماء ہند، بمقام لاہور

دہلی، سوراچ پرنٹنگ ورکس، ۱۹۲۱ء، ص ۴۰

(مرتب مشتاق احمد نے جمعیت العلماء ہند کے سالانہ اجلاس منفقہ ۱۹۲۱ء بمقام لاہور کے تقریری خطبہ
 صدارت کو مرتب کیا۔)

۲۰۔ خطبہ صداقت جلسہ آنکرہ

مولانا فضل الرحمن صاحب اردو - ۱۹۵۱ء

میرٹھ، قومی ہلال نشانت - ۱۹۵۲ء - ص ۵

۱۔ متعلق اسمائے طہرہ پر روشنی طوالت کا تذکرہ اور مزید ذکر - ۵۰ء میں مولانا آزاد
- بیروت - ترتیب دیا ہے ۱۰

۲۱۔ خطوط ابوالکلام آزاد - ن

ترتیب، مکتبہ انوار

نئی دہلی، ساجتیا ہاؤس - ۱۹۵۵ء - ن ۱

۱۰۔ خطوط فقیر سید کا مولانا ابوالکلام آزاد سے رشتہ است

۲۲۔ دعوت حیات نو

بنارس، ادارہ تحریک انسانیت راز گرنہ بنارس اسٹیٹ

۱۹۴۸ء - ص ۵۰

۱۰۔ مولانا ابوالکلام آزاد کے کلام کا انتخاب ۱۰

۲۳۔ دیوان ابوالکلام آزاد

ترتیب، عبدالغفار شکیل

پٹنہ، ادارہ تحقیقات اردو - ۱۹۹۵ء - ص ۶۶

۱۰۔ مولانا ابوالکلام آزاد کے کلام کا انتخاب ۱۰

۲۴۔ ذکریٰ : مقالات

علی گڑھ، تحریک ادیبہ، ۱۹۲۵ء - ص ۸۶

۱۰۔ رسالہ البلاغ کے نمبر ۷۹، ۱۳، ۱۴ میں شائع ہوا۔ 'تذکار مقدس' ماہ ربیع الاول اور ولادت نبوی اور

۲۱۔ افسانہ ہجر و وصال ۱۰

۲۵۔ شہادت حسین

نئی دہلی، اعتقاد پبلشنگ ہاؤس - ۱۹۸۷ء - ص ۹۲

واقفہ کربلا کا تاریخی و علمی تجزیہ (۱)

۲۶۔ عیدین : عید الفطر، عید الاضحیٰ

دہلی، جید پریس، ۱۹۱۳ء۔ ص ۸۸

مولانا آزاد کی دو تقاریر، موضوعات (۱۱) عید الفطر، ستمبر ۱۹۱۲ء اور (۲۱) عید الاضحیٰ، ۲۶ نومبر ۱۱۰۴ دسمبر ۱۹۳۳ء کی یکجا رپورٹ (۱)

۲۷۔ غبارِ خاطر

لاہور، آزاد ہند پبلی کیشنز، ۱۹۴۶ء۔ ص ۳۰۷

مولانا ابوالکلام آزاد کے ان خطوط اور تحریروں کا مجموعہ جو انھوں نے قلم سے امد نگر میں قید کے زمانے میں قلمبند کیا (۱)

۲۸۔ غبارِ خاطر (چوتھا ایڈیشن) مرتبہ : الکریم

نئی دہلی، ساجیہ اکادمی، ۱۹۹۰ء۔ ص ۴۲۵

مولانا ابوالکلام آزاد کے ان خطوط اور تحریروں کا مجموعہ جو انھوں نے قلم سے امد نگر میں قید کے زمانے میں قلمبند کیا (۱)

۲۹۔ فلسفہ، اصول و مبادی کی روشنی میں

دہلی، نیرتاج پبلشرز، ب ت - ص ۱۱۲

مولانا آزاد کے اخبار الہلال میں شائع شدہ ایک مضمون کو کتابی شکل میں شائع کیا گیا (۱)

۳۰۔ لیلة القدس : تقریر

علی گڑھ، مطبع ملکہ علی گڑھ، ۱۹۲۳ء۔ ص ۱۲

(سعید رضا جوی متسلم جامعہ ملیہ اسلامیہ نے جامعہ ملیہ پریس علی گڑھ سے شائع کیا)

۳۱۔ مسئلہ خلافت لاہور، مکتبہ احباب، ب ت - ص ۳۳۸

(خلافت کا تاریخی و دینی پس منظر اور خلافت عثمانیہ کے مہذب کے واقعات اور حالات)

۳۲۔ مضامین ابوالکلام آزاد

کراچی، دارالاشاعت مولوی، ب ت - ج ۲، ص ۱۶۰

۱۔ شہادت : ۱۰۱، جید النظر : ۱۰۱... پریشیک تعلیم : ۱۰۱، الاحیاء الدین لایموتون : ۱۰۱، ایک
مراسلت کا جواب : ۵۱، الہلال کی پہلی ششماہی کا اہتمام : ۱۰۱، مسلم یونیورسٹی : ۱۰۱، قوم
کی انصاف پر فتح : ۱۰۱، ایلت قومی بلوئی : ۵۱، شہد اکبر :

۳۲۔ مضامین البلاغ مرتبہ : محمود الحسن صدیقی

دہلی، سندھستانی پبلیشنگ ہاؤس

۱۹۴۴ء - ص ۲۰۹

۱۔ من مائثر : ذائق و محاسن : بصائر و حکم : تاریخ : جبر : شیعہ عالم : غفر :

۳۳۔ مقالات الہلال لاہور، اوبستاق : ۱۹۵۵ء - ص ۲۱۵

۱۔ مساجد اسلامیہ اور خطبات سیاسی : مسجد خضراء : نظام حکومت اسلامیہ : سقوط اور : مساجد : ۱۰۰
۳۵۔ مکالمات آئندہ

لاہور، رائٹر بک ہب : ب ت ص ۴۴

۱۔ اقوام اور اسلامی احکامات کے مختلف موضوعات پر مولانا آزاد نے اپنے اخبار الہلال میں شذرات
سپر دقلم کیے اور ان کو یکجا کر کے شائع کیا گیا ہے : ۱۰

۳۶۔ مولانا آزاد کا قیام رانچی : احوال و آثار

مرتبہ : جمشید قرم

رانچی، مولانا آزاد انسٹیٹیوٹ سرکل : ۱۹۹۴ء - ص ۲۱۵

۱۔ کتاب میں مولانا آزاد کے قیام رانچی سے تعلق رکھنے والی چھوٹی بڑی ضروری تحریروں کو مرتب کیا
گیا ہے : ۱۰

۳۷۔ مولانا آزاد کے خطوط جناب سراجندہ پرشاد اور دیگر

افراد کے نام - ب، ب، ب - متفرق صفحات -

۱۔ زیر دس کاپی - خطوط بتاریخ : ۱۵ مارچ ۱۹۳۴ء، ۲۹ اگست ۱۹۳۵ء، ۱۱ نومبر ۱۹۳۵ء، ۲۵ نومبر ۱۹۳۵ء،

۵ جنوری ۱۹۳۶ء، یکم جون ۱۹۳۶ء، ۲۳ اگست ۱۹۳۶ء، ۲۶ نومبر ۱۹۳۶ء، ۲۸ نومبر ۱۹۳۶ء، دسمبر ۱۹۳۶ء

۱۶ جنوری ۱۹۳۷ء، ۱۵ مارچ ۱۹۳۷ء، ۲۱ اپریل ۱۹۳۷ء، ۱۵ مئی ۱۹۳۷ء، ۱۱ جولائی ۱۹۳۷ء، ۱۴ جولائی ۱۹۳۷ء

۱۹۳۹ء۔ جولائی ۲۰، جولائی ۳۰، جولائی ۱۱، اگست ۱۵، ستمبر ۱۵، ستمبر ۳۱، جنوری ۲۱، جنوری ۱۹۳۲ء۔ ۲۵ جنوری، ۲۸ جنوری، ۹ فروری، ۹ مارچ، ۱۹۳۲ء، ۱۰ نومبر، ۱۹۳۵ء، ۱۱ نومبر، ۱۵ نومبر، ۱۹۳۵ء، ۲۸ دسمبر، ۱۹۳۵ء، ۱۱ اپریل، ۱۹۳۶ء، ۱۲ اپریل، ۱۸ اپریل، ۱۹۳۶ء، ۲۸ مارچ، ۱۹۳۶ء، ۲۵ مارچ، ۱۹۳۶ء، ۲۰ مارچ، ۲۸ مارچ، ۱۹۳۶ء، ۱۴ اپریل، ۱۹۳۶ء، ۲۶ اپریل، ۱۹۳۶ء، ۲۲ اپریل، ۱۹۳۶ء، ۲۰ اپریل، ۱۹۳۶ء، انگریزی خط: ۹ جون، ۱۹۳۶ء، ڈاکٹر کرن سنگھ، ۹ جون، ۱۹۳۶ء، ۲۳ جون، ۱۹۳۶ء، بھیم سین پتھر، بنام جواہر لال نہرو، ۱۰ بنام آئری سکریٹری، یال سنگھ، فالج ٹرسٹ، ۲۳ جون، ۱۹۳۶ء، ۱۰ پرشاد مہر، ۹ نومبر، ۱۹۳۶ء، ۱۰ بنام نادر، ۱۰ بنام شیخ عبداللہ، ۱۰ شیخ عبداللہ، ۱۰ بنام راجا جی، ۱۰ بنام نواب رام پور، ۱۰ بنام تارا چند، ۱۰ بنام کے این کاٹجو، ۱۰۔ ۳۰۔ نثر ابوالکلام آزاد، انتخاب، مرتبہ: ملک رام بچکلور، ہریانہ اردو اکادمی، ۱۹۹۰ء، ص ۴۴۔

۱۔ مقالات، خطبات، مکاتیب کا انتخاب،

۳۹۔ نگارشات آزاد،

لاہور مقبول الیڈی، ب ت۔ ص ۲۸۶

۱۔ مولانا آزاد کے منتخب مضامین کا انتخاب،

۴۰۔ نمود و غبار، مرتبہ: شرافت حسین مرزا، ۱۹۹۱ء

۱۔ مولانا آزاد کی سوانح حیات،

۴۱۔ جہاسی آزاد، مترجم: بشیم خنئی

نئی دہلی، اورینٹ لونگ مین، ۱۹۹۱ء، ص ۳۷۲

(مولانا آزاد کی کتاب انڈیا دس فریم کا مکمل ترجمہ جس میں متنازعہ ۳۰ صفحات بھی شامل ہیں جو مولانا آزاد کی وصیت کے بعد شامل کیے گئے ہیں،)

۴۲۔ ہند پارلیمنٹ اور یوپی اسمبلی کی تین لکچریریں

دہلی، البقیۃ بک ڈپو، ۱۹۵۴ء، ص ۳۲

(مولانا آزاد کی چند تقریریں جو انھوں نے پارلیمنٹ اور یوپی اسمبلی میں کی تھیں۔)

مولانا ابوالکلام آزاد پر کتابیں

۱۔ اہلسان شاہجہاں پوری افادات آزاد
کراچی، ادارہ تصنیف و تحقیق پاکستان،
۱۹۸۹ء - ص ۲۰۰

۲۔ انتم (عبدلحم) مولانا ابوالکلام آزاد: ایک مفکر ایک رہنما
مترجم: نجم الدین شکیب، دہلی
نفس، مولانا آزاد میموریل فاؤنڈیشن، ۱۹۸۹ء

(مولانا ابوالکلام علی ندوی کا مقدر، ڈاکٹر عبدلحم، انتم پہلے عرب مسلم ادیب ہیں جنہوں نے ایک
ہندوستانی مفکر پر کتاب لکھی۔ مصنف نے مولانا آزاد کے ذکر سے پہلے ہندوستان کی حالت اور
مسلمانوں کی آمد اور مسلم حکومتوں کے عروج و زوال کا تذکرہ کیا ہے۔ پہلے حصے میں ہندوستان
میں مسلمانوں کی آمد سے لے کر مولانا آزاد کے عہد تک کی اجالی داستان ہے، دوسرے حصے
میں مولانا آزاد کی سیاسی خدمات، تحریک عدم تعاون، ستیہ گرہ اور گاندھی جی سے ان کے
تعلقات کی تفصیل ہے۔)

۳۔ امداد صابری امام الہند مولانا آزاد
کراچی، مکتبہ رشیدیہ، ۱۹۸۶ء - ص ۳۰۴

(مولانا آزاد کے سوانحی حالات اور ملی و سیاسی خدمات)
۴۔ انڈین کانسل فار کچولر ریلیشنز (دہلی) مولانا ابوالکلام آزاد: مضمون نگاری مقابلہ:
انعام یافتہ مضامین، ۹۶-۱۹۹۵ء

دہلی، مرتب - ص ۱۰۵

(مولانا ابوالکلام آزاد کا تصور دین - انعام یافتگان شاہ محمد طہان، سید محمد حفیظ سراج اور

ریاضِ خاطرہ شمولات میں شامل ہیں۔

ابوالکلام آزاد کا ذہنی سفر

(۵) انصاری (ظ)

نئی دہلی، نئی آواز، ۱۹۵۰ء - ص ۱۲۰

(۱) ابوالکلام اور ہم، ابوالکلام کا ذہنی سفر، ابوالکلام کی سیاسی بصیرت، ابوالکلام اور جواہر لال،
ابوالکلام کی شخصیت اور کارناموں پر روشنی، جواہر لال کی تحریریں، تقریریں

(۲) بہار اردو اکادمی، پٹنہ سینار مولانا ابوالکلام آزاد ... مقالات

پٹنہ، بہار اردو اکادمی، ۱۹۵۸ء

۱۹۵۹ء - ص ۱۶۷

مولانا آزاد سیرت اور کارنامے نمایان پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

(۳) تذکرہ امام الاحرار حضرت مولانا ابوالکلام آزاد

کلفت، مصر جدید، بات، ص ۷۲

(۴) مولانا آزاد کی سوانح عمری اور تقریریں

(۵) ترندی (اکبر علی) ابوالکلام آزاد اور مسجدید ہندوستانی

جلد اول - دہلی، نور پبلشنگ ہاؤس

۱۹۹۰ء - ص ۷۰

(۶) بین الاقوامی روابط، تعلیمی ترقی، ثقافتی سرگرمیاں، سائنسی پیش رفت، مذہبی رواداری،
انسان دوستی، سماجی بہبود، اقتصادی امور، سیاسی و انتظامی مسائل، کتابیات شامل ہیں۔

(۷) جشیہ قمر، مرتب مولانا آزاد کا قیام سانچی، احوال و آثار

رانچی، مولانا آزاد اسٹڈی سرکل

۱۹۹۴ء - ص ۲۱۴

(۸) مولانا آزاد کی رانچی جیل میں نظر بندی کے متعلق مختلف مضامین، بیانات، مکتوبات
اور نوادرات۔

۱۰۔ جیل (امیر شاہ) ، دب ہندوستان کا ابن تیمیہ

مہرباد ، مصنف ، ۱۹۹۷ء - ص ۱۰۵

آزاد کے ترجمہ قرآن کی چند جھلکیاں ، مولانا آزاد کا سفر عراق ، مولانا آزاد مہر موم کا خانہ ، نئی دہلی ، ۱۹۸۰ء

۱۱۔ رشید الدین خاں ، دب ابو الکلام آزاد ، ایک ہمہ گیر شخصیت

نئی دہلی ، ترقی اردو بورڈ

۱۹۸۹ء - ص ۶۸۸

۱۲۔ مقدمہ ، خراج عقیدت ، مقالات ، تفسیر و تفسیر ، صحافت اور ادارت ، انٹرا اور اسلوب ، سیاست اور قیادت اور شخصیت اور کردار کے موضوعات سے متعلق اہم ادیبوں کے مضامین شامل ہیں

۱۳۔ سید قاسم ابو الکلام آزاد ، ایک تقابلی مطالعہ

نئی دہلی ، مصنف ، ۱۹۸۲ء - ص ۱۴۰

۱۴۔ انظر ، عرض مصنف ، حیات ابو الکلام آزاد اور کا مذہبی ، آزاد اور اردو کا مسئلہ آزاد اور جامعہ ملیہ اسلامیہ ، آزاد اور اقبال ، آزاد اور نہرو ، آزاد اور سید ابو الکلام آزاد بعض منفرد شخصیات کی نظر میں ، مراجع و مآخذ

۱۵۔ شکیل الرحمن ابو الکلام آزاد

دہلی ، تھانی پبلشرز اینڈ ڈسٹری بیوٹرس

۱۹۹۸ء - ص ۱۲۵

۱۶۔ اخبار خاطر کی رومانیت ، ترجمان القرآن کا اسلوب ، ترجمان القرآن کا دیباچہ ، ترجمان القرآن میں فاتحہ الکتاب کی اہمیت ، چند مباحث ، ابو الکلام کے آثار آزاد

۱۷۔ شورش کاشمیری ابو الکلام آزاد ، سوانح و افکار

لاہور ، مطبوعات پٹان ، ۱۹۸۸ء - ص ۵۱۶

۱۸۔ افغانان ، سوانحی برگ و بار ، سیاست میں داخلہ ، سیاست کا جوار بھٹا ، دوسری جنگ

لندن، مرتبہ ۱۹۵۵ء، ص ۱۱۱

(امولانا کے سوانح حیات، نظریات اور کارکردگی)

چند جملکیاں

بھوپال : مئی ۱۹۹۰ء۔ ص ۱۳۰

مختصر حالات ، 'ادبی صحافت میں' ، نوحہ سحانی ، 'مولانا اور ہفت روزہ پیغام' ، مولانا کا سیاسی سفر ، 'مولانا کی نظر بندی' ، مولانا پہلی بار قید فرنگ میں ، 'مولانا' ، 'ادبی شاعری میں' ، زینبیا بیگم کی کہانی ۱۰

(۱۷) عبد القوی دستوی مولانا ابوالکلام محمد الدین احمد آنارادہلوی،

مختصر سوانح حیات۔

پیشہ: بہار اُردو اکادمی، ۱۹۸۸ء۔ ص ۱۵۰

(سوانح حیات)

(۱۸۱) عبد اللطیف اعظمی معترضین ابوالکلام آزاد

نسئی دہلی، علمی ادارہ، ۱۹۹۰ء - ص ۱۲۸

اس کتاب میں ایک تحریری مباحثہ، ادیبوں کی آراء، مولانا پر اعتراضات اور ان کے جوابات، مولانا کی عربی دانی، مولانا کا وطن اور خاندان اور مولانا کے ترجمہ قرآن پر تجزیہ شامل ہے۔

(۱۹) عبد الغنی ابوالکلام آزاد کا اسلوب نگارش

علی گڑھ، ایکوینٹل بک ہاؤس، ۱۹۹۱ء - ص ۱۳۴

(مولانا آزاد کی تحریروں کا ادبی تجزیہ)

۲۔ غفلت اللہ امر، حالات مولانا ابوالکلام آزاد

دہلی، انصاری پریس، ۱۹۴۰ء۔ ص ۱۴۴

مولانا آزادی سوانح عمری اور ان کے معاشرہ حالات

۳۱۔ نظم السیدین (نواہ)، مولانا ابوالکلام آزاد۔ پام

بن، ۱۹۵۹ء۔ ص ۱۰

مولانا آزادی سوانح عمری اور ان کے علمی کارنامے

۳۲۔ فاروقی (ضیاء النہد)، مولانا ابوالکلام آزاد، نگرانی کی چند جہتیں

نئی دہلی، مکتبہ جامعہ، ۱۹۹۴ء۔ ص ۱۵۵

اخلاص غفلت اسلام، انکار آزاد اور چند قومی مسائل، ابوالکلام آزاد۔ ایک دانش ور مولانا

محمد علی نور مولانا آزاد، انکار آزاد کی مسنویت، صحرا کی آواز، سرسید، ابوالکلام اور غسل گڑھ

غبارِ خاطر، تذکرہ آزاد کا تصور نظم مقامات

۳۳۔ قریشی (افسوس حق)، مرتب، ابوالکلام آزاد، ادبی و شخصی مطالعہ

لاہور، الفیصل، ۱۹۵۷ء۔ ص ۹۶

مولانا آزاد کی شخصیت کا ادبی مطالعہ

۳۴۔ کمال، (انجمن)، مرتب، امام الہند مولانا ابوالکلام آزاد نے برصغیر

ہندوپاک کے بارے میں کیا کہا تھا؟

دہلی، دارالعلیہ، ۱۹۷۳ء۔ ص ۱۴۴

آزادی کی تحریک اور تقسیم ہند کے بعد کے سیاسی حالات پر مولانا آزاد کا تبصرہ

۳۵۔ مالک رام، کچھ ابوالکلام آزاد کے بارے میں

نئی دہلی، مکتبہ جامعہ، ۱۹۸۹ء۔ ص ۲۲۳

مولانا کی تاریخ ولادت، مولانا پہلے بیس برس، بحیثیت صحافی، خطبات، مولانا کے احسانات

آرود پر، تحریک آزادی کی مذہبی بنیاد، غالب اور آزاد، غبارِ خاطر، تذکرہ کچھ کرنے کا کام

ابوالنصر غلام سلیمان آہ

(۲۶۱) مولانا آزاد سینار (نئی دہلی) افکار آزاد

(۱۹۵۸ء) نئی دہلی، مسقف، ۱۹۶۵ء۔ ص ۵۶

۱ مولانا آزاد کے سلسلے میں ایک سینار جو اس میں مولانا کے افکار و خیالات کے متعلق مقالات بڑھے گئے۔

(۲۶۱) مولانا آزاد صدی سینار (پٹنہ) مولانا آزاد اور سرفاقت قرآنی: مقالات

(۱۹۸۸-۸۹ء) پٹنہ، خدا بخش اور نیشنل پبلک لائبریری

۱۹۹۵ء۔ ص ۱۲۵

۱ مولانا آزاد کی مذہبی تحریروں پر بڑھے گئے مقالات کا مجموعہ

(۲۸۱) نظامی، طلیق احمد) مآثر مولانا ابوالکلام آزاد

دہلی، ادارہ ادبیات دہلی

۱۹۹۲ء۔ ص ۲۱۰

۱ مولانا آزاد کی شخصیت اور خدمات پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

(۲۹۰) ہندوستان، انٹارنیشنل اینڈ ابوالکلام آزاد

براد کاسٹنگ دہلی، پبلی کیشنز ڈیزائن، ۱۹۵۸ء۔ ص ۲۲۳

(مولانا آزاد کے انتقال پر خراج عقیدت)

1 ABDUL QAVI DESNAVI

Maulana Abul Kalam Azad Tr by Syeda Saigyidain
Hameed, New Delhi, Sahitya Akademi, 1991, P 97
(Biography of Maulana Azad)

2 DATTA (VN)

Maulana Azad, New Delhi, Manohar Pub, 1990
XIV, 247 p
(Biography of Maulana Azad)

3 DESAI (Mahadev)

Maulana Abul Kalam Azad London George Allen,
1941 360 p

(Biography & Maulana Azad's participation in the freedom struggle)

- 4 **ENGINEER (Asghar Ali)**
Maulana Azad's Religious Thoughts, New Delhi Dept. of History & Culture, 1989, 34 p
(Seminar's proceedings on Maulana Abul Kalam Azad Ideology & Politics, 1989)
- 5 **FARUQI (Ziva-Ul-Hasan)**
Maulana Abul Kalam Azad towards freedom Delhi B R Pub Corp. 1977, XI 231 p
(Book deals with Maulana Azad's Contribution towards freedom movement)
- 6 **HAMEED (Syeda Sayyidam), Ed**
Maulana's Maulana Abul Kalam Azad
4V New Delhi: Vikas, 1990
V1 Tributes & appraisals
V2 Selected speeches & writings
V3 In Hindi
V4 In Urdu
- 7 **Jamia Millia Islamia, History & Culture (Dept. of _____)**
Seminar on Maulana Abul Kalam Azad
Ideology & politics, 1989 New Delhi, The Author, 1989
V p
(Papers presented in the Seminar organised by Jamia Millia Islamia held in 1989)
- 8 **JHA (Padmasha)**
Maulana Abul Kalam Azad & the Nation New Delhi, Rajesh Pub, 1998, VI, 131 p
(It contains a biography of the Maulana & also his role for Hindu Muslim Unity, freedom struggle & his involvement in nation - building activities)
- 9 **NIZAMI (Khaliq Ahmed)**
Maulana Abul Kalam Azad & the 30 pages of his "India Wins Freedom" Delhi, Idarah-i-Adabiyat-i-Delhi, 1989, 70 p
(Controversial 30 pages of the publication entitled "India Wins Freedom" written by the Maulana)

- 10 **RAVINDRA KUMAR**
Life & works of Maulana Abul Kalam Azad, New Delhi, Atlantic Pub & Dist 1991, 280 p
(It contains various aspects of life & achievements of Maulana Azad)
- 11 **SAFIA MUZAMMIL**
Abul Kalam Azad Islam & humanity, Hyderabad, Al-Kausar Pub, 1988, IX, 204 p
(This book contains the life sketch of the Maulana, literary Contribution and his thoughts Also contains th speeches & paper and a bibliography)
- 12 **SIDDIQI (Mohammad Murtaza)**
Religious philosophy of Maulana Azad, Hyderabad, Maulana Azad Oriental Research Instt, 1965, 81 P
(Biography & the religious ideology of the Maulana)
- 13 **SUBRAMONIA IKER (R)**
Role of Maulana Abul Kalam Azad
Indian politics Ed by Mohd Ahmad Hyderabad A & A Oriental Research Instt 1968 239 P
(Contains the Biography & outstanding role of Maulana Azad towards Indian politics during the Independent India)
- 14 **TIRMIZI (S A I), Comp**
Maulana Azad A pragmatic statesman
A documentary study 1923-42 New Delhi, Commonwealth Pub, 1991, XVI, 208 p
(This book contains the profile and documentary study of Maulana Azad during this period 1923-42)
- 15 **ZAKIR HUSAIN**
Abul Kalam Azad between dreams & realities
Bareilly, Prakesh Bks, 1990, VIII, 306 p
(Biography & Political thoughts of the Maulana)

(یہ وضاحتی بلیوگرافی ۱۹۸۹ء کے بعد شائع ہونے والے مواد پر مشتمل ہے۔
اس سے پیشتر کا مراد ایک مفصل وضاحتی بلیوگرافی کی شکل میں ڈاکٹر
سیدہ مستدین کی کتاب انڈیانا مولانا میں شامل ہے۔)

رسالہ
جامعہ
خصوصی اشاعت

مدیر
شمیم خفقی

نائب مدیر
سہیل احمد فاروقی

مجلس مشاوت

جناب سید شاہ مہدی (صد۲)

فٹینٹ جنرل محمد احمد زکی (ریٹائرڈ)

پروفیسر مسعود حسین

ڈاکٹر سلامت اللہ

پروفیسر شہیر الحسن

پروفیسر مجیب رضوی

پروفیسر طاقت علی خاں

پروفیسر اختر الوداع

پروفیسر انیس الرحمان

جناب عبد اللطیف اعظمی

خوشنویس : ایس۔ ایم۔ منظر آبادی

ادبی • سائنس : تجمل حسین خاں



جلد نمبر ۹۷، شمارہ ۴-۹، اپریل - جون ۲۰۰۰ء

اس شمارے کی قیمت (اندرون ملک) ۵۰ روپے (غیر ملک سے) ۸ امریکی ڈالر

سالانہ (اندرون ملک) ۱۲۰ روپے (غیر ملک سے) ۱۵۰ امریکی ڈالر

حیاتی رکنیت (اندرون ملک) بارہ سو روپے (غیر ملک سے) ۲۵۰ امریکی ڈالر



رسالہ جامعہ

پتہ

ڈاکٹر حسین انٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز - جامعہ ملیہ اسلامیہ - نئی دہلی ۲۵

طابع و ناشر: عبد اللطیف اعظمی • مطبوعہ: برٹنی آرٹ پریس، پٹودی ہاؤس - دریائے گنج، نئی دہلی ۲

خواجہ حسن نظامی اور اردو شاعر

ترتیب

اداریہ

۹	حسن ستیٰ ندوی پھلواوری	حسن اول
۳۹	صدیق الرحمن قدوائی	خواجہ صاحب کے رنگ
۴۲	اتر الواسع	خواجہ حسن نظامی، نعوت کی طلل تصویر
۴۸	دلہاج الدین علوی	کھوے ہوؤں کی جستجو
۵۵	احمد محفوظ	نزدکی 'دلی تہذیب اور خواجہ حسن نظامی کی نشر
۶۵	راشد انور راشد	خواجہ حسن نظامی، ایک عہد ساز شخصیت
۷۱	تجمل حسین خاں	خواجہ صاحب کے قصوں کی اہمیت
۷۸	شمیم حنفی	خواجہ حسن نظامی کی نشر اور اردو کلمہ
۸۴	سید تقی حسین جعفری	خواجہ حسن نظامی کی روزِ ناپہ ننگاری
۹۱	کوثر منظر ہری	خواجہ حسن نظامی کے روزِ ناپہ
۹۷	تجمل حسین خاں	خواجہ حسن نظامی کے انشائے
۱۰۹	سائبش ہمدی	خواجہ حسن نظامی کے قلمی چہرے

۱۱۸	عظیم الشان صدیقی	خواجہ حسن نظامی کی انشائیہ نگاری
۱۳۱	محمد زاہد	خواجہ حسن نظامی کا طرزِ نگارش
۱۳۸	تجمل حسین خاں	خواجہ حسن نظامی کی سماعت
۱۸۰	قاضی صید الرحمن شمس	خواجہ حسن نظامی بحیثیت طنز و مزاح نگار
۱۹۲	شکیل جہاں گیری	خواجہ حسن نظامی اور قومی یک جہتی
	نظر برنی	خواجہ حسن نظامی : تصانیف کی
۱۶۳	حسن جال ماہری	وضاحتی بلیوگرافی
۱۹۲	مکتوب پروفیسر انور مستم	بلا تبصرہ

اداسیہ

یہ بات تقریباً تمام معاشروں میں وقتاً فوقتاً کہی جاتی رہی ہے کہ ہم نثر کے عہد زوال سے گزر رہے ہیں۔ اب رہی شاعری کی بات تو بہت پہلے یہ مانتا رہا تھا کہ تخلیق لحاظ سے آیا روز بروز مضمحل ہوتی جا رہی ہے اور وہ دن دور نہیں جب شاعری اور ادب کا سارا کاروبار نثر کی نصیب پڑ جائے گا۔

اصل میں ہر دور اپنی ترجیحات کے واسطے سے پہچانا جاتا ہے۔ ہمارا دور انفرمیشن ٹکنالوجی کا دور کہلاتا ہے۔ ہندوستانی ادبیات کے ایک معروف ترجمان نے ابھی حال میں یہ رائے ظاہر کی کہ کتاب کا حلقہ اثر بے شک سمٹ رہا ہے اور الیکٹرونک میڈیا نے پرنٹ میڈیا کی اہمیت پیچھے دھکیل دی ہے۔ ترجمان نے یہ بھی کہا کہ انسانی تاریخ کے مختلف زمانوں میں کتاب کی شکل تبدیل ہوتی رہی ہے۔ چنانچہ اس حساب سے دیکھا جائے تو کتاب ہی کی ایک شکل ٹیلی وژن اسکرین پر بھی رونما ہوتی ہے۔

یہ ایک دلچسپ مگر پُر فریب منطق ہے۔ حقائق کو اس بالغ نظری اور کشادگی کے ساتھ سمجھا جائے تو ہزار مسئلے پیدا ہونے سے پہلے ہی حل کیے جاسکتے ہیں۔ لیکن عام انسانی صورت حال پر نظر ڈالی جائے تو حیران ہونے اور پریشان ہونے کی کئی وجہیں بھی سامنے آتی ہیں۔ کیا انفرمیشن ٹکنالوجی نے علم کو "خشے" اور علمی اداروں کو "بازار" بنانے کا راستہ نہیں دکھلایا ہے؟ یہ ایک گہیر سوال ہے جس میں ترقی یافتہ ملکوں کے علاوہ ترقی پذیر ملکوں کے دانشور بھی الجھے ہوئے ہیں۔

ہمارے زمانے کا ایک المیہ جس کا احساس عام ہو چکا ہے، یہ ہے کہ الیکٹرونک میڈیا کی

ترقی نے انسانی رابطوں کا دائرہ سمیٹ کر رکھ دیا ہے۔ شور کی ترقی کبھی کبھی تفصیل کے زوال کا سبب بھی بنتی ہے۔ انسانی مشاہدے اور تجربے کی کائنات آج پہلے جیسی نہیں رہی۔ اس پر منظر میں خواجہ حسنی نظامی کی تحریروں پر نظر ڈالی جائے تو کئی غور طلب مسئلے سراٹھاتے ہیں۔ خواجہ حسنی نظامی بارہے زمانے میں انسانی رابطوں کی زبان کے غیر معمولی ترجمان تھے۔ ان کے وجدان میں تخیل میں، مظاہرے ان کی وابستگی میں، انسانی سرکاروں میں دست بہت تھی۔ کائنات کی کون سی حقیقت، کون سی شے ایسی تھی جہاں ان کی نظر پہنچ نہ سکے اور اپنے خوابے میں آنے والی ہر شے ہر حقیقت کو بیان کرنے کی صلاحیت کے لحاظ سے بھی وہ بے مثال تھے۔

اُردو نثر کی وہ روایت جسے ہم اُردو کی بنیادی روایت کہہ سکتے ہیں اور جس کا سلسلہ میر تقی میر پھیلا ہوا ہے، خواجہ صاحب اسی روایت کے نایندے تھے۔ انھوں نے لسانی، معاشرتی، تہذیبی، فکری، ہر لحاظ سے اُردو نثر کو مالا مال کیا۔ ان کی نثر کا سب سے بڑا وصف 'زمین اور اس کے جلوہ' صد رنگ سے اس کا لٹو رشتہ ہے۔ عام زندگی کے سیدھے سادے مظاہر کی طرح ان کی نثر کا عام رنگ بھی بے تکلف اور سادہ ہے۔ اُردو نثر کی سب سے بڑی طاقت اس کی سادگی اور ارضیت رہی ہے۔ تصنع، تکلف، خالی خولی عبارت آرائی اُردو کے مزاج سے میل نہیں کھاتی۔ اسی لیے آج بھی جب کہ نثر کے مختلف اسالیب رائج ہیں ہماری نظر بار بار غالب اور میر امن پر ٹھہرتی ہے۔ خواجہ صاحب کی نثر کو بھی دراصل اسی سلسلے کی ایک کڑی کے طور پر دیکھنا چاہیے۔

شمیم حنفی

حَسَنُ اوّل

حسن مثنوی ندوی بھولامدی

اس دنیا میں جو آیا ہے وہ ایک دن یہاں سے جانے والا ہے، نعیم یہاں کوئی بھی نہیں! سب مسافر ہیں اور یہ سلسلہ سفر برابر جاری ہے تاکہ وہ منزل آجائے جہاں بالآخر سب کو پہنچنا ہے۔ ہم اس کائنات میں دیکھ رہے ہیں محسوس کر رہے ہیں کہ قافلہ در قافلہ اور کارواں در کارواں اللہ کی مخلوق آگے بڑھتی چلی جا رہی ہے۔ منزل پر منزل بدل رہی ہے۔ خواجہ صاحب نے بھی ایک منزل سے آگے کوچ کیا۔

اس منزل میں جہاں آج ہم ہیں خواجہ صاحب نے اپنی عمر کے تقریباً اسی سال جس طرح صرت کیے اور جو جو کام کیے وہ عرصہ عام میں ان کی زندگی کے اعمال ہیں۔ اس طرح آگے جانے والے کا تذکرہ جب اپنے ساتھیوں سے ہم منزلوں سے اور رفیقان کارواں سے کرتے ہیں تو کہتے ہیں کہ جانے والے کی زندگی یہ تھی۔ اس نے اپنی زندگی میں یہ کام کیے اور پھر اس تذکرے سے کچھ سیکھتے ہیں کچھ سبقت لیتے ہیں کچھ عبرت پکڑتے ہیں، کیوں کہ نقش قدم ہر اُس شخص کا جو آگے گیا ہو جسد میں آنے والوں کے لیے اپنے اندر بڑا سامان اور بڑے اشارات رکھتا ہے۔

خواجہ صاحب حضرت محبوب الہی نظام الدین اولیاء دہلوی کے فرزند معنوی کی اولاد میں تھے ۱۸۵۷ء سے کچھ عرصہ پہلے اور بعد کے حوادث و انقلاب کی بدولت سارے برطیم میں جس طرح شرفار کے

گھرانے بالعموم زبوں حال و انحطاط سے گزر رہے تھے اور فستہ حال تھے۔ اس طرح خواجہ صاحب کا گھرانہ بھی زمانے کا شکار تھا۔ خواجہ صاحب نے جب آنکھ کھولی تو خشکی ہی خشکی چاروں طرف محیط تھی۔ ایسے نامسا زگار احوال میں جہن سے بسر کرنے کی سہولتیں کہاں میسر آتیں۔

خواجہ صاحب نے اپنی آپ بیتی خود اپنے قلم سے لکھ دی ہے۔ ابتدائی زندگی اور اس کے بعد کا کچھ حال انھوں نے ہمارے آپ کے سامنے صاف صاف پیش کر دیا ہے اور اس میں اپنی نظر کے لیے بڑے سچے وجود ہیں۔ انھوں نے لکھا ہے کہ میں سر پر کتابوں کی گھڑی رکھ کے پیدل بستی نظام الدین اولیاء سے دلی جایا کرتا تھا۔ انھوں نے لکھا ہے کہ اکثر خانے بھی کرتے پڑتے تھے انھوں نے لکھی ہے کہ میں درگاہ محبوبہ الہی کے دروازے پر بیٹھا کرتا تھا اور زائرین کی جوڑوں کی حفاظت کرتا تھا۔ اور یہ سب کچھ انھوں نے بڑے مرتبہ و مقام پر پہنچ جانے کے بعد لکھا ہے بلکہ جیسے جیسے وہ بڑے ہوتے گئے ویسے ویسے اپنی پچھلی زندگی کو زیادہ یاد کرتے رہے، اسی لیے جب وہ کسی کو پریشان حال دیکھتے تھے تو ان کا دل دکھ جاتا تھا اور کوشش کرتے تھے کہ اس کی پریشان حالی کو دور کیا جائے، اس کو کسی کام پر لگایا جائے، کام کوئی ساجھی ہو اگر قوت بازو کے صرت اور اکل حلال کے حصول کا ذریعہ بن سکتا ہو تو پھر وہ ان کے نزدیک برا نہیں تھا۔ اس کے علاوہ کوئی کام بذات خود چھوڑا بڑا بھی نہ تھا۔ میں نے دیکھا ہے کہ بڑھاپے کی عمر میں بھی وہ تکلیفیں اٹھا اٹھا کر ضرورت مندوں کی سفارش کے لیے لوگوں کے پاس جاتے تھے۔ خود مدد کرتے تھے دوسروں سے مدد کر داتے تھے۔ کام پر لگاتے تھے اور کام کرنے کی تلقین کرتے رہتے تھے۔ وہ خود مزدوروں کی طرح غرق ہو کر کام کرتے تھے۔ پچھلی رات کو بیدار ہو جاتے تھے اور اپنے اور ادو وظائف کے بعد چل تہی کرتے تھے پھر کچھ پڑھنے میں لگ جاتے تھے۔ جاڑے ہوں، گرمیاں ہوں، برسات ہو کوئی ساموم ہو، ان کے معمولات میں کبھی فرق نہ آیا۔ وہ صبح سے رات تک اپنے کاموں میں لگے رہتے تھے اور رات کے دس بجے سب کام چھوڑ کر بستر پر چلے جاتے تھے۔ وہ ہمیشہ اس اصول پر کاربند رہے کہ رات کو جلدی سو جاؤ اور صبح کو سویرے اٹھ جاؤ بلکہ پچھلی رات کو بستر چھوڑ دو مَن ظَلَبَ الْمُعَالِی سَخَّرْنَا لِلنَّیَابِی حضرت علی کا قول ہے اور یہ قول برابر ان کے ساتھ رہا۔

جسائی اعتبار سے وہ تنومند بالکل نہیں تھے محنت ان کی بڑی باتواں تھی، غذا بھی بہت

سہولی تھی اور مقدار بھی بہت کم۔ مگر ان کے اندر ہلاکی ہستی اور غضب کی توانائی بھری پڑی تھی۔ وہ بے حد شگفتہ 'حاج' وسیع الشرب اور فراخ دل تھے۔ ان سے دل کر آدمی کو مسرت ہوتی تھی۔ ان کی مجلس میں بیٹھ کر ایسا محسوس ہوتا تھا جیسے دل کھل اٹھا۔ ذہانتوں کے درپے کھل گئے۔ بات میں بات اس حسن سے پیدا کرتے تھے کہ روح جھوم اٹھتی تھی۔ ان کی آواز دیز اور گرجدار تھی مگر انداز گفتگو میں کبھی کوئی کڑنگی، تیزی یا تندہی پیدا نہ ہوتی تھی۔ طبیعت میں بڑی شہنی تھی، بڑا جھلپا ہوا تھا۔ چٹکاہٹوں میں پہک اور لبوں پر نرم سکراہٹ۔ بات کرتے کرتے پاؤں کی ڈبیاں اٹھاتے اور کئی لطیف جملہ ایسا کہہ دیتے کہ ساری مجلس وہیں کھل پڑتی۔ ان کے دوستوں میں اور مٹنے بٹنے والوں میں نہایت ہی مختلف اور متضاد عقیدہ و خیال کے لوگ تھے اور سب سے یکساں ان کے روابط تھے۔ میں نے ایک مجلس خواجہ صاحب کی دیکھی، ایک مجلس حضرت قبلہ مولانا شاہ سلیمان پھلوری کی دیکھی تھی۔ مختلف اور متضاد عناصر کا مجموعہ زندگی اور شگفتگی سے معمور جہاں تعش اور تصنع کا نام نہ لیا جاتا تھا۔ لیکن مہذب و محبت اور احترام کے جذبے سے سب کے بھرپور رہتے تھے۔ خواجہ صاحب کی مجلس میں ادبیت کا طہرہ رہتا تھا اور حضرت قبلہ کی مجلس میں طہیت کا۔ زلفیں بھی اسس انداز کی دو ہی لہرائی دیکھیں۔ ایک خواجہ صاحب کی اور ایک حضرت قبلہ کی۔ دونوں لمبی لمبی زلفیں رکھتے تھے۔ حضرت حاجی دارش علی شاہ دیوبند کو چھوڑ کر

لبا تدا و بلا بدن، کھٹا گندی بلکہ گورا رنگ، آنکھیں بڑی، نگاہیں تیز، چوڑی پیشانی، لمبی لمبی کھائی لہرائی زلفیں، گھنی داڑھی، بدن پر لباکرتا، گلے میں لباب مال دونوں طرف سے سینے پر ٹھکتا ہوا، سر پر نرم کلاہ، کبھی زرد، کبھی بنر، سر سے پاؤں تک انوکھی وضع مٹھ کے آدمی جس جمع میں کھڑے ہو جاتے سب اپنے اپنے اور متناظر نظر آتے۔ ان کے لباس اور وضع مٹھ نے ان کے قد کو اور بلند و بالا کردیتا تھا۔ یہ کون؟ خواجہ حسن نظامی دہلوی۔

میں ان کا نام پہچان ہی سے سننا رہا تھا، میرے گھرانے سے ان کے تعلقات بڑے گہرے تھے۔ میرے والد حسن میاں "ان کے ہم نام تھے، دوست تھے، بھائی۔ میرے دادا حضرت قبلہ مولانا شاہ سلیمان شاہ قادری ہشتی پھلوروی کو اپنا معنوی دروہانی باپ سمجھتے تھے۔ ہادی و رہنما اور قبلہ و کعبہ سمجھتے تھے۔ ۱۹۳۶ء میں وہ حضرت قبلہ کے مزار پر فاتحہ پڑھنے پھلوری

اُسے تو میں اندھ کی قسیم سے فرست پا کے نکھڑے آچکا تھا۔ ملاقات ہوئی، ادھر ادھر کی باتوں کے بعد انھوں نے پوچھا ”نکھڑیں تو بہت رہے مگر کبھی دلی بھی دکھی؟“۔ اور ہمسرہ سکا کر بولے ”دلی نہیں دکھی تو کچھ بھی نہیں دکھا، دلی آئیے۔“ وہ چھٹوں سے باتیں بڑے احترام سے کرتے تھے حالانکہ میں ان کے درست کامیٹا تھا بھائی کا بیٹا تھا اور وہ میرے باپ کے برابر تھے، بزرگ تھے۔ مگر جب مخاطب کیا اس انداز سے مخاطب کیا کہ میں اپنے آپ کو بڑا محسوس کرنے لگتا، کچھ ہی دنوں بعد اجیر شریف میں پھر ملاقات ہوئی اور انھوں نے پھر کہا کہ دلی آئیے۔ میں نے کہا قافلے کے ساتھ آیا ہوں۔ قافلے کے ساتھ ہی جاتا ہوں گا۔ پتہ نہیں قافلہ یہاں سے کہاں جائے، کدھر جائے۔ خواجہ صاحب دلی واپس چلے گئے مگر چارہی پانچ دن گزرے ہوں گے کہ میرا قافلہ (چچا جان حضرت مولانا شاہ حسین میاں) کے نام سے آیا اہللاً وسہلاً خواجہ حسن نظامیؒ ۱۱؎ آگاہی میں نے انگریزی لفظ ولیم کا ترجمہ کیا ہے) چنانچہ اجیر شریف سے جب قافلہ ملتا تو جے پور جوتا ہوا دلی پہنچ گیا۔ خواجہ صاحب اسٹیشن پر نفس نہیں موجود تھے۔ چوتھے دن جب قافلے نے پھر رخت سفر باندھا تو خواجہ صاحب نے مجھ سے پوچھا آپ بھی جا رہے ہیں آپ نے دلی دیکھی؟۔ مجھے تو کہنا یہ چاہیے تھا کہ ”آپ کو دیکھا دلی کو دیکھا“ اب دلی میں اور کیا دھرا ہے دیکھنے کو،۔ مگر میں نے کہا ”ساری دلی تو نہیں دیکھی۔“ اور واقعی دلی میں نے کہاں دیکھی تھی۔ خواجہ صاحب کو کہاں دیکھا تھا۔ خواجہ صاحب مسکرائے اور کہا ”تو پھر آپ ٹھہر جائیے“ اور میرا قافلہ نے بھی اجازت دے دی مگر اسی دن خواجہ صاحب کا بستر بھی بندھا رکھا تھا۔ کہنے لگے چلیے جب تک احمد آباد سے ہو آئیں اور میں ان کے ساتھ ریل میں بیٹھ گیا۔ احمد آباد، مانگڑول، مانا دور وغیرہ کی یہ سیاحت کم دیش میں بیٹھ بھر کی تھی۔ اسی سفر میں میری ملاقات مشہور اہل قلم قاضی اختر میاں جونا گڑھی سے ہوئی تھی۔ وہ ایک اسٹیشن پر خواجہ صاحب سے ملنے آئے تھے اور اپنے ساتھ کھانا لائے تھے۔ وہ خواجہ صاحب کے عاشقوں میں تھے اور اپنے خواجہ ہی کے ساتھ انھوں نے بھی کوہج کیا۔

اس سفر سے واپسی کے بعد دلی میں خواجہ صاحب کے ساتھ میرا قیام ہوا۔ ایمان خان نے

میں ظاہر ہے کہ اب خواجہ صاحب جب تک مجھے اجازت نہ دیتے تھے بھلائی واپس نہ جاسکتا تھا۔ لیکن خواجہ صاحب کے ذہن میں کوئی اور ہی بات تھی۔ انھوں نے رفیقِ نذرِ اخبارِ ستودی کا کام میرے سپرد کرنا شروع کیا۔ سپرد کرنا نہیں، یوں کہیے کہ اخبار مرتب کرنے کا ڈھنگ سکھانا شروع کیا۔ اس طرح کوئی تین سال میں نے خواجہ صاحب سے سایہٴ عاطفت میں بسر کیے۔ زیرِ پاشا، حسن، جہلی، ابوطالب، یعنی منادی کے موجودہ ایڈیٹر حسن ثانی اور بھٹی چھوٹے چھوٹے سے تھے۔ ٹیپ خواجہ تیرہ جی نظامی اور خواجہ سید علی ہلال نظامی تھے اور پیپروں میرے دوست تھے۔ میرے ساتھی تھے اور میرے بھائی تھے اور انوں جان خواجہ ابی عربی۔

خواجہ صاحب مجھ کو بیٹے کی طرح مانتے تھے۔ چاروں کا زمانہ تھا۔ خواجہ صاحب اور بیٹے نے اس میں تھے، بیچ کا وقت تھا میں نے لڑکے کو بھیجا کہ سارے اخبارات خواجہ صاحب کے پاس سے اٹھالانے اور ایک کانڈ پر چند سطریں بھی لکھ کر بھیجیں۔ غالباً بڑا بچے یا کسی اور مضمون کے بارے میں ان سے کچھ پوچھا تھا اور نیچے دستخط کیے تھے۔ حسن مثنی۔ خواجہ صاحب نے اسی خط کی پشت پر جواب لکھ کر بھیجا۔ ”میں تھوڑی دیر میں خود باہر آتا ہوں“ اور نیچے دستخط کیے ”حسن اول“۔ یہ میرے دستخط کا جواب تھا۔ مثنی کے سنی ہیں ڈبلیکٹ۔ عام طور پر اس کا مفہوم وہی ہوتا ہے جو ثانی کا ہے۔ میرے والد کا نام بھی حسن تھا اور حسن مثنی کہلاتے تھے۔ اسی نسبت سے مجھ کو حسن مثنی پکارا گیا۔ اس سے میں بھی واقف تھا اور وہ بھی واقف تھے، اس لیے میرے نام کی رعایت سے اپنے نام میں خواجہ صاحب کا یہ ادب سا نہ تعریف، ان کے شاداب ذہن کی ایک لطیف اچھ ہی نہیں تھا بلکہ شفقت و محبت کی جو نظر مجھ پر تھی اور اس کا جو خصوصی پس منظر تھا وہ سب کچھ ان کی اس ایک ادب میں میری نظروں کے سامنے ہم ہو گیا۔ کنایہ۔ یوں بھی صراحت سے زیادہ بیٹھ جاتا ہے۔ وہ ادب کی جان ہے اور نظروں کی مصوری خواجہ صاحب کا فن تھی۔ مجھے یاد ہے کہ سفرِ احمد آباد کے موقع پر لوگ جب ان کو پڑیا خانے کی میسر کرانے لے گئے اور میرے بعد جب کتاب المعائنہ ان کے سامنے پیش کی گئی تو انھوں نے میری طرف دیکھا اور پوچھا کیسے کیا لکھوں اور پھر مسکرا کر انھوں نے یہ عبارت لکھی ”آج میں بحیثیت حیران ناطق احمد آباد کے دارالعلومات میں آیا....“ اور یہ بات کہیں سے کہیں پہنچادی۔ قدرت نے ان کو بڑا شاداب ذہن عطا کیا تھا۔

خواجہ صاحب کی ذات بڑی پرکشش تھی۔ ناممکن تھا کہ کوئی شخص بستی نظام الدین میں یا مزار محبوب الہی پر آتا اور خواجہ صاحب سے ملاقات کیے بغیر چلا جاتا۔ ان میں آل انڈیا لیڈر بھی ہوتے تھے۔ ریاستوں کے اکابر بھی، علماء بھی ہوتے تھے اور صوفہ بھی اور اہل صافت و اہل لوب بھی۔ وہ ہر ایک سے مجھ کو بھی ملاتے اور تعارف کے وقت اس قدر حوصلہ افزا انداز ان کا رہتا تھا کہ میں اپنی بے بضاعتی پر شرمندہ سا ہو جاتا کہ میں بھلا کیا ہوں۔ ”بدنام کنندہ نیکو نام چند“ لیکن ہر چہ کواگے بڑھانا ان کی کچھ نفرت سی تھی۔ اولوالعزمی، بلند حوصلگی اور بڑائی جو ان کے اندر تھی وہ چاہتے تھے کہ سب میں پیدا ہو جائے۔ زندہ ولی، ذہانت اور شگفتگی جو ان کو ودیت ہوئی تھی وہ چاہتے تھے کہ ہر ایک کے اندر ابھر پڑے۔ جنس دین محمد ان سے ملے آئے تو انھوں نے مجھ سے پوچھا ”آپ ان سے واقف ہیں؟ میں نے انکار کیا تو فرمایا۔ ”ارے آپ ان کو نہیں جانتے، یہ مسجد شہید گنج ہیں۔ اور ساری مجلس گلزار ہو گئی۔ میں نے جنس دین محمد کو پہلے نہیں دیکھا تھا۔ وہ مسجد شہید گنج کے ٹریبونل میں تھے۔ ٹریبونل جنسینگ، جنس دین محمد اور جنس بھڑے پر مشتمل تھا اور جنس دین محمد نے بڑا لمبا فیصلہ اپنا الگ لکھا تھا جس کی سارے ہندوستان میں دھوم مچی تھی۔

خواجہ صاحب کا ذہن بڑا رتب اور منظم واقع ہوا تھا۔ وہ جیسے بولتے تھے ویسے ہی لکھتے تھے اور جیسے لکھتے تھے ویسے ہی بولتے تھے۔ اگر کوئی تقریر یا تحریر انھوں نے لکھوائی شروع کی تو پھر بیچ میں کہیں کاٹنے یا بدلنے کی ضرورت ان کو مطلق نہیں پڑتی تھی۔ ایسا معلوم ہوتا تھا جیسے ان کے حافظے میں ساری چیزیں ترتیب سے بھری رکھی ہیں اور اسی ترتیب سے نکلتی چلی آ رہی ہیں۔ ایک مرتبہ بخاری صاحب (سابق آل انڈیا ریڈیو ڈی، و حال پاکستان ریڈیو کراچی) نے مرزا مغل پر تقریر مانگی اور تقاضا کیا۔ تقاضا شدید ہوا تو میں نے خواجہ صاحب سے کہا اگر آپ تقریر لکھوائیں تو میں ابھی لکھ دوں۔ انھوں نے کہا اچھا لکھیے اور تقریر شروع ہو گئی۔ تھوڑی دیر بعد اچانک تھم گئے۔ تیکے سے تھم لگائے ہوئے تھے اٹھ بیٹھے۔ جیب سے گھڑی نکالی اور کہا ”اب آپ گھڑی دیکھیے۔ میں پڑھتا ہوں، بس پندرہ منٹ کی تقریر چاہیے۔ انھوں نے تقریر پڑھنی شروع کی۔ اسی رفتار سے جو کھواتے وقت ان کی تھی۔ تقریر ٹھیک پندرہ منٹ کی نکلی۔ یعنی لکھواتے وقت ان کا ذہن منٹ منٹ کا حساب بھی کرتا جا رہا تھا۔ پانوں کی ڈبیر کھینچ کر ایک پان انھوں نے خود کھایا اور ڈبیر میری طرف بڑھا کر بٹوسے

بجائے نکالتے ہوئے مسکرائے اور پوچھا "آپ کتنی دیر تک لکھ سکتے ہیں وہ خوش اس لیے تھے کہ
 مجھے دقت ایک مرتبہ بھی میں نے ان کا سلسلہ ٹوٹنے نہیں دیا تھا اور کوئی جملہ ان کو ہرگز نہیں
 بڑا تھا۔ میں نے جواب میں کہا "ایک ہفتے تک" ہنس پڑے اور بولے شاعری شاعری۔ خواجہ
 صاحب مقرر بھی تھے۔ ان کی تقریر پر خوش تو نہیں ہوتی تھی مگر ان کی تقریر کے اندر آتش
 بجال کر دینے والی ٹھنڈی گرمیوں اور بجلیوں کی بڑی بہتات ہوتی تھی۔

دوسرے دن کا دل بھی وہ خوب بڑھانے تھے، ایک مرتبہ میں نے مولانا روم پر ایک تقریر
 آل انڈیا ریڈیو دہلی سے نشر کی۔ اس کے تیسرے چوتھے دن خواجہ صاحب کے ہاں جد آباد دکن
 کے ناظم امور مذہبی کے اعزاز میں دعوت تھی۔ شہر کے چالیس پینتالیس حاضری تھے اور سید
 ذوالفقار علی بخاری بھی تھے۔ خواجہ صاحب نے باتوں باتوں میں میری تقریر کا تذکرہ پھیر دیا اور مجھ
 سے مخاطب ہو کر فرمایا "آپ نے مولانا روم پر جو تقریر نشر کی وہ بہت عمدہ تھی مگر مثنوی آپ نے
 ترنم سے نہیں پڑھی۔ اگر آپ اپنے دادا جان کے پیچھے میں پڑھتے تو تقریر میں چار چاند لگ جاتے۔"
 میں نے کہا "بخاری صاحب کی اجازت نہ تھی"۔ یہ سن کر خواجہ صاحب ان کی طرف مڑ گئے کہ "آپ نے
 اجازت کیوں نہ دی، مثنوی اور اس کا ترنم کہیں الگ ہونے کی چیزیں ہیں؟" اور بخاری صاحب باقاعدہ
 صفائی پیش کرنے لگے۔ حالانکہ میرا مقصد صرف یہ تھا کہ ریڈیو اسٹیشن اور اس کے قوانین کی دیکھ
 مجبوری تھی۔ اور پھر خواجہ صاحب نے فرمائش کر دی کہ خیراب سناٹے، اسی پیچھے میں جو آپ کے
 دادا جان کا تھا۔" اور اس طرح سارے جلسے کو انھوں نے میری طرف متوجہ کر دیا۔ میں نے تعمیل حکم
 کی اور بخاری صاحب نے تو خواجہ صاحب سے بھی بڑھ کر داد دی۔

ایک مرتبہ خواجہ صاحب کو دو تین دنوں کے لیے اجاکہ دہلی سے باہر جانا پڑا۔ ان کا روزنامہ
 مکمل نہیں ہوا تھا اور اخبار پریس میں جانے والا تھا۔ جانے لگے تو میں نے روزنامے کا بقیہ لگا۔ انھوں
 نے کہا آپ پورا کریجیے گا اور میں سخت گھبرایا۔ دوسری کوئی تحریر لکھنی پڑتی تو کچھ نہ کچھ کر بھی لیتا اور
 کرتا ہی رہتا تھا مگر روزنامے کا نام سن کر تو ایسا محسوس ہوا کہ جیسے داغ یک لخت خالی ہو گیا۔ میں
 نے کہا میں کیا لکھوں گا۔ روزنامہ آپ کا ہے نہ جانے آپ کیا لکھتے تو مسکرائے اور کہا جو کچھ ملنے آتے
 تھے ان کو آپ نے بھی دیکھا ہے۔ پھر یہ سترہویں کا موقع تھا۔ بس پورا کریجیے گا۔ اس طرح گیا انھوں نے

مجھ کو اشدہ دیا۔ راہ ہستی پھر بھی میرا دل سنت بُرا تھا۔ وہ چلے گئے اور ذکی حسن جو بھی سے منادی کے کاتب تھے اور گھر کے فرد کی طرح رہتے تھے، مجھ سے تقاضا شروع کر دیا۔ میں نے صین سے علی سے اور ذکی حسن سے صاف کہہ دیا کہ بھی یہ میرے بس کی چیز نہیں ہے کسی اور مضمون کا قیہ دہل پر جٹو لیکس یہ لوگ سر ہو گئے کہ ”ناوا جان کا حکم ہے“ میں نہیں کہہ سکتا کہ کس کس مصیبت سے میں نے روز ناچے کا حصہ پورا کیا۔ اخبار چھپا، خواجہ صاحب واپس آئے روز ناچہ پڑھا اور بڑی دلدی بلطری دل کی مناسبت سے ”ادی دل“ کی نقلی سرخی میں نے لگائی تھی۔ یہ تعریف ان کی جہت پسند طبیعت کے لیے کافی تھا۔ انھوں نے کہا ”اے میں لکھتا تو اسی طرح لکھتا“ میں نے دل میں کہا اس تعریف میں حوصلہ افزائی کا پہلو جس قدر ہے وہ تو میں ہی جانتا ہوں لیکن خیر بھی کیا کم ہے کہ روز ناچہ تباہ نہیں ہوا۔ میرے لیے یہی بہت تھا۔ مگر کچھ دیر بعد جب انھوں نے کہا کہ ”اب سے میرا روز ناچہ آپ ہی لکھا کیجئے“ تو مجھے یقین ہو گیا کہ یہ جو طبع ہے۔ یقیناً میں نے ان کے روز ناچے کا ناس کر دیا۔ مجھے خاموش دیکھ کر بولے ”میں آپ کو ضروری نوٹ دے دیا کروں گا۔ آنے جانے والوں کو تو آپ دیکھتے ہی رہتے ہیں“ مگر میں نے کہا ”یہ میرے بس کی بات نہیں ہے“ اور واقعی مجھے اپنے اوپر بالکل اکتلا نہ تھا۔ نہ خواجہ صاحب کا طرزِ تحریر اُخذ کرنا آسان تھا۔ اسی زمانے میں انھوں نے تجویز کی کہ میرا نام منادی کے ایڈیٹر کی حیثیت سے ٹائٹل پر درج کر دیں اور اپنا دہاں سے نکال لیں۔ میں برابر محسوس کر رہا تھا کہ خواجہ صاحب منادی کا ایڈیٹر بنانے کا ایک رستے پر لگا کے بلکہ زبانِ تصوف یوں کہیے کہ ”صاحبِ رشد و ہدایت“ بنائے اور اجازت و خلافت“ سے نواز کے مجھ کو اسی طرح کہیں بٹھا دینا چاہتے ہیں جس طرح انھوں نے بے شمار پرچے نکالے۔ بے شمار ایڈیٹر بنائے اور ان کو اپنے اپنے پاؤں پر کھڑا کر کے ”آزاد“ کر دیا۔ خواجہ صاحب اپنی ذات سے ایک مستقل ادارہ تھے، درس گاہ تھے۔ جہاں سے لوگ ڈگریوں کی طرح ہاتھ میں قلم لے لے کر نکلتے تھے۔ وہ تصوف کی طرح ادب و محافت میں بھی ایک بڑے مرشد طریقت تھے۔ ماضی میں جب نظامِ تصوف اپنے شباب پر تھا اور مقصد بلند اس کے سامنے تھا تو مرشد عظام اسی طرح اپنے خلفاء تیار کرتے تھے اور پھر ان کو صاحبِ رشد و ہدایت بنا کر مختلف علاقوں اور حصوں کی خدمت کے لیے ایک ”ولایت“ سونپ دیتے تھے۔

خواجہ صاحب نے نظامِ المشائخ ”نکالا“، چیتوا ”نکالا“، دینِ دنیا ”نکالا“، عادل ”نکالا“، مولوی ”نکالا“،

میں سمجھ کر نکلا، درویش نکلا، ریاست نکلا، ستادی نکلا، عورتوں کے لیے اُستانی نکلا۔ نہ جانے کتنے پرہیزگارانے۔ ان کا شمار کرنا بھی اب آسان نہیں ہے۔ وہ اُردو صحافت کی پوری زندگی میں مغزو شخصیت کے مالک اس اعتبار سے بھی ہیں کہ لیتھو کی طباعت اور اس کی دشواریوں کے باوجود اُردو زبان کا ایسا روزنامہ نکالا جس کے مارنگ اور ایوننگ ایڈیشن نکالا کرتے تھے جو آج انگریزی ٹاپ کی تمام سہولتوں اور برقی رشتاریوں کے باوجود ہائے انگریزی روزناموں کے ایڈیٹروں کو بھی حاصل نہیں ہے کہ مارنگ اور ایوننگ ایڈیشن نکالیں۔

خواجہ صاحب نے ایک نئے انگریزی روزنامے ڈائیکٹر کی اسکیم بھی تیار کرنی تھی۔ ان کا خیال تھا کہ بہیم وقت ہندوستان کے تمام صوبوں کے دارالگوشتوں سے ایک ہی اخبار اس طرح نکلے کہ پورا اخبار تو مرتب ہر جگہ مقامی طور پر موجود اوریہ سب کا ایک ہو اور وہ دہلی کے مرکز سے ان نوڈیا جاتا یہ اسکیم محل ہو چکی تھی۔ لیٹر ہیڈ تو چھپ چکے تھے مگر میں انہی دنوں بیمار ہو کر ستادی چھوڑ کر ملن چلا گیا۔ اور پھر دئی واپس نہ جاسکا اور پھر ڈائیکٹر بھی نہ نکلا۔ خواجہ صاحب کی زندگی میں ستادی غالباً واحد پرچہ ہے جس کی طوٹ وہ اتنی طویل مدت تک ایک طرح توجہ رہے۔

ملک میں خواجہ صاحب کے خلات "ہنگامے" بھی اکثر برپا ہوتے رہتے تھے اور بعض ہنگامے تو ایسے ہیں جن کے قبیلے کو وہ آگ خود ہی دکھاتے تھے، انہی میں ایک ہنگامہ وہ تھا جو مسلمہ حج قرآن پر اخبارات و رسائل میں برپا ہوا اور ان پر کفر کا فتویٰ تک لگا۔

ماحول میں جب بگاڑ پیدا ہو جاتا ہے تو بہت سے غلط سلط تصورات لوگوں میں پھیل جاتے ہیں اور پھیلتے چلے جاتے ہیں مسلمانوں کی حکومت کے زمانہ انحطاط میں مسلمانوں کا نظام تعلیم اتنا وسیع تھا کہ ایک جگہ میں اتنی ہزار مدارس تھے۔ اس کی شہادت ولیم ہنٹر کی کتاب بھی دیتی ہے۔ دہلی، آگرہ، لاہور، ملتان، کشمیر، بھٹو، خیر آباد، جٹنہ، اجیر، مدراس، بنگلات، سورت وغیرہ بڑے بڑے مراکز علم و فن تھے مگر جب یہ نظام انگریزوں کی عنایت سے تباہ ہو گیا اور تاریکی پھیل گئی پھر ۱۸۵۷ء کی فوجدار تباہی سے قریب قریب اس نسل کا بھی خاتمہ کر دیا جو اسلات کی درانت علمی و فکری سے وابستہ اور دیالیا کی حامل تھی تو پھر اس فلا کے بعد عوام کی جہالت کو کیا پوچھیے۔ عوام تو عوام خواص میں بھی کم ہی تھے جو صحیح معنوں میں اہل علم و نظر کہے جاسکتے تھے، ہر جگہ کو جیلے میں اور وہ بھی

ہونی چاہیے میں جامع القرآن حضرت عثمان بن عفان کا جملہ سب سنتے آتے تھے۔ جامع کے معنی
 جمع کرنے والے، قرآن کے معنی اللہ کی کتاب قرآن مجید۔ یہ دونوں حفظ عام سے عام مسلمان بھی سمجھتا تھا۔
 معنی یہ نکل گئے کہ قرآن کے جمع کرنے والے حضرت عثمان ہیں۔ اس سے خرابی یہ پیدا ہوئی کہ تصور
 شعوری یا غیر شعوری طور پر یہ قائم ہوتا گیا کہ قرآن نہ صرف کے زمانے میں جمع ہوا، البتہ جو بڑے زمانے
 میں۔ نہ خود حضور اکرمؐ کے زمانے میں جمع کس نے کیا؟ حضرت عثمان نے۔ ایک حصہ دراز کے
 بعد۔ حضرت عثمان کی بزرگی و تصدیق و مناقب و توصیف بلاد کے بلوسوں میں لوگ سنتے ہی چلے
 آتے تھے۔ ہر جہت کے خطبے میں بھی سنتے تھے اور یہ بھی قرآن کا جمع کرنے والا ظاہر ہے کہ تعصبات ہی
 شخص ہو سکتا تھا۔ یا جو شخص قرآن کا جمع کرنے والا ہو اس کی تصدیق میں کوئی کلام نہیں ہو سکتا۔ یہ
 دونوں باتیں لازم و ملزوم بھی جاتی ہیں، لہذا اچھے کی بات یہ نہ تھی کہ حضرت عثمانؓ جامع القرآن
 ہیں۔ اچھے کی بات یہ تھی اگر کوئی کہہ دیتا کہ حضرت عثمان نے قرآن جمع نہیں کیا۔ پڑھے مکوں
 کا یہ حال (ملاحظہ چند ارباب علم و نظر کو چھوڑ کر) کہ ذرا ذرا سے فرق اور ذرا ذرا سی تاویل کے
 ساتھ وہ بھی اسی کے قائل کہ قرآن کے جمع کرنے والے یا اس کی جمع و ترتیب کے محرک و مطہر اور
 نقلائے راشدین اور صحابہ کرام تھے۔ خواجہ صاحب نے مذہبی تعلیم حضرت رشید احمد گنگوہی کے
 مدرسے میں پائی تھی۔ وہ مناظروں کے مہر سے بھی گزر چکے تھے۔ ان کا مطالعہ بھی بہت وسیع
 تھا۔ ان کی نگاہ اس تصور کے عواقب و نتائج پر تھی اور وہ اس پر کچھ کہنا چاہتے تھے مگر ان کی
 طبیعت میں جدت طرازی اور سیاست کی جو عجیب و غریب آمیزش تھی وہ سامنے آئی اور انھوں
 نے اپنے روزنامے میں لکھ دیا کہ ”آج میں نے حکیم محمد احمد کے ہاں حضرت علیؓ کی ترتیب قرآن دیکھا۔“
 حضرت عثمانؓ کی ترتیب میں مکتی اور مدنی آیات خلط ملط ہیں۔ روزنامہ چھپا اور سارے
 ہندوستان میں جیسے ایک ہنگامہ برپا ہو گیا۔ جو اخبار آتا تھا خواجہ صاحب پر برستا ہوا آتا تھا۔ خواجہ
 صاحب سب کو پڑھتے تھے اور مسکراتے تھے، ایک دن مجھ سے انھوں نے پوچھا کہ جامع القرآن کے کیا
 معنی ہیں؟ میں نے جواب میں کہا ”روزنامہ اگر درج ہونے سے پہلے میں نے دیکھ لیا ہوتا تو نظر ثانی کی
 درخواست کرتا۔“ اس جواب پر انھوں نے کہا ”اچھا تو آپ کو بھی اطمینان ہے؟“ میں نے کہا ”بھت تو
 خواہ خواہ پٹھری ہوئی ہے، ورنہ جمع قرآن کو خلفاء سے کیا تعلق؟“ خواجہ صاحب مسکرائے، لکھا ہوں میں چمک

بہاؤی اور کہا: ”اچھا! تو پھر کس سے تعلق ہے؟“ یہ کہہ کر انھوں نے پاؤں کی ڈبیر اٹھائی اور میں نے
 ریش کیا۔ حضور اکرمؐ کی زندگی میں بے شمار حافظہ تھے، بلکہ سب کے سب حافظہ ہی تھے تو ان کے
 حافظے میں یہ قرآن کس ترتیب سے تھا؟ لوگ ہمیشہ تلاوت کرتے رہتے تھے، ان دنوں میں لمبی لمبی
 سورتیں وہ بھی بغیر اور نسا و میس سورتیں پڑھا کرتے تھے۔ ہمارے دور میں تو فجر اور عشا کی نمازیں
 صلی اللہ علیہما السلام انکو سننا اور قیل و قال اللہ احد سے ذرا ہی بڑی سورتوں پر نام ہو جاتی
 ہیں مگر اسی زمانے میں مغرب کی نماز میں بھی کچھ لمبی سورتیں نہ پڑھی جاتی تھیں۔ تاریک دسیہ کی یہ
 متفق علیہ باتیں ہیں۔ پھر جماعت کے امام خود حضور اکرمؐ ہوتے تھے تو وہ کس ترتیب سے پڑھتے تھے؟
 منگی اور مدنی آیات کی ترتیب اس وقت کیا رہتی تھی؟ ان علیہما رحمہمہ وقرآنہ خود قرآن ہی کا
 بیانی ہے۔

خواجہ صاحب چپ چاپ سنتے رہے اور مسکراتے رہے۔ ان کی عادت سی تھی کہ بولنے
 والا جب تک اپنی بات کہہ کے چپ نہ ہو جاتا، کچھ نہ بولتے، چپ چاپ سنتے رہتے۔ پھر فرمایا: ”آپ
 دیکھیے تو یہی لوگ کیا کہتے ہیں؟“ اور میں نے دیکھ لیا کہ لوگوں کا نور اس پر صرت ہونے لگا کہ قرآن
 حضرت عثمانؓ نے جمع نہیں کیا۔ جامع القرآن کا مفہوم وہ نہیں ہے جو خواجہ صاحب نے سمجھا ہے، اس
 کی جمع و ترتیب سے کسی کو کوئی واسطہ نہیں وغیرہ وغیرہ۔ اور دلائل پر دلائل آنے شروع ہو گئے، خواجہ
 صاحب نے کہا: ”آپ نے دیکھا بات کہاں سے کہاں پہنچی؟“ گویا وہ بات جو خواجہ صاحب کہنی چاہتے
 تھے، وہ خود اپنی زبان سے کہنے کے بجائے چھیڑ کر انھوں نے دوسروں سے کہلوادی۔ کفر کا فتویٰ ان پر
 ضرور گھاٹا، کفر کا فتوے سے گھبراتے نہ تھے۔ کہتے تھے مجھ پر تو یہ پانچواں فتویٰ ہے اور کیا آپ کے
 ادا جانی پر نہیں لگا کہ سرسید کی تعلیمی تحریک کی حمایت انھوں نے کیوں کی اور مسلم ایجوکیشنل کانفرنس میں
 اتنے پیش پیش کیوں رہے؟ مولانا سید حسن عثمانی صاحب پھلواڑی ندوی! کوئی کسی کو یاد نہیں رکھتا
 مگر حسن نظامی کو لوگ یاد رکھیں گے جس نظامی نے کوئی بات سوچے سمجھے بغیر نہیں کہی۔ آپ نہیں سمجھتے
 حسن نظامی کیا چاہتا ہے؟“

ایک مرتبہ خواجہ صاحب پارہم کا ترجمہ کر رہے تھے۔ ان کے بہت سے کارناموں میں ایک بڑا
 کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے عام فہم تفسیر لکھی، قرآن مجید کا آسان اُردو اور ہندی ترجمہ کیا اور اسے

بھیلا۔ پارہم کے ترچے کے وقت میرا کام کچھ دیر کے لیے یہ ہوا تھا کہ وہی نعت سے الفاظ کے معانی نکال نکال کر ان کے سامنے پیش کر دوں اور وہ آیت کے لیے ان سے موندل اور پرل مفہوم اخذ کر لیتے۔ دفتر حبیب منزل میں تھا۔ کھانے کا وقت ہوا تو کھانا وہیں آگیا۔ میں حبیب علی اور خواجہ صاحب ساتھ کھانے پر بیٹھے۔ بیشتر دن کا کھانا ساتھ ہی ہوتا تھا۔ آمل کا زمانہ تھا۔ ایک صاحب نذرانے میں آمل کا ٹوکرا لے کر آئے تھے۔ ٹوکرا سے آم نکالے گئے تو خواجہ صاحب نے پوچھا کون سا آم ہے؟ کسی نے کہا فخری۔ خواجہ صاحب کی طبیعت روانی پر آگئی۔ فوراً بونے شامی تو نہیں، اگر شامی ہوتا اور مسکرا کر میری طرف دیکھا۔

میں کبھی ان کو براہ راست جواب نہیں دیتا تھا۔ ہاں کبھی کبھی بہت دبلے انداز میں چھیڑتا ضرور تھا۔ کیونکہ ان کی بارگاہ میں کوئی شخص سرخ ہوئے بغیر نہ رہ سکتا تھا۔ چنانچہ اس بات پر میں نے پہلے تو ذرا سکوت اختیار کیا۔ پھر پوچھا ”کیا یہ سچ ہے کہ محبوب الہی کے ملفوظات میں یہ روایت درج ہے کہ امیر شام کاتب دجی تھے؟“ انھوں نے کہا ”ہاں ملفوظات میں یہ روایت موجود ہے۔“ میں جانتا تھا وہ یہی کہیں گے۔ میں نے سر جھکا کر عرض کیا ”پھر تو بڑی مشکل ہے۔ قرآن کہتا ہے: ”باید سی سفہۃ کہ ام بعلوم“ یعنی یہ قرآن لکھا ہوا ہے ان کاتبوں کے ہاتھ جو کرام ہیں، نیک ہیں، اس وقت اتفاق سے ترجمہ بھی اسی سورہ کا ہو رہا تھا۔ خواجہ صاحب مسکرانے لگے۔

مگر دوسرے وقت میں نے ان سے پوچھا ”امیر معاویہ ایمان کب لائے؟“ فتح مکہ کے بعد ”اور فتح مکہ کب ہوئی؟“ ”شہ ۴ میں“ ”تو کیا وہ فتح مکہ کے فوراً بعد کاتب دجی کے منصب پر فائز ہوئے؟ کیا کوئی تاریخ ایسی موجود ہے جس میں اس عہدے پر ان کے مامور ہونے کی تصریح درج ہو؟“ حضور اکرم نے رحلتِ سلام میں فرمائی ہے۔ کیا اس سے پہلے کوئی کاتب دجی نہ تھا؟ اگر تھا تو کیا دجی کی کتابت اس کاتب کے سپرد نہیں تھی؟ کیا پوری کتابت اس وقت یعنی شہ ۴ تک باقی تھی؟ اگر باقی نہ تھی تو پھر اس کے بعد جتنی آیتیں اُتری ہوں گی وہی دجی کی گئیں یا لکھے ہوئے قرآن کی نقلیں ہو رہی تھیں اُس میں اُن کو لگایا گیا۔ اگر چند ہی آیتیں درج کرنی تھیں تو کیا زید وغیرہ اس وقت موجود نہ تھے؟ کہاں تھے؟“ خواجہ صاحب نے کہا ”بہت قابلِ غور باتیں ہیں۔ سوچیں۔“

میرے والد یعنی حسن میاں مرحوم کا تذکرہ انھوں نے مجھ سے بہت کم کیا۔ حالانکہ وہ اُن کے بڑے دوست تھے اور میں تین سال تک برابر خواجہ صاحب کے ساتھ رہا۔ یوں کہیے کہ کبھی نہیں کیا۔ البتہ مولانا ظہور احمد وحشی شاہجہانپوری جب آئے اور خواجہ صاحب نے پہلے پہل مجھ کو ان سے ملایا تو انہوں نے پیسے، یہ مولانا ظہور احمد صاحب وحشی شاہجہانپوری ہیں۔ بہت بڑے ادیب اور مصنف، آپ کے والد کے بچپن کے دوست اور ہمدرد رفیق، چنانچہ ہم دونوں اسی نسبت اور اسی محبت سے ملے۔ وحشی صاحب بھی بڑے ذہین قلم کار اور بڑے قابل بزرگ تھے اور شاعر بھی تھے۔ خواجہ صاحب نے وحشی صاحب سے کئی اعلیٰ رسائل، کتب اور شائع کیے تھے۔ وحشی صاحب نے کچھ دیر اپنے مرحوم دوست کا تذکرہ کیا اور میں اپنے وجود سے پہلے کی باتیں سننا رہا۔ خواجہ صاحب بھی سنتے رہے۔ پتہ نہیں خواجہ صاحب ان کا تذکرہ کیوں نہیں کرتے تھے۔ حالانکہ شاعر کے وہ خطوط جو حضرت قبلہ دادا جان اور والد مرحوم کے نام خواجہ صاحب کے ہیں اُن سے ظاہر ہے کہ دونوں میں انتہائی گہری محبت تھی اور برادرانہ مرام تھے۔ وہ بار بار پھلواڑی گئے۔ حسن میاں کے ساتھ ہی تھیم ہوئے، ان کے حقیقی مشاغل و مباحث میں اور حضرت قبلہ سے علمی و روحانی استفادے اور استغاثے میں شریک و ہم سفر رہے۔ ہاں دادا جان کا تذکرہ وہ اکثر کرتے تھے اور بڑی محبت و عقیدت سے کرتے تھے۔ ہرنے آدمی سے جب تعارف کراتے تو تذکرہ کرتے۔ روزنامے میں کچھ لکھتے تو تذکرہ کرتے کبھی خود مجھ سے، میری زندگی کی رہنمائی کے لیے کسی کسی علمی یا تاریخی واقعے کے ساتھ یا اپنے محاسنات کے ساتھ ذکر کرتے۔ میرے باپ کا نہیں اپنے معزوی باپ کا۔ اور یہ بھی خواجہ صاحب کا عجیب انداز تھا کہ نصیحت کبھی کسی کو براہ راست نہیں کرتے تھے۔ اپنی آپ بیتی وہ نصیحت ہی کے لیے لے لیتے تھے مگر انداز نصیحت کے بجائے حکایت کا ہوتا تھا۔ اپنی آپ بیتی وہ لوگوں کو اکثر سناتے تھے۔ آپ بیتی لکھ دینے کے باوجود موقعے موقعے سے وہ اپنے روزنامے میں بھی ان باتوں کو طرح طرح سے دہراتے تھے۔ میں نے اُن کی آپ بیتی پڑھی تھی اور روزنامے بھی دیکھا رہنا تھا۔ پھر بھی جب وہ آپ بیتی اپنی زبان سے سناتے تھے تو معلوم ہوتا تھا کہ بالکل نئی بات سنارہے ہیں۔ ان کے بیان میں کیفیت و اثر ہی کچھ اور ہوتا تھا اور ہر مرتبہ ایک نیا لطف آتا تھا۔ والد مرحوم کے متعلق میں نے بھی ان سے کبھی کچھ نہیں پوچھا اور اب خیال ہوتا ہے کہ مجھے پوچھنا چاہیے تھا۔ مگر زمان سے

پوچھا: علامہ سید سلیمان ندوی سے پوچھا: یہ دونوں ان کے بچپن کے ساتھی تھے۔

ایک مرتبہ انھوں نے کہا کہ آپ کے دادا جان کی نظر بڑی جوہر شناس تھی۔ کس کے اندر کتنا جوہر قدرت نے رکھا تھا اور مستقبل میں کس طرح چمک سکتا تھا۔ اس کو وہ پہلے ہی دیکھ لیتے تھے اور راہ پر لگا دیتے تھے۔ مولانا سید سلیمان ندوی کے جوہر کو انہی نے پہچانا تھا اور اس راہ پر لگایا تھا جس نے آگے چل کر ان کو شبلی کے نقش قدم پر ڈال دیا۔ پھر جس کر انھوں نے پوچھا جانتے ہیں آپ شبلی کو؟۔ میں نے اپنے دل میں کہا یہ کیا بات ہوئی، بے شک جانتا ہوں اور جواب دیا جی ہاں، علامہ شبلی نعمانی! تو بڑی اداسے مسکرائے اور کہا: آپ کے شبلی میں روحانیت کہاں تھی۔ میں تو اپنے شبلی کو کہہ رہا ہوں۔ جنید شبلی کو مولانا سید حسن متنی صاحب بھلوا دی ندوی! میرے شبلی میں روحانیت تھی۔ مولانا بلور احمد صاحب وحشی کو آپ نے دیکھا ہے، ان کے جوہر کو چمکنے کی راہ بھی آپ کے دادا جان نے دکھائی تھی۔ علامہ اقبال کے جوہر کو بھی انھوں نے دیکھا اور نصرت کی چاشنی چمکائی۔ مولانا آزاد سبحانی اور البشیر امادہ کو بھی انہی نے آگے بڑھایا۔ خواجہ صاحب مولوی بشیر الدین صاحب ایڈیٹر البشیر امادہ کو "البشیر امادہ" ہی کہتے تھے۔ اس طرح نہ جانے کتنے نام انھوں نے باتوں باتوں میں لے ڈالے اور میں سوچتا رہا کہ خواجہ صاحب اپنا نام کیوں نہیں لیتے۔ حالانکہ اپنے تسلیم سے لکھ چکے ہیں مگر انھوں نے رک کر پوچھا: آپ نے بھی کچھ اپنے دادا جان سے سیکھا؟ شہسوی لکھی؟۔ میں خاموش رہا تو انھوں نے حیرت کے سے لہجے میں مگر مسکراتے ہوئے کہا "کچھ نہیں"؛ اور پھر اپنا قصہ سنانے لگے۔ اپنی ابتدائی زندگی کے حالات، وہی کہ میں کتابوں کی گھڑی سر پر رکھ کے دلی جاتا تھا۔ درگاہ محبوب الہی کے دروازے پر بیٹھتا تھا۔ جہاں لوگ جوتے اتارتے ہیں۔ اور جوتوں کی حفاظت کرتا تھا۔ آپ کے دادا جان بھی انہی آنے والوں میں تھے۔ پھر ایک لمبا قصہ۔ اور اب میں یہ کہنے لگا کہ خواجہ صاحب نے اپنا نام پہلے کیوں نہ لیا۔ میرے دادا اگر جوہر شناس تھے تو انھوں نے خواجہ صاحب کے اندر بھی تو جوہر ہی کو پہچانا ہوگا۔ یقیناً اللہ نے خواجہ صاحب کے اندر عجیب و غریب جوہر ودیعت کیا تھا اور اس جوہر کے نمونے خود اپنی نظروں سے میں نے اپنے زمانہ قیام میں دیکھے تھے۔ لیکن خواجہ صاحب کے اندر خاکساری بھی اتنی ہی تھی۔ وہ اپنے آپ کو اپنی زبان سے جوہر کہنا نہ چاہتے تھے۔ اس شخص

کے سامنے جس کو وہ نصیحت کرنی چاہتے تھے۔ زندگی کا راستہ دکھانا چاہتے تھے۔ کام کا آدمی بنانا چاہتے تھے۔ یہ انھوں نے پسند نہ کیا کہ ایسا کوئی شاہد بھی پیدا ہو جس میں خود بینی، خود ستانی، لیٹینرینس کا اطمینان ہو۔ حالانکہ وہ اگر اپنی زبان سے یہ کہہ دیتے کہ جو ہر شناس کی نظر میں جوہر برتری تو یہ خود بینی و خود ستانی نہیں، حقیقت یہانی ہوتی مگر انھوں نے اپنا تذکرہ کیا بھی تو کچھ دوسری باتیں کر لینے کے بعد خود میرا تذکرہ کر لینے کے بعد۔ یہ پوچھنے کے بعد آپ نے بھی اپنے دادا جان سے کچھ سیکھا؟ ششوی سیکھی؟ — اور آج جب میں اس بھوٹے سے جیسے کو یاد دہر کے غور کرتا ہوں تو محسوس ہوتا ہے کہ یہ چھوٹا سا مجلہ نہ تھا۔ بہت بڑی بات تھی۔ یہ دڈکریٹ دراصل دو صدوی طرف اشارہ کرتے ہیں حضرت تب بہت بڑے بزرگ تھے۔ بہت بڑے عالم آدمی تھے اور بہت بڑے معلم، بے شمار آدمیوں نے ان سے فیض پایا۔ بے شمار لوگوں کو انھوں نے راہ دکھائی۔ ان سے کچھ سیکھنے کا مطلب یقیناً "بڑی چیز" کا سیکھنا تھا اور ششوی سیکھی کا مکملہ "خلاہری اور سرسری چیزوں کے سیکھنے" کا مفہوم رکھنا تھا۔

خواجہ صاحب سادہ مزاج اور صریح خاکسار ہی نہیں تھے، ان کے اندر بڑی بڑی خوبیاں تھیں اور ان کا دل بڑا درد مند تھا۔ انھوں نے اپنی بستی کے بچوں بچیوں کو پڑھانے لکھانے اور اکھاڑ پاندی احوال کی بستی سے نکالنے اور اصلاح کرنے میں خاصی مشقتیں اٹھائیں۔ اسکول قائم کیے، سوسائٹیاں بنائیں، تحریر و تقریر کا ذوق پیدا کرنے کے لیے ان کی مجلسیں قائم کیں اور سرپرستی ہی صرت نہیں کی، پرنس فیس ان میں شریک بھی ہوتے۔ غرباء کی دشواریوں کے حل نکالتے، خود مدد کرتے، دوسروں سے مدد کرواتے۔ میں نے اپنی آنکھوں سے وہ پرائیویٹ رجسٹر بھی دیکھا ہے جس میں ان لوگوں کے نام درج تھے جن کو ہر عید، بقرعید، ربیع الاول اور رمضان وغیرہ کے مواقع پر باتامدہ ان کی طرف سے امداد دی جاتی تھی۔ ان کی بستی میں کیسے کیسے لوگ تھے اور کس کس پس منظر کے لوگ تھے۔ یہ کتنوں کو معلوم ہے، خواجہ صاحب کے گھر میں ان کے خدام بھی بالکل گھر کے فرد کی طرح رہتے تھے۔ غلام رسول، ججی اور یونس — میرے پاس کوئی چائے کی کشتی لیے جہلا آ رہا ہے، کوئی پانوں کی ڈبیہ دینے اور کوئی اخبارات مانگنے اور میں ہوں کہ فرمان پر فرمان صادر کر رہا ہوں۔ غلام رسول تم یہ کتا میں الماری میں رکھ دو۔ یونس تم یہ مضمون ذکی حسن کو دے آؤ ججی!

تم مجھے پانی پلا دو ٹھنڈا۔ مگر جب معلوم ہوا۔ اور غالباً علی نے بتایا تھا۔ کہ یہ جی کیا نام ہے، یہ شفقت تھا مرزا سہراب شاہ کا۔ اور مرزا سہراب شاہ کون! کہ پیر مرشد حضرت سراج الدین ابو ظفر محمد بہادر شاہ بادشاہ دہلی، سربراہ سلطنت خلیفہ شہنشاہ ہند کے پوتے!۔ تو یقینی کیجئے میرا دل میرے حلق میں آ کے ایک گیا تھا۔ اللہ اکبر! میرے لیے ٹھنڈا پانی لانے کوں گیا۔ شہنشاہ ہند کا پوتا۔ خواجہ صاحب کے دام شفقت سے کچھ کون کون سے لوگ اپنی زندگی کے دن گزار رہے تھے، کسی کو کیا خبر! مجھے یاد ہے کہ شیشہ میں آل انڈیا مسلم لیگ کو نسل کے ہنگامہ خیز اجلاس کی شرکت کے لیے جب میں بنگلور سے دہلی پہنچا اور خواجہ صاحب کے ہاں ایمان خانے میں ٹھہرا تھا تو مرزا سہراب شاہ جی نے مجھے پانوں کی ڈبیہ دیتے ہوئے پوچھا کہ یہ آپ لوگ کیا کر رہے ہیں۔ کو نسل میں کیا ہوگا؟ اور جب میں نے کانگریس اور مسلم لیگ کے قصے سمجھانے کے بعد یہ کہا کہ اس ملک کو آزاد کرانے کی کوشش ہے جی! تو میں کہہ نہیں سکتا کہ جی نے کس قدر دل کی گہرائیوں سے دعائیں دیں اور کہا جاؤ میاں جاؤ خدا تمہیں کامیاب کرے۔ ان انگریزوں نے تو ہمارا اور ملک کا ناس کر کے رکھ دیا۔

خواجہ صاحب کے پاس بے شمار لوگ دور دور سے سفارش اور امداد حاصل کرنے کے لیے آتے تھے۔ ہندو بھی مسلمان بھی سکھ بھی عیسائی بھی سبھی طرح کے لوگ۔ اور وہ سب کی سفارش اور سب کی مدد کرتے تھے۔ ہزار ہا آدمی ان کے مرہون منت تھے۔ پرنس خورشید جاہ سے بھی ملاقات خواجہ ہی کے ہاں ہوئی۔ یہ ان دنوں خاندان تیموریہ کے سرگروہ تھے۔ مرزا الہی بخش کے نواسے! کون مرزا الہی بخش؟ بہادر شاہ کے سمدھی! جن کی بدولت عظیم الشان شہزادوں نے ہجر بھڑل ہڈس کے سپرد اپنی تلواریں کر دیں اور بہادر شاہ نے بخت خاں کمانڈر انچیف کی درخواست مسترد کر کے اپنا معاملہ، بلکہ ملک و ملت کا معاملہ تقدیر کو منسوب دیا جب کہ تقدیر ان دنوں انگریزوں کا نام تھا۔ ان مرزا خورشید جاہ کو اب وظیفہ ملتا تھا اور ایسا وظیفہ کہ اس کا تو بس نام ہی تھا در نہ زندگی فقط تسبیح و وظیفہ خوانی ہی کے سہارے کٹ رہی تھی۔ خواجہ صاحب کے پاس وہ بھی اپنی مشکل حل کرانے اور دل کی تسکین پانے آتے تھے۔ خواجہ صاحب اپنی بے مثال ادبی تصانیف، اخبار و رسائل، پیرزادگی و بزرگی، رہبری و پیشوائی اور ذاتی تعلقات و روابط کی بنا پر اونچے سے اونچے طبقے میں

ہیں معزز و محترم تھے اور ان کا بڑا وزن تھا وہ ہر جگہ ہر ایک کی مشکل کشائی کرتے پھرتے تھے۔ خود ان کی مجلس میں بڑے سے بڑا اور چھوٹے سے چھوٹا آدمی یکساں آکر بیٹھتا تھا اور یکساں ان سے ملتے تھا۔ ایک دن اچانک انھوں نے غورہ لگانے کے سے اٹھاڑ میں مجھے آؤ آدمی کر دیکھے دیکھے مراٹا سید سی خٹھی صاحب پھلوار دی ندوی! بڑا دہائی آیا۔ اور جو میں پلٹا تو انھوں نے یہ کہہ کر تھارٹ کر دیا کہ ”آپ سے پیٹے حضرت مولانا سید عبدالرحمن بہت بڑے بزرگ حضرت میاں صاحب، مولانا سید نذیر حسین ٹھٹ کے بزرگ نواسے، حضرت میاں صاحب آپ کے دادا جاں کے استاد تھے۔ اور میں فرط عقیدت سے دہرا ہو گیا۔

خواجہ صاحب کی نظروں پر بھی تھی، گیتا اور گرنہ صاحب پر بھی تھی۔ ان سب کا مطالعہ انھوں نے کیا تھا اور تصوف تو ان کے گھر کی چیز تھی۔ ایمان خانے کی دیوار پر نہایت چل حروف میں یہ عبارت منقوش تھی: ”میری زندگی کے چار محبوب — اللہ، احمد، انسان، آؤد۔“ یہ چاروں لفظ ”لف“ سے شروع ہوتے ہیں۔ مگر یہ عبارت خواجہ صاحب کی صرت جدت پسندی کا نمونہ نہیں تھی بلکہ واقعی یہی چار ان کے جملہ انکار و اعمال کے عناصر اربعہ تھے اور ان کی ساری زندگی ”لف“ کے اسی ایک محور کے گرد گھومتی رہی۔ اس جدت یا رمز لطیف کو صحیح طور پر سمجھنے کے لیے ان کا وہ مضمون غور سے پڑھنے کی ضرورت ہے جو ”لف“ پر انھوں نے لکھا تھا اور اب سہی پارہ دل میں شامل ہے۔

خواجہ صاحب نے سیاست میں بھی بڑے زور و شور سے حصہ لیا لیکن سیاست ان کا اور حنا بکھونا کبھی نہیں بنی۔ تعلیمی و تنظیمی کام انھوں نے بہت کیے اور اس سلسلے میں بڑی سے بڑی مصیبتیں بھی بھیلیں، ان پر گولیاں تک چلیں، مگر ان سب کا مقابلہ انھوں نے خندہ پیشانی سے کیا مگر حق تو یہ ہے کہ مخالفین، مزاحمتوں اور مصیبتوں کے مقابلے میں ان کے جوہر اور زیادہ کھلتے تھے اور زیادہ چمکتے تھے۔ ان کا حوصلہ بہت بلند تھا، ان کی ہمت بہت قوی تھی، ان کے رگ و پے میں بجلی بھری ہوئی تھی اور اپنی ذلت و فطانت پر ان کو بجا طور پر اتماد تھا اور وہ بڑی سے بڑی گتھی کو باتوں باتوں میں سلجھالینے کا سلسلہ رکھتے تھے۔ ان کی سیاسی سوچ بوجھ بھی بڑی قیامت کی تھی، انھوں نے انگریزی نہیں پڑھی تھی۔ پڑھ لی ہوتی تو مٹاؤ میں جب گاندھی جی نے سیاست میں قدم رکھا اور اپنے مذہبی تصورات کی آمیزش کی اور آشرم کو سیاست کا مرکز بنایا تو اس وقت خواجہ صاحب

سے بہتر اور ہمہ گیر مد مقابل اس کا اور کوئی نہ ہو سکتا تھا۔ تنہا وہی اس کے حریف ہوتے۔ کامل اور مکمل، پھر بھی جہاں جہاں اس جس جس موقع پر انھوں نے سیاسیات ملکی میں مداخلت کی۔ کہیں دب کے نہیں رہے۔ خواجہ صاحب اکثر کہا کرتے تھے کہ ”میں! تم نے انگریزی پڑھی ہے مگر تمہارے باپ نے انگریز کو پڑھا ہے“ اور وہ کچھ کہتے تھے۔ انگریز کی ندامت جیسی خواجہ صاحب کی تھی ویسی ہی گاندھی جی نے کی تھی۔ فرق صرف یہ ہے کہ گاندھی جی آخر دم تک سیاست میں ڈوبے رہے اور خواجہ صاحب کے مشاغل کا رخ اپنے عناصر ادب کی طرف مڑ گیا۔ رائے دونوں کی ایک تھی۔

خواجہ صاحب قلمی چہرے بہتوں کے لئے ہیں اور وہ آج بھی ان کے لطیف کے لاجواب نمونے ہیں۔ صرف انشا ہی کے نہیں بلکہ سیرت و کردار کے مطالعے کی بے پناہ قوت اور ذہن رسا کی جولانیوں کے بھی شاہکار ہیں۔ گاندھی جی، قائد اعظم، چنڈت نہرو، مولانا آزاد، مولانا محمد علی، مولانا شوکت علی، مولانا ظفر علی وغیرہ سیاسی رہنماؤں کے قلمی چہرے بھی انھوں نے لکھے ہیں۔ مولانا شاہ سلیمان پھلواروی، مولانا عبدالباری فرنگی علی اور علامہ اقبال جیسے مسلمین کے قلمی چہرے بھی لکھے ہیں۔ وائسرائے، نیگم وائسرائے اور انگریز مدبرین کے قلمی چہرے بھی لکھے ہیں۔ جتنی کفلی ایکڑوں تک کے قلمی چہرے لکھ دیے ہیں اور یہ سب دیکھنے کی چیزیں ہیں اور سمجھنے کی۔ یہ چھوٹے چھوٹے، کڑے عجیب و غریب تاریخی مرتبے ہیں اور ان کی خوردبینی کی دلیل۔

خواجہ صاحب کی قلمی لڑائیاں بھی ان کے ہم عصروں سے خوب خوب ہوئی ہیں۔ مولانا محمد علی سے جو لڑائی ہوئی تھی وہ سب لڑائیوں سے زیادہ شدید اور سیاسی تھی، اسی لیے جب اس کا تذکرہ انھوں نے چھاپا تو اس کا نام نمونہ جنگ صغیر رکھا۔ علامہ اقبال سے بھی ان کی نوک جھونک اور قلمی مباحثہ ہوا۔ لیکن میں نے دیکھا کہ یہ مباحثے اور قلمی لڑائیاں وقتی ہی تھیں اور وقت کے ساتھ گھٹیں۔ پھر ان کے دل میں کوئی میل باقی نہ تھا۔ علامہ اقبال سے نوک جھونک مسئلہ وحدت الوجود پر ہوئی تھی اور اس لیے بھی کہ علامہ اقبال نے حافظ شیرازی پر تلخ تنقید کی تھی۔ اس سلسلے کے بعض مکاتیب میں نے اپنے مضمون ”اقبال اور شاہ سلیمان پھلواروی“ میں جزوی اور اراجح مشعرہ کے مابین نامہ ریاض کراچی میں درج کیے ہیں جو خواجہ صاحب کی زندگی ہی میں شائع ہوئے۔ اس مباحثے میں دونوں نے حضرت قبلہ کو ثالث بنایا تھا۔ ابھی اس پر مجھے بہت کچھ لکھنا تھا ”خواجہ صاحب اور

شاہ سلیمان پھاروی کے حوالے سے الگ مضمون لکھنے کا ارادہ تھا۔ ضروری مواد بھی کافی جمع کر رہے تھے۔ مگر کیا معلوم تھا کہ خواجہ صاحب اتنی جلد ہم سے بکھر جائیں گے اور وہ مضمون ان کی نظر سے نہ گزر سکے گا۔

خواجہ صاحب صوفی وجود تھے اور صوفیوں کی تنظیم و اصلاح کے لیے انھوں نے اب سے کوئی پچاس برس پہلے ملت نظام المتأخ قائم کیا تھا۔ لا واحدی صاحب ان کے دست راست تھے اور حسن میاں ان کے رفیق کار تھے۔ انھوں نے حسن میاں کے ساتھ صوبہ بہار کی تمام خانقاہوں اور درگاہوں کا طویل دورہ کیا تھا۔ ششہ ایک ایک وسیع اور منفی نظام ملت المتأخ کا پھیل گیا تھا، اور خواجہ صاحب کے مدد سے اقبال بھی صوفی تھے اور ان کی نظر بھی تصوف پر وسیع تھی۔ وہ بھی چاہتے تھے کہ اہل تصوف اور نظام خانقاہی کی اصلاح کی جائے، علامہ اقبال نے فضلاء میں ٹرینیٹلجیکم سے جو حواضہ تصوف کی تحقیقات کے سلسلے میں خواجہ صاحب کے نام اور خواجہ صاحب کے توسط سے حضرت قبلہ کے پاس بھیجا تھا، اس میں خواجہ صاحب کو انھوں نے "اسرار قدیم سید حسن نفیسی" کے القاب سے خطاب کیا ہے، پھر ایک طرف خواجہ صاحب کے سفر مصر و شام نے اور دوسری طرف جنگ بلقان واقعہ مسجد کا پیور اور آغاز جنگ غلیم کے پے در پے ہنگامہ خیز حوادث و واقعات نے اس تنظیم و اصلاح کی راہ میں پہاڑ کھڑے کر دیے۔ اور آگے بڑھا ہوا قدم رک گیا۔ اسی زمانے میں حسن میاں نے انتقال کیا۔ ایک مدت دراز کے بعد خواجہ صاحب نے ایک مدبر تصوف قائم کرنا چاہا۔ ان کو یقین تھا کہ یہ کام وہ زیادہ آسانی کے ساتھ انجام دے لیں گے۔ مگر زمانے کے حالات نے ان کو بھی انہی نام تک پہنچنے نہ دیا۔

مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کی تحریک تعلیم اور مذہب العلماء کی تحریک اصلاح علماء کے بعد ہی مصلحین نے تحریک اصلاح صوفیہ کی بنیاد بھی رکھی تھی، اہل تصوف اور نظام خانقاہی کی اصلاح اور رہبانیت کے اثرات سے اس کو پاک صاف کرنے کے لیے حضرت قبلہ اور مولانا شاہ محمد حسین الہ آبادی، مفتی سید جان صاحب میرٹھی اور شاہ التفات احمد صاحب رد الوعی جیسے اکابر صوفیہ کا باہمی صلاح و مشورہ اور پہلا اجتماع ردولی میں ہوا تھا۔ یہ لگ بھگ ۱۹۰۰ء کی بات ہے، اسی تحریک کو بعد میں علامہ اقبال اور خواجہ صاحب نے آگے بڑھایا۔

خواجہ صاحب حضرت قبلہ کو اپنا منوی و روحانی باپ یا امدی درہنہا کہتے تھے تو حضرت قبلہ بھی ان کو بیٹے کی طرح عزیز رکھتے تھے بلکہ دوسرے نظروں میں یوں کہتے کہ خن نام کے دو فرزند حضرت قبلہ کے تھے۔ ایک (حسن شہنی کے والد) حسن میاں اور دوسرے (حسن نانی کے والد) حسن نکائی، ماضی کے واقعات، تحریریں اور مکاتیب بتاتے ہیں کہ یہ حسین، ان کو بے انتہا محبوب تھے۔ ان دونوں کی تربیت ذہنی و فکری پر خاص توجہ انھوں نے کی تھی اور بڑی ریاضتیں کروائی تھیں۔ حسن میاں کو مرید ہونے کے لیے انھوں نے اپنے ماموں حضرت مولانا شاہ صفت اللہ فریدی پھلواڑی کے پاس بھیجا تھا اور خواجہ حسن کو سلاسل کی اجازت کے لیے ہم اپنے ہجران حضرت مولانا شاہ بدر الدین ممبئی پھلواڑی کے پاس بھیجا تھا۔ جیسے حضرت محبوب الہی نظام الدین اولیا نے نجم الدین فوث الدہر کو خضر رومی مشعل قلندر کے پاس بھیجا تھا۔ طالب کی افتاد طبع اور مزاج اور رحمان کا مطالعہ کر کے مستقبل کی خدمت کے لیے اس کی ایک راہ متعین کرنا اور اس راہ پر بڑھانا اکابر صوفیہ کے ہاں خاص چیز تھی اور یہ بجائے خود ایک بڑا اصلاحی قدم اس مہد زوال میں تھا بلکہ اپنے بیٹے اور خواہر زادہ محبوب الہی کے حق میں ”سلطان المشائخ“ حضرت محبوب الہی کے اس خاص طرز عمل کا مانع کیا جانا، میری نظر میں تو اصلاحی قدم اور اہنالی کے علاوہ بھی کچھ اور ہی رخص اپنے اندر رکھتا ہے، اس کا لطف کچھ روز آشنائے طریقت ہی شاید اٹھائیں۔ حسن میاں کی عمر نے توفانہ کی مگر خواجہ صاحب نے اس راہ میں بڑے بڑے مجاہد کیے۔ مدقوں کندھے پر کھل ڈال کے سادھوؤں اور جوگیوں کی کٹیوں کے پتھر کاٹے، جنگل اور پہاڑ چھانے۔ ان کی راہبانہ زندگی کا مطالعہ کیا۔ ہندوستان بھر میں ہندوؤں کی تیرتھ گاہوں اور خود صوفیوں کی خانقاہوں اور درگاہوں کی سیر کی۔ جوگ اور رہبانیت اور تصوت کے فرق و امتیاز کا ذاتی تجربہ حاصل کیا اور اس طرح مشاہدہ و علم کی دولت سے مالا مال ہو کر انھوں نے پیری مریدی کے مفہوم میں ازہر نو ایک انقلاب برپا کیا اور یہ حقیقت واضح کی کہ مرید ہونے اور مرید کرنے کا مطلب ”سلب ارادہ اور ترک عمل“ نہیں بلکہ ”توبہ ارادہ اور شدت عمل“ ہے۔ بے عملی نہیں باعملی ہے، رہبانیت اور جوگ نہیں ہے، جیسا کہ سمجھا جاتا ہے بلکہ رواں دواں اور متحرک و فعال زندگی یعنی مین اسلام ہے۔

خواجہ صاحب کے متعلق کچھ بگائیاں بھی لوگوں میں رہی ہیں اور کون ہے جس کے متعلق کچھ نہ

کہہ جگانی کسی کو نہ رہی ہو۔ لہذا میں ان بدگمانوں کے بارے میں نئی صفائی ان کی طرف سے پیش کرنا نہیں چاہتا۔ خواجہ صاحب نے خود کوئی صفائی پیش کرنے کی ضرورت نہ سمجھی بلکہ نظر انداز کیا تو آج اس کا حق یہ کہہنا بھی نہیں کہ میں پیش کرنے تو آگے بڑھوں بلکہ شاید کسی کو نہیں پہنچتا لیکن میرا چناؤ یہ ہے کہ ان بدگمانوں کی تہ میں شعوری یا غیر شعوری طور پر دراصل وہ سموم تصور کا رفرما تھا جو پیروں اور پیرواروں کے بارے میں قائم تھا کہ "ان کو تو بس کسی خاتہ یا کسی مکے پر بیٹھے رہنا چاہیے۔ زندگی کے عام مسائل میں ان کا کیا کام؟" اسی تصور کا دوسرا رخ وہ ہے جو علماء کے بارے میں پیدا کیا گیا کہ ان کو تو بس طہر اخلاقیات اور مساجد میں رہنا چاہیے، مکی و مدنی زندگی کے امور میں ان کا کیا دخل، اس تصور کا اور اس تصور کی جملہ شاخوں کا سرشمیر "نویت" ہے، مادہ و روح یا اہرمن ویزدال کی پرستش۔ اب سے کوئی ساٹھ سال قبل حضرت قبلہ نے سلم اکیڈمیشنل کانفرنس کے پلیٹ فارم سے بار بار یہ آواز بلند کی تھی کہ "وہ لوگ اسلام کے خاتمہ پر انداز ہیں جو دین کو دنیا سے اور دنیا کو دین سے الگ کرتے ہیں حتیٰ علی الصلوٰۃ کے معنی فکر صلاح دینی سمجھو اور حتیٰ علی الافلاح کا مطلب کسی فلاح دنیوی! ہمیں اللہ نے مہربنا آیتنا فی الدنیا حسنة و فی الآخرة حسنة کی تعلیم کی ہے...." یہ آواز اسی قسم کے سموم اور مہلک تصورات کے خلاف اٹھائی گئی تھی۔ ان خطا پذیر بنائے عظیم میں یہی تصور عام تھا اور اسی کا دوسرا نام توکل سمجھا جاتا تھا بلکہ آج تک اس کا کچھ نہ کچھ اثر باقی ہے۔ لہذا غرضاً عوام کی نظر میں اللہ والا اور صاحب توکل، صاحب فقر اور صاحب تقدیس بزرگ وہی معلوم ہوتا تھا جو روزمرہ کی دنیا سے کٹ کر الگ ہو جائے خواجہ صاحب اور علامہ اقبال دونوں نے اپنے زمانے میں اسی غلط تصور کے خلاف جدوجہد کی۔ اقبال نے فقر غیور، توکل خدارسی اور خود آگاہی کے مفہوم و معانی کی شرحیں کیں، علمی و فکری اصلاح و تربیت اپنی نظموں کے ذریعے کی اور خواجہ صاحب نے عملاً اس تصور کی زنجیر کو توڑا اور آگے بڑھ کر خود اس کی جرات انگیز مثال قائم کی۔ انھوں نے بے شمار مریدوں کے سپر ہوتے ہوئے بھی بلا تکلف کتابوں کی تجارت کی۔ اخبار و رسائل نکالے، حکیم نابینا کی سرپرستی میں طبی کیمنی قائم کی۔ ڈاکٹر انصاری نے جب "سویا بین" کی تعریف میں ریڈیو پر تقریریں نشر کیں اور ڈراموں کی افادیت اور صحت بخشی پر روشنی ڈالی تو خواجہ صاحب نے سویا بین کی ان خطائیاں، بسکٹ اور صلوے وغیرہ

تیار کیے، ان کے اشتہارات دیے اور ان کو عام کیا۔ ان میں کوئی کام ایسا نہ تھا جس کو کسی اعتبار سے بھی ناجائز یا خلافِ تقدس قرار دیا جاتا۔ مسلمانوں کے اکابر نے فقہانے، ائمہ نے ہمیشہ تجارت کی۔ شمس الائمہ الملوئی اور یزاد۔ گرامی منزلتِ اسلاط کے نہایت ہی مسرور و محرم القاب ہیں اور فقہ و حدیث کی کتابوں میں آج تک زندہ ہیں۔ خواجہ صاحب نے ان کو تانہ کیا مگر وہ قصودِ ہندوستان میں عام تھا اور جس کی بنیاد کوئل کے غلط مفہوم پر تھی اس نے اجتماعی طور پر بھی امت مسلمہ کو بڑا شدید نقصان پہنچایا اور اسی ایک چیز نے خواجہ صاحب کی تقدیس پر بھی اثر ڈالا۔ ظاہر ہے کہ جب تقدیس کی دیوار و حصار حائل نہ ہو تو پھر جو چاہو کہہ لو۔

اسی سلسلے کی ایک دوسری بات یہ بھی ہے کہ خواجہ صاحب چونکہ اپنا روزنامہ لکھتے تھے اور ملک بھر میں ان کے روزنامے کی دھوم تھی۔ اس لیے جب غاب کا روزنامہ، بہادر شاہ ظفر کا روزنامہ اور اسی قسم کی دوسری تصانیف یہ سلسلہ غدر انھوں نے شائع کیں تو بعض لوگوں کو گمان ہوا کہ یہ بھی خواجہ صاحب کی ذہنی اُچک کا کرشمہ ہے اور ان کے اپنے ہی ذہن کی پیداوار خود مجھ سے بعض لوگوں نے اس کا تذکرہ کیا کہ خواجہ صاحب کے سرسبز دشاہِ ذہن کا کیا پوچھنا وہ جس کا چاہتے ہیں روزنامہ تیار کر دیتے ہیں، لیکن اکبر شاہ ثانی کا روزنامہ جب فارسی سے اردو میں ترجمہ کرنے کے لیے خواجہ صاحب نے میر سپرد کیا اور بعض الفاظ کی محنت اصل مسودے سے نقل کا مقابلہ کرنے کی ضرورت پڑی اور مجھے لال قلعے کے میوزیم میں جانا پڑا تو یہ بات مجھے بہت یاد آئی کیوں کہ وہاں میں نے اصلی مآخذ کو اپنی آنکھوں سے دیکھا۔ مآخذ ہی نہیں، وہ تو بذاتِ خود پورا روزنامہ تھا۔ ہر روز ایک بچے دن کو جب قلعے کا دیوانہ عام لوگوں کے لیے بند ہو جاتا تو میوزیم کے مہتمم صاحب اصل فارسی روزنامے کے دو ورق نکال کر مجھے دیتے تھے اور میں وہیں میوزیم کے ایک کونے میں بیٹھ کر ان کی نظروں کے سامنے اصل سے نقل کا مقابلہ کرتا تھا۔ پھر جب خواجہ صاحب نے اپنی کتاب ایڈورڈ ڈائری سنسپس اور شاہ ایڈورڈ کے مشہور حاشیے پر لکھی تو اندازہ ہوا کہ اگرچہ ان تمام واقعات کا روزنامہ ہر روز اخبارات میں ہم سب کی نظروں کے سامنے سے گزر رہا تھا مگر ایک فن کار نے اس روزنامے کو غدا اپنے فکر و خیال کے قالب میں ڈھالا تو اسے کس طرح پیش کیا اور اپنے صوفیانہ مشرقی تور سے محبت پر کیا کیا پیش کیں اور کیا نتیجہ نکلا۔ خواجہ صاحب نے

بس کتب کا انگریزی ترجمہ چھپوا کر اس بادشاہِ عشق کے پاس بھی بھجوا دیا تھا اور وہاں سے
شکر یہ کا خط آیا تھا۔ یہ ڈائری ایک خیالی مہزنا ہے اور اس کا تذکرہ خواجہ صاحب نے دیباچے
میں حمد ہی کر دیا ہے۔ لیکن پڑھیے تو معلوم ہوتا ہے کہ اصلی ہے اور یہی فن کار کا کمال ہے۔

خواجہ صاحب جتنے ذہین اور لطیف تھے اتنے ہی جزی اور بے باک بھی تھے اور اتنے ہی
ماہرِ خبیات بھی تھے۔ ہازک سے ہازک اور کٹھن سے کٹھن گھڑیوں میں ان کا داغ کبھی ان کا ساتھ
نہ چھوڑتا تھا۔ لیکن اس سے بھی زیادہ بڑی اور گزوں تھوڑے خواجہ صاحب کی وہ جرات تھی جس کا دامن
مستعدیت اور انسانی دوستی سے بندھا ہوا تھا۔ صاحب تاج اور تاج کے دربار میں کم ہی لوگ ہیں
جنہوں نے جرات دے کر باقی سے کام لیا ہو اور اس جرات دے والی میں اتنا ہی دل کش و دلآویز
پیام بھی موجود ہو۔

فہرستِ کنزِ لب میر عثمان علی خاں بالقاریہ کے حمد و عروج اور طراقتِ شادانہ کے قصے بھی لڑک
بھولے نہیں ہیں۔ بڑے بڑوں کے سر اس بارگاہِ بلند میں ادب و احترام سے جھک جایا کرتے تھے۔
خواجہ صاحب حیدر آباد پہنچے تو حسب دستور ان کو بھی "باریابی کی عزت" بخشی گئی۔ اور خواجہ صاحب
بارگاہِ خسروی میں باریابی کے لیے روانہ ہوئے۔ یہ پہلی باریابی تھی۔ مگر تاخیر سے پہنچے۔ ظاہر ہے کہ
اس تاخیر نے مزاح شاہی کو کس قدر برہم اور مشتعل کیا ہوگا۔ انھوں نے تاخیر کا سبب بیان کرتے
ہوئے کہا "ظلمِ سبحانی جب میں اپنی قیام گاہ سے بارگاہِ خسروی میں حاضر ہونے کے لیے چلا تو راستے
میں آواز پر آواز سنائی دی حسنِ نظامی حسنِ نظامی! کوئی پکار رہا تھا۔ مڑ کے دیکھا تو پھر گاؤ کی گاڑی
تھی اور وہی پکار رہی تھی۔" یہ سن کر خسرو کن کا نصیحت اور بھڑکا "مگر خواجہ صاحب نے بڑی شائستگی
اور مہر و مکون کے ساتھ کہا "اے ظلمِ سبحانی پھر گاؤ کی گاڑی مجھے پکار رہی تھی اور اُس نے کہا
حسنِ نظامی! تو بادشاہ کی بارگاہِ عالی میں جا رہا ہے، ایک بات میری بھی شستجا اور میں
اس کی بات سننے کو رُک گیا۔ اس نے کہا میں پھر گاؤ کی گاڑی ہوں۔ صبح سویرے منہ ادمیرے اٹھ
کے نکلے کے پاس چلی جاتی ہوں وہ اپنی دولت سے میرا دامن بھر دیتا ہے۔ سڑک پر کروڑوں
دُرات دھوپ میں پڑے پیاس پیاس پکارتے رہتے ہیں اور میں اس دولت سے ان کی
پیاس بھاتی پھرتی ہوں۔ یہاں تک کہ میرا دامن خالی ہو جاتا ہے اور پھر نکلے کے پاس جا کے کھڑی

ہو جاتی ہوں۔ وہ پھر اپنی دولت سے مجھے مال کر دیتا ہے اور میں پھر پیاسے لذات کی طرف دوڑ جاتی ہوں۔ صبح سے شام تک یہی سلسلہ جاری رہتا ہے۔ میں اپنا دامن خالی کرتی جاتی ہوں اور وہ میرا دامن بھرتا جاتا ہے۔ جب شام ہوتی ہے تو میں اپنا دامن خالی کر کے، ہلکی پھلکی ہو کر آرام سے جا کے سو جاتی ہوں۔ صبح اٹھتی ہوں تو پھر یہی کام شروع ہو جاتا ہے جس نظامی! تو بادشاہ کے پاس جا رہا ہے۔ تجھے بادشاہ نے بجایا ہے، نوازا ہے تو ایک پیام میرا بھی لیتا جا، بادشاہ سے کہو کہ بادشاہ چھڑکاؤ کی گاڑی ہوتے ہیں اور ان کی رعایا، یہ ساری مخلوق پیاسے ذرات ہیں۔

نظام یہ سن کر چپکے ایسی باتیں انھوں نے کبھی کہا ہے کو سنیں ہوں گی۔ بادشاہوں کے دربار میں ایسی باتیں کہنے والا کہاں جاتا ہے، ان کا خدہ دھما پڑ گیا اور گنتنگ کی دلدوزی نے ان کو اپنی طرف متوجہ کر لیا۔ انھوں نے پوچھا پھر کیا ہوا؟ خواجہ صاحب نے کہا ”غل سبحانی! میں اس کی یہ باتیں سن کے آگے بڑھا۔ تھوڑی ہی دور گچھا تھا کہ پھر آواز سنائی دی۔ حسن نظامی حسن نظامی! پھر کوئی بکار رہا تھا۔ مڑ کے دیکھا تو لیٹر کس تھا۔“

”لیٹر کس؟“ نظام پھر چونکے ”اچھا اس نے کیا کہا؟“ ان کا خدہ ابھی پوری طرح فرو نہیں ہوا تھا۔ خواجہ صاحب نے جواب دیا ”غل سبحانی! وہی عرض کر رہا ہوں۔ اس نے کہا حسن نظامی تو بادشاہ کے پاس جا رہا ہے تو وہاں جانے سے پہلے ذرا میری بات بھی سنتا جا۔ میں لیٹر کس ہوں۔ دن رات ایک طرح کھڑا رہتا ہوں۔ آنے والے میرے پاس پک پک کے آتے ہیں۔ ان میں مرد، عورت، بوڑھے، جوان، باپ، بیٹے، بھائی، بہن، میاں، بیوی، عاشق، معشوق، امیر، غریب، گورے، کالے سبھی ہوتے ہیں۔ سب آتے ہیں اور مجھ پر اعتماد کر کے اپنی اپنی امائیں اپنے سینوں سے نکال نکال کر میرے سینے میں ڈال جاتے ہیں۔ میں جاڑوں میں ٹھہرتا ہوں، گرمیوں میں تپت بھلتا ہوں، برسات میں بھیگتا ہوں مگر کسی کی امانت ضائع ہونے نہیں دیتا، کسی کی امید ٹوٹنے نہیں دیتا۔ کسی کا اعتماد اٹھنے نہیں دیتا۔ سب کی اماتوں کو اپنے سینے سے لگائے رہتا ہوں۔ چھپائے رہتا ہوں اور پھر ساری امائیں ان لوگوں تک پہنچاتا ہوں جن کے حصے کی ہوتی ہیں۔ حسن نظامی! تو بادشاہ کے پاس جا رہا ہے تو میرا یہ پیغام بھی لیتا جا، بادشاہ سے کہو! بادشاہ لیٹر کس ہیں۔ سب کی اماتوں کے امین، سب کے معتد ملیہ اور سب کی اماتوں کو اپنی اپنی جگہ پہنچانے والے۔ بس غل سبحانی! بارگاہ

سہری ایک پہنچنے میں چند منٹ کی دیر ہو گئی ورنہ حسن نظامی ٹھیک وقت پہنچتا۔

نظام نے سنا اور ہجوم اٹھے۔ بہت خوب: بہت خوب کے نعرے لگانے لگے۔ یہ واقعہ ہر صاحب نے اپنے انداز نامے میں بھی لکھا ہے اور اپنی مجلس میں بار بار بیاں بھی کیا ہے ان کے اپنے بیان و زبان میں جو کثرت اور جرات ہو تا تھا اس کو تو چھڑ ہی دیکھے۔ یہاں اس واقعے کا خلاصہ جس اچھے پیکے انداز سے میں نے درج کیا ہے اس سے بھی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ اپنے چند سیدھے سادے جملوں میں خواجہ صاحب نے کیا کچھ نہ کہہ دیا۔ یہی بات اگر کوئی دہراہتا۔ اول تو اس کی جرات ہی نہ کرتا اور جو کرتا بھی۔ تو اس نے انداز بیان میں یہ ایسا پختہ پن، یہ سحر اور یہ جادو کہاں ہوتا۔ پھر توجہ۔ عقاب! دھڑا عقاب! تاخیر کا الگ، گستاخی کا الگ۔ عقاب کے بعد بھی اگر قصود حاصل ہو جائے اور بات دل میں اتر جائے تو صاحب عزم ناکام نہیں، کامیاب ہے۔ مگر اس کی مثال بھی خواجہ صاحب ہی کے ہاں ملے گی۔ کہیں اور ملنی دشوار ہے۔ یہ بھی نظام ہی کی بارگاہ عالی کا واقعہ ہے۔

ایک زمانہ تھا کہ نظام دکن کے دل در مانع پر مسئلہ تفصیل نے بڑی شدت سے اثر کیا تھا اور وہ جذبات کے انتہائی شدید عالم میں تھے۔ اُس وقت کوئی ایسا نہ تھا جو بات کو بات کی حیثیت سے ان کے سامنے پیش کرتا۔ ایک گروہ تو وہ تھا جو بزبانِ سدی "ایک ماہ پر دیں" سے زیادہ اور کچھ جانتا ہی نہ تھا۔ دوسرا گروہ وہ تھا جو صاحب جرات اور صاحب سلیقہ نہ تھا۔ اور حرام لوگوں میں نظام کے خلاف ایک برہمی پھیل رہی تھی۔ اتفاق سے خواجہ صاحب انہی دنوں حیدر آباد پہنچے۔ ان کے پہنچنے کی اطلاع ہوئی تو نظام نے ان کو کنگ کوٹھی طلب کیا۔ وہ ہر ایک سے بحث و مناظرہ تک کرنے پر آمادہ تھے تاکہ حق واضح ہو اور جانے کتنوں کو اسی طرح کنگ کوٹھی طلب کر چکے تھے۔ خواجہ صاحب گئے تو جاتے ہی اُن سے سوال ہوا "تفصیل کے بارے میں آپ کا خیال کیا ہے؟"

خواجہ صاحب نے کہا "فل سبمانی، میرا گھر آج چھ سو سال سے تفصیل ہے" اور نظام اس جواب سے سرور ہوئے۔ پھر پوچھا "خلافت کے بارے میں کیا رائے ہے؟" — خواجہ صاحب نے کہا "فل سبمانی، سب سے پہلے خلیفہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ، دوسرے خلیفہ حضرت

عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔ تیسرے خلیفہ...

ابھی بات پوری بھی نہ ہوئی تھی کہ نظام کا دامن صبر چھوٹ گیا۔ انھوں نے گرج کر کہا بھر کہاں رہی تفصیل؟ وہ اتنے زور سے گرجے اور کڑکے تھے کہ باہر لوگوں کو یقین ہو گیا کہ آج خواجہ صاحب کی قطعاً خیر نہیں، اور کچھ نہیں تو چوبیس گھنٹوں کے اندر اندر ریاست کے حدود سے باہر نکل جانے کا حکم تو صادر ہی ہوگا۔ مگر خواجہ صاحب اپنی خود اعتمادی اور اطمینان خاطر کے خود بادشاہ تھے۔ انھوں نے بڑے سکون کے ساتھ جواب دیا قل سبحانی وہی عرض کر رہا ہوں۔ تیسرے خلیفہ حضرت غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور چوتھے خلیفہ حضرت علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ الشریف یہ تاریخی ہے۔

نظام بھر بے چین ہوئے اور بھر گرجے مگر خواجہ صاحب نے اپنی بات کو طول قصداً اور عداً دیا تھا۔ وہ بڑے نباض طیب تھے۔ وہ ہر بات کے موقع اور محل سے واقف تھے۔ بلکہ موزوں تر موقع و محل اپنی بات کو پُر اثر بنانے کے لیے خود پیدا کرتے تھے کبھی مسرت و سرخوشی کا، کبھی غیظ و غضب کا۔ انھوں نے کہا: ”سب سے پہلے نبی حضرت آدمؑ پھر حضرت شیثؑ و ادریسؑ و نوحؑ پھر ابراہیمؑ و موسیٰؑ و عیسیٰؑ السلام اور پھر سب کے آخر میں۔“

ابھی جملہ پورا بھی نہیں ہوا تھا کہ نظام فرط مسرت سے بے اختیار ہو گئے ”خواجہ صاحب! میرے دل کی پچاس نکال دی، میرے دل کی پچاس نکال دی، اور کین و سرور کے عالم میں بار بار زانو پر ہاتھ مارنے لگے۔“

اس قسم کے ہنسیارے ایک دن نہیں خواجہ صاحب کی زندگی میں بے شمار ہیں۔ ان کے روزناموں کے سمندر میں آج بھی اگر کوئی ڈوبے تو ایسے ایسے انمول موتیوں سے بھریاں بھر جائیں۔ اسی طرح کا ایک اور اہم واقعہ یہ ہے جو لارڈ کرزن کے ساتھ پیش آیا۔ اُس زمانے کو بھی پیش نظر رکھیے جو لارڈ کرزن کی فرماں روائی بلکہ خدائی کا تھا۔ آثارِ قدیمہ کی حفاظت کی طرف توجہ لارڈ کرزن ہی کے زمانے میں ہوئی اور یہ نکلہ وجود میں آیا۔ دہلی میں مقبرہ ہمایوں کی صفائی ہونے لگی تو خواجہ صاحب بھی اپنے خاندانی نوشتے لے کر لارڈ کرزن کے پاس پہنچے اور مقبرے کا اصلی نقشہ واضح کرنے کی کوشش کی۔ مقبرے کی زمین ان دنوں کمر کمر بھر مٹی کے نیچے دبی پڑی تھی اور امتداد زمانہ کے ہاتھوں اس کا حال بڑا خستہ تھا۔ وہ تمام روشیں، نالیاں، حوض اور کھاریاں بھی جو ہیں اب دکھائی

دہی ہیں۔ اہل تیمور کی طرح سب مٹی کے نیچے دفن تھیں۔ اسی مقبرے کے احاطے میں ایک چھ ماہ سے نیلے گنبد کا ایک مقبوضہ ہے اور پتہ نہ چلتا تھا کہ یہ کس کا ہے۔ پس اتنا مشہور تھا کہ بادشاہ کے مائی کا ہے اور بادشاہ کے مائی کا اس طرح مقبوضے کی بات قابل فہم نہ تھی۔ طرح طرح کی قیاس آرائیاں ہو رہی تھیں۔ اہل مشرق کی استاد طبع تک زیرکٹ آگئی تو خواجہ صاحب نے باتوں باتوں میں یہ دو واقعے کرزن کو سنائے اور کہا:

”ایک مرتبہ شہنشاہ بہانگر کشمیر میں مقیم تھا۔ دو پہر ہوئی بادشاہ آرام خاص میں کیا شہزادہ خرم جو بعد کو شاہجہاں ہوا، چھوٹا سا تھا۔ کھیلے کھیلے کہیں کھڑکی پر آیا اور پھسل کے نیچے آہا۔ خیریت ہوئی کو نیچے قالینوں گدوں اور فرش و فرش کا ڈھیر لگا ہوا تھا۔ وہ اسی پر گر کر مگر ناز و نوحہ کا بوردہ اور نازک تھا بے ہوش ہو گیا۔ رائے مان منتظم شاہی تھا۔ اس نے ایک کرشنہ زادے کو اٹھایا۔ ادھ تلے میں کمرام بچ گیا۔ جہانگیر ننگے پاؤں بھاگتا ہوا باہر آیا۔ رائے مان خنزادے کو گود میں لیے چلا آ رہا تھا۔ بادشاہ نے دیکھا تو پوچھا ”رائے مان چہ شد“ مگر وہ شاہی سے رائے مان کی زبان نہ کھان سکی۔ بادشاہ نے اتھ بڑھا کر خنزادے کو اپنی گود میں لے لیا اور اندر چلا گیا۔ بعد میں بادشاہ کو کچھ خیال آیا تو اُس نے کہا ”مشہور ہے کہ بادشاہ پارس ہوتے ہیں اور پارس جس سے بھجوا جائے وہ سونا ہوتا ہے رائے مان کو سونے میں تول دیا جائے!“

رائے مان سونے میں تول دیا گیا۔ رائے مان بھی ایسا محب وطن اور ملک و سلطنت کا اتنا خیر خواہ اور ایسا انسان دوست کہ اس نے یہ دولت اپنی ذات پر مرغن نہیں کی بلکہ دئی آکر ایک محلہ آباد کیا اور بے شمار لوگوں کو اس میں بسایا۔ دئی کی شان بڑھائی اور اس کا نام کوچہ رائے مان مشہور ہوا۔ یہ وہی کوچہ ہے جو آج غلطی سے کوچہ رحمان کہلاتا ہے۔

اسی کشمیر میں ایک مرتبہ ایک بہت بڑا فوجی افسر اپنے گھوڑے پر سوار اپنی گارد کے ساتھ چلا جا رہا تھا کہ اس کا گھوڑا تیز ہوا اور وہ اپنی گارد سے آگے نکل گیا۔ وہ بڑا اچھا شہسوار تھا مگر کچھ ہی دور گیا تھا کہ گھوڑے نے ٹھوکر کھائی اور گھوڑا اور سوار دونوں ایک خندق میں جا پڑے۔ اس پاس کسی آدمی کا پتہ نہ تھا۔ دور ایک شخص چلا جا رہا تھا۔ اس کی نظر پڑی تو بھاگ کر پہنچا۔ قریب آیا تو دیکھا گھوڑا اور سوار دونوں زخموں سے چور نہ ہوش خندق میں پڑے تھے۔ وہ جلدی سے بھاگ کر پانی لایا۔

خندق میں اترا۔ سوار کو اٹھایا۔ منہ دھلایا تب اسے پرس آیا۔ افسر نے آنکھیں کھلیں تو دیکھا تم مجھے پہچانتے ہو؟ اس نے کہا "نہیں۔ بس ایک آدمی کو گرتے دیکھا تو دوڑ پڑا۔ میں یہاں ایک سڑک میں ملازم ہوں۔" اتنے میں فوجی گارڈ بھی پیچھے سے آگئی اور پھل شرمے ہو گئی۔ افسر کو دس روپے گولی پر بٹھایا گئی۔ افسر کے حکم سے آدمی کا نام وجہ نوٹ کر لیا گیا اور گارڈ روانہ ہو گئی۔ کچھ عرصے بعد سرائے کے اس ملازم کے نام ایک لمبا نفاذ موصول ہوا جس کے اندر ایک سرٹیکٹ تھا اور دس روپے کا نوٹ۔ اور لکھا تھا یہ سرٹیکٹ تمہیں انگریز کو دکھاؤ گے وہ تمہاری قدر کرے گا (غالباً) خواجہ صاحب نے یہ بھی کہا تھا کہ اس آدمی نے روپیہ واپس کر دیا تھا کہ میں نے انسانی فرض ادا کیا تھا یہ فوجی افسر لاڈ پکڑ تھا۔ ہندوستان کا کاغذ انجین۔

خواجہ صاحب کہتے تھے کہ یہ سڑک گارڈ کوزن کا چہرہ غصے میں سڑخ ہو گیا 'حالا کہ کوزن اور پکڑ کے درمیان بڑی جھینک رہی تھی مگر یہ تقابلی واقعات اسے پسند نہ آئے۔ اسے بے حد غصہ آیا۔ پکڑ بہر حال انگریز قوم کا ایک فرد تھا۔ اس کی سبکی کوزن کی نظر میں انگریز قوم کی سبکی تھی۔ آخر اس نے کہا کہ "شرق مشرق ہے اور مغرب مغرب" اور مڑ گیا۔ خواجہ صاحب نے پرج کہا تھا کہ "حسین! تم نے انگریزی پڑھی ہے مگر تمہارے باپ نے انگریز کو پڑھا ہے۔"

یہ لطیفے نہیں۔ واقعات ہیں اور اہم، جرات انگیز و بہت آموز واقعات، خواجہ صاحب کو "ایڈٹ" کرنے کا بھی عجیب و غریب ملکہ حاصل تھا۔ ایڈیٹر کی حیثیت سے بھی ان کا کوئی مد مقابل نظر نہیں آیا۔ ان کی سادگی میں اعلیٰ درجے کی برکاری ہوتی تھی۔ وہ پہل متنق کے بادشاہ تھے۔

تقسیم ملک کے بعد دہلی میں جب خوریز فسادات ہوئے تو حسین نے خواجہ صاحب کو حیدر آباد بلایا تھا۔ امنت پور میٹنیکرسی کا کاؤ باؤنٹم ہونے کے بعد حسین نے حیدر آباد میں کاروبار شروع کر لیا تھا۔ میں بھی ان دنوں حیدر آباد ہی میں مقیم تھا۔ خواجہ صاحب تشریف لائے تو میں بھی ان کی خدمت میں حاضر ہوا اور پھر برابر حاضری دیتا رہا۔ ایک مرتبہ دورانِ گفتگو میں انھوں نے کہا کہ "یہ تو بچ ہے کہ غدر دہلی کے حالات جو میں نے دیکھے ہیں وہ غلط نہیں ہیں۔ بے شمار واقعات میں نے بیسیوں جگہ سے دھونڈ ڈھونڈ کر جمع کیے ہیں۔ واقعات سب سچے ہیں۔ انداز بیان میرا ہے۔ پھر بھی کسی چیز کو مرتب کرتے وقت اہل مسلم بڑھا بھی دیتے ہیں کچھ ذیبا دستمال کے لیے اور نہ ترتیب

پیدا نہ ہو۔ میں نے اس زیب داستان کے وقت بڑی احتیاطاً مد نظر رکھی تھی۔ تاہم یہ اکثر سوچا کرتا تھا کہ ان میں نہ جانے کہاں مبالغہ پیدا ہو گیا ہو۔ لیکن اب دلی کے فسادات ہوئے اور تباہی بھیلیں تو مجھے اندازہ ہوا کہ عدد میں جو تباہیاں پھیل چکی ہوں گی، کسی ہونے لگی، وہ تو ان سے بہت زیادہ ہونگے ہوں گی جیسی میں نے پیش کی ہیں۔

میں نے ہنس کر عرض کیا: ”مبالغہ صرف زیادتی ہی کا تو نام نہیں۔ تو انھوں نے کہا: ”ہاں مگر کم لکھنا بڑا نہیں ہے جتنا کسی بات کو بڑھا کے لکھنا۔“

پھر میں نے عرض کیا کہ عدد کے سٹ جو آپ نے تیار کیے ہیں وہ تاریخی دستاویز ہیں یہ سارے واقعات آپ کی نظروں کے سامنے نہیں ہوئے۔ آپ نے ان کا تذکرہ سنا اور پھر ان کے ماحذوں کا کھوج لگایا۔ جہان میں کہ تب یہ سٹ تیار ہوئے اور اب ان کی حیثیت چشم دید واقعات کی سی ہے لیکن تقسیم کے وقت جو فسادات ہوئے وہ سب آپ کی نظروں کے سامنے ہوئے، آپ ان کے مینی شاہر ہیں۔ کوئی نہ کوئی تصنیف تو ان پر بھی آپ کے قلم سے نکلتی چاہیے ان واقعات پر آپ کا حق ہے۔

یہ فرمائش سن کر مسکرائے۔ لیکن ہے کہ کسی اور نے بھی یہی فرمائش ان سے کی ہو، کوئی تذکرہ تو اس کا نہیں آیا۔ لیکن اتنا انھوں نے ضرور کہا کہ آنکھیں اس قابل کہاں ہیں۔ در نہ جی تو میرا بھی چاہتا تھا۔

میں نے کہا کہ اگر ارادہ ہو تو آنکھیں میری حاضر ہیں، آپ لکھوائے میں لکھتا جاؤں — مگر پھر نہ مجھی کو مہلت نہ ملی، نہ ان کو آنکھوں کی تکلیف اور دوسری پریشانیوں نے موقع دیا ورنہ میں ان سے کم از کم ایک اور نئی کتاب لکھوا ہی لیتا۔ ایک اور بڑے انقلاب کی تصویر تو کھنچوا ہی لیتا۔ نواب صاحب کی نثر کا البیلا پن اور اکبر الہ آبادی کی نظم کا چوکھابا بن زبان اردو کے ایسے بے مثال گھر بگھر نمونے ہیں جن کی نقل کوئی دوسرا نہ کر سکا۔ وقت آئے گا کہ لوگ بڑی شدت سے محسوس کریں گے

ابھی سمجھے کہاں ہیں ہم کہ کیا کچھ کھوکے بیٹھے ہیں

میری آخری ملاقات ان سے کراچی میں ہوئی۔ جب وہ کراچی آئے مگر میں نہیں جھٹکتا تھا کہ

یہ ملاقات آخری ہوگی۔ بڑھاپا ضرور تھا۔ جسمانی طور پر کمزور بھی بہت ہو گئے تھے۔ مگر جسمانی طور پر کمزور تو وہ سدا کے تھے عید کا دن تھا۔ عید انجی کی۔ اتر تھی۔ دن تمام ہوا۔ ریڈیو نے آواز دی "خواجہ حسن نظامی نے انتقال کیا۔" دھڑکتا ہوا دل رُک گیا۔ بڑپتی ہوئی زندگی ختم گئی۔ سورج ڈوب گیا۔ اندھیرا بھا گیا۔ یہ تو پچ ہے کہ

موت اک زندگی کا وقفہ ہے

یعنی آگے چلیں گے دم لے کر

تاہم بس وقفے سے پہلے کی زندگی تو ختم ہو گئی، وہ البیلا بھیللا روزِ ناچہ تو بند ہو گیا۔ مصوٰرِ نطرت کا وہ جدت طراز و سحر نگار قلم تو خاموش ہو گیا۔ ہمیشہ کے لیے — اب وہ "سورج" تو کبھی نہ ابھرے گی — کبھی نہیں — کبھی نہیں۔

خواجہ صاحب کارنگ

صدیق الرحمن مددانی

مذہب اور اخلاقیات کچھ ایسے موضوعات ہیں کہ ان کا ذکر آتے ہی سننے والے ذرا
نوکس ہو جاتے ہیں۔ اس کی وجہ تو بڑی حد تک دو لوگ ہیں جو مذہب و اخلاق کے پرچار کا لوہجہ
اپنے سروں پر لے لیتے ہیں ان کا علیہ ان کی زبان 'ہجو' پیرے کے آثارِ غرض کہ ان کی ہر بات
سے ایک ایسی فضا طاری ہو جاتی ہے جس کے سبب لوگ بس دو گھنٹی کو ثواب حاصل کرنے کی خاطر
تو آسکتے ہیں مگر اس کے بعد بس اللہ اللہ خیر صلاً۔

کسی بھی پرچار کا مقصد اگر اردوں کو بھڑکانا نہیں بلکہ اپنا ہم خیال بنانا ہے تو اس لئے
سے تو مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے۔ کسی شاعر نے کیا خوب کہا تھا:
اتنی تو ہو بیان میں واعظ شگفتگی

ہم رند سن کے قفل مینا کہیں جے

چنانچہ کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جنہوں نے اس عام روایت سے انحراف کیا ہے اور آج اگر ان موضوعات
کے سلسلے میں کچھ خوش گوار باتیں بھی سننے میں آتی ہیں تو وہ انہی حضرات کا فیض ہے جن میں خواجہ حسن نظامی
ایک نمایاں حیثیت رکھتے ہیں۔

اردو میں مذہب و اخلاق کے موضوعات کی تاریخ پر نظر ڈالیں تو دیکھیں گے کہ ان کا سب سے
زیادہ پرچا اردو شاعری میں تصوف کے ذریعے رہا ہے۔ ہمارے ہاں تصوف کو فارسی شاعری کے تتبع

میں 'برائے شمر گفتن' بھی برتا گیا مگر اس کے باوجود یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ تصوف ایک زمانے کا world view بن کر کچھ اس طرح ہماری زندگی میں سما گیا کہ وہ طرح طرح سے مکر و خیال کو متحرک کرنے لگا۔ اور اس کی بدولت ایک خاص قسم کی جمالیات نمود میں آئی جس کا اثر ہماری تہذیب میں دوڑ تک دکھائی دیتا ہے۔ تصوف، شاعری اور موسیقی کی سنگت نے صوفیوں کے پیغام کو اس قدر دلآویز بنا دیا کہ اس کی بے پید گیاں ایک طرف رہ گئیں اور عام اردو نا سہی پڑھنے والوں کے جذبات پر ان کا گہرا اثر پڑا۔ بھگتی کے ذریعے شاعری بولیوں نے بھی اس منظر نامے کی رنگارنگی میں اپنا اثر دکھایا۔

بیسویں صدی میں جس لوگوں نے مذہب و اخلاق سے لوگوں کو بھڑکانے کے بجائے انھیں مقبول بنانے کی کوشش کی اور کامیابی پائی ان میں اقبال اور خواجہ حسن نظامی سہرہ فہرست نظر آتے ہیں۔ مولانا ابوالکلام آزاد بھی ایسے ہی لوگوں میں ہیں مگر ان کی بھی مجال زبان اور عالمانہ انداز انھیں ذرا غافل پر دکھتا ہے۔ اگرچہ ان کا اثر بھی اس زمانے میں بہت گہرا ہے۔

اقبال کے اہل مذہب و اخلاق نغمہ بن گیا اور خواجہ صاحب کی نثر میں کچھ اس طرح سما گیا کہ ان کا پیغام وہاں تک بھی پہنچ گیا جہاں ادب کا مطالعہ عموماً محض ایک خوش وقتی کا شغل ہوتا ہے۔ وجہ صاحب کی تحریروں کو محض انشا پر وازی، خاکہ نگاری اور صفات کے نقطہ نظر سے دیکھنا کافی نہیں۔ اگرچہ انھوں نے ان میں سے ہر صنف میں جو کر دکھایا وہ سب ہی کے لیے قابل رشک ہے۔ ان کی تحریروں اگر انشا پر دانوں، صحافیوں اور خاکہ نگاروں، زبان دانوں کے لیے خصوصی توجہ کا مرکز بن گئیں تب بھی کوئی حیرت کی بات نہیں۔ مگر یہ سب وسائل تو انھوں نے ایک مبلغ کی حیثیت سے اپنا پیغام دور تک پہنچانے کے لیے استعمال کیے۔ وہ ایک موٹی سلسلے سے وابستہ تھے، برابر سرمونی تھے، خانقاہ سے تعلق رکھتے تھے۔ مگر انھوں نے زندگی کے میدان میں بھی بڑی تنگ دود کی تھی۔ اچھے برس دن دیکھے تھے۔ تجربات و مشاہدات کا وسیع خزانہ رکھتے تھے۔ بھات بھات کے لوگوں سے سابقہ تھا۔ سرکار و دربار سے لے کر کوچر و بازار تک کیا کچھ تھا جو ان کی نظر میں نہیں تھا۔ زمانے کے سرد گرم نے ان کے مزاج میں استقلال اور صبر و ضبط پیدا کر دیا تھا۔ دوا داری ان کی ہر بات میں تھی۔ انھوں نے جو کچھ اور جتنا کچھ لکھا اس سے اس سوچہ بوجھ کا اندازہ ہوتا ہے جو انھوں نے اپنی دوزخ کی مرکزوں کے ذریعے حاصل کی۔ انھوں نے جو زبان استعمال کی وہ نہ صرف سب کی سمجھ میں آتی ہے بلکہ اس میں ایک لطیف بھی ملتا ہے۔ یہ دل کی طرح دھڑکتی ہوئی

دلی کی سرزمین سے نمودار ہونے والی ہیں کی حضایں پلنے پڑھنے والی زبان ہے۔ ان کے مغب میں
 فی نیا د کس یکس نہایت سنجیدہ خیال پر جوتی ہے مگر اس میں ایک مذہب ہوتا ہے۔ پھر انھوں نے شیل
 اور استعمائے کا جو استعمال کیا وہ کئی اعتبار سے اپنے غیر معمولی فن و تاتیر کی بنا پر جلد اب میں
 ایک انوکھی حیثیت رکھتا ہے۔ انھوں نے ایک نئے صوفی کی طرح کائنات کے مظاہر میں مسی نے کوکت یا
 بے عمل نہیں مانا کیڑے مکوڑے، پھل پھول، پتھر پودے، جوتے ہوئے حرم و محض، فطرت اور کائنات
 کے پھیلے ہوئے دامن سے جو چاہا اٹھایا اور اس سے ایسی تیشیل تصویریں تراشیں جن کی طاق کسی کا حسیان
 بھی نہیں گیا تھا جس اور یک پڑھنے والے فنڈ، بل، رم، آہو کے دلدادہ تھے وہاں عبسگر خیر کی کوکج سستی
 مہانے لگی ہو اور لوگ اس میں لطف بھی لینے لگیں، فلیق و زہانت کا کرتہ تو تھا ہی، ایک خاص اخلاقی
 نقطہ نظر کا جزو بھی تھا۔

اب ذرا ان مسائل کی طرف توجہ کیجیے جن سے تصوت نبرد آزما رہا ہے اور جو دراصل خواجہ صاحب
 کی فکر اور پیغام کی بنیاد تھے۔ جس کے پرچار کے لیے انھوں نے اپنی زندگی وقف کر دی اور جس کی
 پیچیدگیوں کو اپنی تحریروں کے ذریعے قارئین کے خیال اور فکر سے ہلکانا کیا۔ وجود و عدم کا گورکھ و صند
 دیر و حرم کے جھگڑے، بلند و پست کا فرق، ذات پات کی اونچ نیچ، دولت اور دیوبی مرتبے کی بنا پر
 درجہ بندی، ایک و دیگر امتیاز، گناہ و ثواب کی باتیں، یہ سب کچھ ان تیشیل اور فن کا راز کمال کی مدولت
 سمٹ سٹا کر دلی کی ریکی زبان اور لہجے میں کچھ اس طرح نمودار ہوا کہ صدیوں پرانا وہ مشن بھی جسامی رہا
 جس سے امیر خسرو وابستہ تھے اور جس کو خواجہ صاحب اس زمانے میں لے کر پہلے تھے اور اودو نثر کو
 ایک ایسا خزانہ بھی عطا ہوا جو خواجہ صاحب سے پہلے تھا ہی نہیں۔ ♦♦

خواجہ حسن نظامی، تصوف کی عملی تصویر

اختصاراً و جامع

حضرت خواجہ حسن نظامیؒ نے جس زمانے میں ہوش نبھالا وہ شدید بے چینی اور اضطراب کا زمانہ تھا۔ ہندوستان نہایت دور رس سماجی، اقتصادی، سیاسی اور ثقافتی تبدیلیوں سے گزر رہا تھا۔ ایک عہد ختم ہو رہا تھا اور دوسرا عہد اس کے بطن سے رونما ہونے کے لیے کوشاں تھا۔ قدیم و جدید کی کش مکش نقطہ عروج پر تھی۔ یہ کش مکش تصورات اور اقدار کی سطح پر بھی تھی اور روزمرہ زندگی کے میدان میں بھی۔ برطانوی سامراج کے غلات عوامی جذبات کی لے تیز تر ہوتی جا رہی تھی۔ ساری اسلامی دنیا میں مغربی استعمار مخالف جذبات شدید تر تھے۔ ہندوستانی مسلمانوں میں بھی کئی سطحوں اور سمتوں میں سیاسی تحریکیں جاری تھیں۔ مسلم لیگ، خلافت تحریک، ریشمی رومال تحریک، مجلس احرار، تحریک پاکستان مسلمانوں کے شدید سیاسی ہیجان کی چند صورتیں تھیں تو دوسری طرف اسی زمانے میں مائیت العلماء، جماعت تبلیغ اور جماعت اسلامی بیسی مذہبی تحریکات بھی رونما ہو چکی تھیں۔ اسی زمانے میں علی گڑھ مسلم یونیورسٹی اور جامعہ ملیہ اسلامیہ بھی وجود میں آئیں اور یہی وہ دور ہے جس میں علامہ اقبال نے فلسفہ خودی پیش کر کے مسلمانوں میں جذباتی اور روحانی حرارت پیدا کی۔

غرض یہ وہ زمانہ تھا جب ہندوستانی مسلمانوں کی ہر آواز سب سے اونچے سر میں تھی۔ بلند آہنگی اور شوکت و عظمت اور جاہ و جلال اس پرے عہد کا بنیادی مزاج تھا۔ فکر و فلسفہ ہو، افکار و خیالات ہوں، نظم و نثر ہو، صحافت و خطابت ہو یا پھر سیاست ہر شعبے اور ہر میدان میں اسی بلند آہنگی

اور دورہ تھا۔ ایک طرہ طائر اقبال کے نکلے و جواب شکوہ کی تیزی و طراری اور ان کے طعنہ دہی کی لورایت تھی تو دوسری طرہ مولانا آزاد کی خلک پیمانہ اور خطابت تھی۔ ایک طرہ مولانا محمد علی جوہر اور ظفر علی خاں کی بے قید و بند صحافت تھی تو دوسری طرہ ترکیب طرافت کی گھن گرج تھی۔ صورتِ فطرت، شمس العلماء حضرت خواجہ حسن نظامی نے عقل و فہم شکن جذباتی تندہی بلند آہنگی اور گھن گرج کے اس ماحول میں تصوت کے دھبے مڑوں اور نسبتِ فقر کا جادو جگا کر سیاسی اور مذہبی جہال کے شعلوں سے گھبرائے ہوئے دلوں اور دماغوں کو سکون آسودگی اور ممانیت کا ایک نرم و شگفتہ گوش فراہم کیا اور ایک عالم کو اپنا گرویدہ بنالیا۔ یہ کام انھوں نے کئی سطحوں سمیتوں اشوب میں اور لمبی طریقوں سے انجام دیا۔ لیکن یہ کام انھوں نے جس زمین پر رہ کر انجام دیا وہ ایک ہی تھی اور وہ تھی تصوت کے چشمہ صافی کی زمین۔ تصوت کے اسی سرچشمے سے وابستگی نے انھیں ایک جانب اسلام سے صحت کلام اور آفاقی اخوت کے پیغام کو عام کرنے کی طرہ راغب کیا تو دوسری طرہ کائنات کی امان سے اذنا مطلق اور عام انسانوں کی تدر و قیوت اور اہیت کو پہچاننے اور نمایاں کرنے کی ترفیب دی۔ انھوں نے اپنی آپ بیتی میں لکھا ہے :

”حسن نظامی نے اپنی زندگی کا ایک مقصد قرار دے لیا اور وہ یہ تھا
 کہ اسلامی تصوت کو نئے انداز اور جدید طرز میں لکھا جائے، کہا
 جائے اور برتا جائے۔“

خواجہ صاحب خانقاہی ماحول میں پیدا ہوئے تھے، تصوت ان کی گھٹی میں پڑا، ان کے مزاج و طبیعت میں رچا اور ان کے خون میں جاری تھا۔ لیکن انھوں نے ورثے میں ملے ہوئے اس تصوت کو کافی نہیں سمجھا بلکہ اس چراغ سے زندگی کی عملی جدوجہد کی تاوی کی میں رہنمائی کا کام لیا اور اس کے اس منصب کو بحال کرنے کی کوشش کی جو حضرت محبوب الہی خواجہ نظام الدین اویلیا کی نگاہ اور عمل سے اسے حاصل ہوا تھا۔ خواجہ صاحب کا دل اس بات پر کڑھتا تھا کہ خانقاہی لوگوں نے توکل اور اہت کو منفی رُخ پر ڈال دیا ہے اور بے عمل ہو گئے ہیں۔ وہ کہتے ہیں :

”لگ آج کل کے زمانے میں کسب اور محنت چھوڑ کر انہی اعمال کے پیچھے
 پڑے رہتے ہیں اور انھوں نے یہ خیال قائم کر لیا ہے کہ بغیر محنت اور بغیر

ہاتھ پاؤں کی سہی اور کوشش کے عوض ان اعمال کی برکت سے ہماری تمام دنیاوی ضروریات پوری ہو جائیں گی حالانکہ یہ خیال بالکل غلط ہے۔ حکم یہ ہے کہ اپنی ظاہری محنت اور کوشش کو جاری رکھا جائے اور ان اعمال کو پڑھا جائے تاکہ ان اعمال کی برکت سے سہی اور کوشش میں کامیابی ہو۔ یعنی ان اعمال کی تاثیر انسان کی ذاتی محنت اور سہی کے بغیر ظاہر نہیں ہوتی۔ کوشش اور محنت انسان کی ہوتی ہے اور ان اعمال کی برکت سے اللہ تعالیٰ اس کوشش اور محنت کو پورا کر دیتا ہے۔“

لیکن خواجہ صاحب نے بلند بنبر و محراب سے وعظ و تلقین نہیں کی بلکہ عام انسانوں کی صف میں رہ کر انہی کی زمین پر کھڑے ہو کر ان اصولوں اور اقدار کو زندہ کر کے دکھایا۔ انھوں نے دہلی کے گلی کوچوں میں گھوم کر محنت و مشقت کی ذاتی مثال قائم کی اور رزقِ حلال کی بنیاد پر اپنے روحانی تعمیرِ کمال کی تعمیر کی۔

خواجہ صاحب نے تصوف کو آسمانی سے زیادہ ارضی بنایا اور اپنے عمل سے ثابت کیا کہ انسان کی روحانی صفات و صفائی کی آزمائش دنیا میں رہ کر اس کے نیک و بد اور لطیف و کثیف سے گزرتے ہوئے اپنے آپ کو پاک و صاف رکھنے میں ہے۔ اسی لیے بچے صوفی کی تعریف وہ اس طرح کرتے ہیں،

”جب تک پانی کے اندر نفسانی اجزاء شامل تھے اس کے جسم کو قرار دیکھوئی میسر نہ تھی۔ ہلتا تھا۔ ڈرا سی گندگی سے میلا اور بدبو دار ہو جاتا تھا۔ جو رنگ اس میں ڈالا جائے فوراً اس کا اثر قبول کر کے وہی رنگ اختیار کر لیتا تھا۔ لیکن مجاہدِ مشین نے اس کے سارے تفرقہ انداز اجزاء کو فنا کر کے ایسا پتلا متحد کر دیا کہ جس رخ سے دیکھے ایک ہی شکل نظر آتی ہے۔ اوپر بھی پانی نیچے بھی پانی، اندر بھی پانی، باہر بھی پانی اور سب خنک و سرد۔ اس کو کہتے ہیں وحدت کا کمال۔ اب

اس پر گندگی ڈالیے تو پھسل کر بہہ جانے لگی، رنگ ڈالیے تو وہ بھی اوپر
اوپر سے اڑ جائے گا۔ صوفی بھی بہہ رفت کی طرح اپنے باطن کو جمع
کر لیتا ہے تو پھر وہ غولہ کیسے ہی ہدف مقام میں جانے اس پر کسی
بڑائی کا اثر نہیں ہوتا۔

بہی اسلامی وحدانیت اور حق آشنا قصوں کی انگ نے خواجہ حسن نظامی کے شعور کی جھٹی میں
تمام ظاہری اختلافات اور بہروں کے تمام خارجی فرق کو گھٹھا کر ایک واحد پیکر میں ڈھال دیا تھا۔
اسی لیے انھوں نے اپنے رب اور پروردگار کو ہر رنگ، ہر روپ میں پہچاننے اور ماننے کی استعداد
حاصل کی۔ بھگت کے بس میں آجھگوان، ان کی وہ شناہکار تحریر ہے جس میں ان کا تصور مزاج و مقام
اپنی انتہائی گہرائی اور بلندی میں نظر آتا ہے۔ ایک اقتباس دیکھیے:

”مولیٰ کے زمانے کا پردہ اٹھتا تو تجھ کو اپنے گھر بلاتا، پاؤں دابتا،
سر دھلتا، ٹھنڈا ٹھنڈا دودھ لاتا، تو سوتا تو بٹکھا جھٹا، تو سنتا تو
گانا گاتا، روتا رلاتا، جاتا تو روکتا، پیروں پڑتا، ہاتھ جوڑتا۔ داتا تو کہاں
ہے! میرے من کی چتا کے دیکھیں ہر، مولیٰ مولیٰ من۔ الجھنوں میں
ہوں، گردنوں میں ہوں، بے قراری دیکھ، آہ زاری دیکھ، اشک باری
دیکھ۔ آنسو دے، ان میں نہاؤں، سوزش دے، تڑپوں، لوٹوں،
تجھ کو پاؤں۔

بلال کا درد دے، در آستان پر سر کر اؤں، منت تجھ سے
ہے، میر پر پھر بھگوان، اپنے بھگت کے بس میں آجا، اے جان
دلایا۔ یہ رات کیوں کر گئے، تو یوں آتا ہے، کلیجہ نہ کو آتا ہے، اپنے
داس کو درشن دے، روپ دکھا، جلوہ افروز ہو، اکٹھے بے ہوشی اور من
سنتوش ہو۔ کس کا بلقان، کیسا ایران، تیری رحمت کا سرچنہ اور اس
میں انسان، اسی میں ہیں دونوں جہان۔

رہی اندھیری، بدلی کالی، رستہ بھاری، دشمن سر پر، غفلت
دل میں، اتمہ پکڑ بکڑ گئی۔ میں قربان، تھکے کودکھوں اور زندکھوں کوئی۔
سب ہو گئے توبہ کے گرم۔

شرکت والے، طاقت والے، توپوں اور سنگینوں والے، زخموں
اور مرہم والے، دکھ کے کرتا سکھ سرور، تیرے مجھ کے تیرے پیارے۔
ہے اچھا تو ہو پاس، بھول بھی تو، غار بھی تیرا، نور بھی تو نار بھی تیری
آنکھیں میری سب کچھ تیرا اور میں کے اندر ڈیرا تیرا۔ بس میں ابھلو گئی۔

ہندوستانی بھگتی اور اسلامی تصوف کے اسی خوبصورت اور توازن امتزاج سے خواجہ
حسن نظامی نے انسانی وحدت کا وہ نمونہ ترتیب دیا جس نے سیاسی اور تہذیبی کشمکش کے غول آشام
شور نہراہے میں سامعین کو ایک پناہ گاہ دی۔ خواجہ صاحب نے اپنی روحانی ریاضت اور عبادت سے
نفی و اثبات، حکیمت و آسائش، تعمیر و تخریب اور فنا و بقا کے درمیان ایک گہرا اندرونی ربط تلاش
کر لیا تھا اور اسی کے زور پر وہ مذہبوں اور ملتوں کے ظاہری تعزوتوں سے اوپر اٹھ گئے تھے۔ اسی پارہ
دل کی گیان کتھا میں فرماتے ہیں :

۳۰ اپنے اگیانی دیس ہندوستان کو کیا کہوں۔ بدی سنگت سے اگیانی
ہو گیا ہے..... رات دن کے چوبیس گھنٹوں میں نور و ظلمت کی دو
حکوتیں ہل جاتی ہیں۔ یہ کیوں ہے؟ تیرے مبر و قرار کے لیے سنسار
بے قرار ہے۔ شعلے بھڑکتے ہیں، دریا بہتے ہیں، سمندر موجیں مارتا ہے
ہوا چلتی ہے، بادل آتے جاتے، برستے برساتے ہیں بجلی چمکتی کواکتی
ہے۔ بنو دیاں اعلا سے اسفل ہوتی ہیں تاکر تیرا وجود انقلاب ایام سے
نگہبر اجائے اور جانے کہ گردش ہر موجود کی ڈیوٹی ہے۔ بدن مات
کا اقتضا ہے..... پھانس نکلنے کو چھتی ہے۔ پیاس بجھنے کو لگتی

ہے۔ بھوک بھرنے کے لیے پیدا ہوتی ہے۔ جب لاشا پیچھے تو کچھ لے کر مس کو ایک دقت نکلتا ہے۔ بھوک پیاس کی خواہش ہو تو خیال کر کھا پانی من لازمی ہے بیماری آئے تو یقین کر تندرستی بھی اس کے ساتھ ہے۔ انسان با آدھی خیال کر رہا ہے چیز اپنی غرض اور ذاتی مطلب کے لیے متحرک ہے تو پریشان ہوتا ہے کہ مکرر عمل کو گنجانا۔ موکش نجات۔ سربراہی عمل و حرکت میں ہے۔

اس طرح خواجہ صاحب نے ال لفظوں میں ہم سب کے لیے ایک تہذیب اور روحانی انداز عمل متب کر دیا ہے جو آج بھی آج اتنا ہی باسحق اور معنی خیز ہے جتنا کل تھا۔ ♦♦

کھوئے ہوؤں کی جستجو

دراج الدین علوی

ادیتچ، دہلی، قبتہ الاسلام، حضرت دہلی، شاہجہاں آباد اور Delhi تقریباً ساڑھے تین ہزار سال کے تہذیبی اور تاریخی سفر کا حامل ہم نے دہلی کو ہندوستان کا دل اور دل والوں کا شہر ٹھہرایا۔ ہو سکتا ہے دل اور دہلی کے تلازمے نے ہمارے اجماعی شعور میں خبر دہلی کو دل کی نگری کے مترادف بنا دیا ہو۔ اور پھر ہوا یہ کہ

دل ہمارے لیا دہلی نے ہمیں
جا کہو کوئی عمدہ سون

یا

مرنے والے دل کے کہے کہہ کے دیے لوگوں کو
شہر دہلی میں ہے سب پاس نشانی اس کی

جیسے شہر ہماری شعری روایت کا حصہ بن گئے۔ لیکن ایسا ہرگز نہیں ہے کہ شہر دہلی پر صرف دل کی فرماں روا رہی ہو۔ یہی شہر روشنی، عقل و حمد کا منبع بھی رہا ہے۔ جہاں تاج دھڑ، کوی دیا سس، نظام الملک جنیدی، غیاث الدین بلبن، محمد تغلق جیسے دانش مند اسی دہلی کی خاک میں پیوست ہیں گویا دہلی عقل و دل کے سنگم پر آباد تھی، جہاں یہ دونوں دھارے متوازی بہتے ہوئے دکھائی دیتے

تھے۔ زمانے کا تقاضا تھا کہ ایک ایسی شخصیت عالم و جہد میں آئے جو قتل و دل کے ان دونوں دھاروں کو تسلیل بنا کر عقیدت نے حضرت نظام الدین لولیا کی شکل میں ایسی ہستی پیدا فرمائی جو کی شخصیت میں عشق کا سوز و گداز، علم کا نور اور قتل کا نور اپنی تمام تر جلوہ سالانیوں کے ساتھ موجزن تھا۔ اسی مبارک ہستی کے وسیلے سے مشیت نے ہادی گنگا یعنی تہذیب کی بنیاد گزاری اور فن شمس و تابغ نگاری کی بنیادوں کو استوار کر دیا۔ آپ کے تسلیس میں یوں تو وہ خان و آگہی کی دنیا آباد تھی۔ لیکن دستاویز نظام کے اڑھائی تھانہ نے علم و ادب کی وہ جوت جلائی جو ہماری شعریات کے لیے زاہر اور باہر بنی۔ میری مراد امیر خسرو، حسن بکری اور ضیاء الدین دہلی سے ہے۔ یہ تین ہستیاں کس تعارف کی محتاج نہیں۔ مجھے تو ان کے وسیلے سے یہ عرض کرنا ہے کہ محبوب الہی نے ان کی تربیت کے ذریعے ہمارے علمی، ادبی اور تہذیبی ورثے کی آبیاری کی۔

شاعر، ادیب، ترک لاجپن خسرو بیس برس کی عمر میں اپنا دیوان تحفۃ نصیر نے خدمت شیخ میں حاضر ہوتے ہیں۔ حضرت اشعار کی تعریف کرتے ہیں اور محاسن شعر پر گفتگو کے ساتھ فرماتے ہیں: اصحاب انیوں کی طرز پر کہا کہ جو عشق انگیز بھی ہو اور زلف و خال آئین بھی۔ پھر فرمایا: زلف استعارہ ہے قرب کی طرف، دنگ سے جنت اور چشم سے نظارت کا تصور کرنا چاہیے۔ کفر ڈھانپنے کے معنی میں ہے زلف خال کو ڈھانپتی ہے اس لیے اسے کافر کہتے ہیں۔ (اسیر الاولیاء)

گویا حضرت نے امیر خسرو کے واسطے سے ہندوستانی شعریات میں ایک نئے دستان کا دروازہ کھول دیا۔ چنانچہ تقریباً بارہ سال بعد خسرو اپنے دیوان وسطا لیات میں اس طرح کے شعر کہتے نظر آتے ہیں:

اے ترک کہاں ابرو من کشتہ ابرویت

ملک ہمہ چین و ہند نیم بر یکے مویت

کافر نہ کند بادل من آنجسہ تو کردی

یعنی کہ روا است در اسلام ازیں ہا

خسرو بارگاہ نظامی کے ادانشناس بھی تھے اور دربار شاہی کے حاضر باش بھی، ہندوی

کے رمز شناس، ہندوستان میں طرز اصنافی کے موجد بھی۔ بلوت میں امیر، خلوت میں صوفی۔ معاشرے

کی تاہماریوں پر نگاہ ہے۔ ادب کی فرض و نجات کو خوب جانتے ہیں۔ شہر کی ہنسی، بنگلہ کی دست اور بندھو مٹکی نے انہیں غرۃ الکمال کا دیباچہ لکھنے پر اکسایا۔ غرۃ الکمال کے دیاپے میں پہلی بار ادبی تنقید کے اصول اور اس عہد کی ادبی تہذیبی سرگرمیوں کی تصویر نظر آتی ہے۔ اسی تصویر کو امیر خسرو نے اعجازِ خسروی کے رسائل میں اور بھی شرح و بسط کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اس طرح میر خسرو اس ہند ایرانی تہذیب اور ادبی روایت کے فیلو گزار ہیں جو آگے چل کر گنگا جمنی تہذیب اور اُردو شعریات کے قالب میں ڈھل جاتی ہیں۔

دوسرا نام حسن بھڑی کا ہے، جو ادیب، مشاعر، زند اور منصب دار شاہی ہیں، لیکن جب خواجہ اہل وصال کی خدمت بابرکت میں باریابی نصیب ہوتی ہے تو دل و دماغ کی یہی بھلیاں خونِ فسق و فجور کے خاکستر سے ایک جہانِ دگر تعمیر کرتی ہیں۔ وہی حسن جو زند شاہِ بابر میں جن کے یہاں محبوب کے سراپا میں رنگین پر شمشیر ہیں۔ اب اس طرح کے شعر کہنے لگے :

گویر حسن کہ من در جہاں گزرتہ ام
آساں ز آستانہ والا کبادم
اے جوئے بہشت و چشمہ خضر
یک روز بسوئے ما گزر کن
قابلاً اسی شعر کی بازگشت میر درد کے اس شعر میں سنائی دیتی ہے:
کون سی رات آن پیے گا
دن بہت انتظار میں گزرے

شاعری میں ان کی قدردانی یہاں تک پہنچی کہ اپنے عہد میں 'سودی ہند' کے خطاب سے یاد کیے گئے، لیکن نثر میں ان کی کتاب 'فوائد القواد' ایسا شاہکار ہے جس کی اہمیت اور افادیت پر الگ سے مقالے تحریر کیے جاسکتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ان ملفوظات کی تاریخی، مذہبی اور ادبی قدر و قیمت کا تعین وہی شخص کر سکتا ہے جو فیضانِ نظر سے بہرہ مند ہو۔ ان کی دوسری تصنیف 'منع المعانی' اپنے موضوع اور مواد کے لحاظ سے خاصے کی چیز ہے۔ اس کتاب میں حسن بھڑی نے لفظ عشق کی اہمیت اور معنویت پر عرفان و آگہی کے خزانے کھلے ہیں۔ جن میں۔ شین اور تاف

۱۔ صوتی اہم معنوی، نسلاکات پر بحث ہے تو کہیں ان حروف کی تاثیر زیر بحث لائی گئی ہے کہیں نہیں۔
 حال کے رموز پر باتیں ہیں۔ غرض کہ حقیق کے رموز و نکات پر استعاراتی املاز میں روشنی ڈالی گئی
 ہے، جس سے فقرے رسالے میں تمثیل نگاری کی سی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ دبستان نظام کے
 تیسرے دکن ضیا الدین برنی ہیں۔ برنی کے لیے حضرت محبوب الہی نے فرمایا: سولاہا برنی تم تاریخ
 ہی کا مطالعہ کرو یہی تمہارا امتیاز ہو گا۔ یہی علم تمہاری شناخت بنے گا۔ آنکھیں کان کھلے رکھو جو کچھ
 سنو اس پر غور کرو، حقیق جرح و تعدیل کے بغیر کسی روایت کو قبول نہ کرو۔ اوصاف ادب، یا ستدری
 کے تقاضوں کو ہمیشہ مدنظر رکھنا۔ اور پھر ہم نے دیکھا کہ مرشد و استاد کے اس جامع فرمان کی
 روشنی میں تاریخ فیروز شاہی نہ صرف اپنے عہد کی مستند تاریخ بنتی ہے بلکہ فلسفہ تاریخ اور اصول
 تاریخ نویسی میں اس کی اپنی اہمیت ہے۔ تاریخ فیروز شاہی کی ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ اس
 میں ہندی زبان کے الفاظ بہت برجستہ اور بحال استعمال ہوئے ہیں جسے اردو زبان کے فروغ
 کی ایک کڑی بھی کہا جاسکتا ہے۔

اس تمہید سے میرا مقصد یہ تھا کہ آستانہ محبوب الہی نے ہندوستانی ادب تاریخ مشترکہ
 ہندیب اور دیگر فنون کی ترقی اور وسعت میں مرکزی کردار ادا کیا ہے۔ دور بدلتے رہے، انخاص بدلا
 کیے، دہلی اپنی عارتوں کے جلو میں بیٹھیں بولتی رہی۔ لیکن علم و ادب کی روایت اور ہمارے کلچر کی روح
 رہی رہی قاب بدلا کیے اور پھر چشم فلک نے دلی کی آخری بہار بھی دیکھی جو سلطنت انگلشیہ
 کے نصف النہار سے شروع ہو کر بیسویں صدی کے نصف اول پر محیط ہے۔ اس عہد کی دلی میں نشر
 نگاروں کے پرے نظر آتے ہیں جن کے سرخیل، ڈپٹی نذیر احمد، فرحت اللہ بیگ، میرنا صبر علی،
 خان بہادر بشیر الدین احمد، ملا احمدی، مصور نعم راشد الغزوی اور مصور فطرت خواجہ حسن نظامی ہیں۔
 اس مختصر مضمون میں اتنی گنجائش نہیں کہ ان بھی حضرات کے کارناموں پر روشنی ڈال سکوں۔ اتنا
 عرض کیا جاسکتا ہے کہ ان سبھی ادیبوں کے یہاں جدید و قدیم کا حسین امتزاج ہے۔ دہلوی زبان کا
 پٹھارہ اور محاورے کے برتنے کا سلیقہ ہے۔ اردو زبان و ادب سے انس و محبت ہے۔ لیکن مجھے
 خانوادہ محبوب الہی کے فرزند خواجہ حسن نظامی کے سلسلے میں کچھ معروضات پیش کرنے ہیں کیونکہ نگار
 کی وہ دگر جس کے پیش رو خسرو اور برنی تھے۔ اس کی تقلید خواجہ صاحب نے فرمائی، فرق یہ ہے کہ

ان کے اظہار کا وسیلہ نظم و نثر دونوں تھیں اور خواجہ صاحب نے صرف نثری ہیئت کو اپنایا۔ نثر میں بھی اپنے اسلوب کے وہ موجد بھی تھے اور غالباً خاتم بھی۔ ان کے اسلوب کے بارے میں یہ باتیں بہت ہو چکیں کہ چھوٹے چھوٹے جملے اور دہلی کا محاورہ اور زبان کا جھنارہ ان کی نثر کا طرہ امتیاز ہے۔ دیکھنا یہ ہے کہ غزالیہ کے اسکانات کو مختصر الفاظ اور بذروہ میں خواجہ صاحب کس طرح سموریتے تھے گفتگو مشاہدہ حق کی جو یا بلوہ و مسافر کی ان کا اسلوب بہل متنع کی حد تک بہل جوتا تھا۔ اگر خسرو کے کلام اور حسن بکری کی نثر سے خواجہ صاحب کی تصانیف کا مقابلہ کیا جائے تو بڑے دلچسپ نتائج برآمد ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر خسرو کے افسانے، ان کے غلامانہ ذہن کے غماز ہیں جن کے ذریعے پتہ چلتا ہے کہ بڑے جڑیوں میں ایک ربط اور مفہوم کیسے پیدا کیا جاسکتا ہے۔ حسن نظامی نے ان سے یہ وصف سیکھ کر اپنے انشائیوں میں ایک عجیب حسن پیدا کیا یعنی بصورتی میں خوبصورتی پیدا کرنا، جنس اشیاء کو اس طرح بیان کرنا کہ ان کی بُرائیاں اچھائیوں میں تبدیل ہو جائیں۔ اسے آپ تول محال کی مثال بھی کہہ سکتے ہیں۔ ایک اقتباس دیکھیے،

”اُتو سارا دن حرمیں پرندوں کی مثل پیٹ کی خاطر در بدر مارا مارا نہیں
پھرتا بلکہ وہ اُجھاڑ اور غیر آباد کھنڈروں میں نشیمن بناتا ہے چہاں
کوئی غیرانوس آواز اس کی شغولی میں غل انداز نہ ہو۔ دن بھر
صائم رہتا ہے اور شام کو سورج چھینے کے بعد رزق کی تلاش میں
نکلتا ہے اور جو نہی خدا تعالیٰ شکار کے چند قلعے و لوادیتا ہے
جن سے روزہ افطار کر کے کسی ٹوٹے ہوئے گنبد یا جھکی ہوئی دیوار
پر آ بیٹھتا ہے اور ہو ہو کے نعرے لگاتا ہے۔ اسی ذکر و غسل اور یاد
الہی میں منع ہو جاتی ہے اور یہ پکا اور تپا صوفی ریاکاری کے ڈر سے
خاموش ہو کر اپنے مجرے میں گھس جاتا ہے۔“

اس سیدھی سی عبارت میں ایک ناموس و پرندے کی وسالت سے خواجہ صاحب اپنے مشرب کا پرچار
کیا ہے اور نہایت بے ضرر انداز میں ارباب مکرور یا کو حرص و طمع سے باز رہنے کی نصیحت بھی ہے۔
خواجہ صاحب کے بیشتر انشائیے مناظر فطرت اور مظاہر قدرت کے بیانات پر مبنی ہیں۔ مثلاً پھر نکھی

عارف بنزخام کا پیغام اور مرغ کی اذان وغیرہ ایسے انشائیے ہیں جہاں وہ فطرت کی زیرنگوں میں
 ڈوب کر ہر آن ایک نئی شان کے متلاشی نظر آتے ہیں۔ مناظر فطرت ان کے یہاں جلوہ خن ازل
 کے برتوں کے طور پر نظر آتے ہیں اور خواجہ صاحب اس سکن جمل میں صاحب جمال کے مندرجہ ذیل
 جانتے ہیں کہ محبوب انہی کے فرمان کے مطابق اسی خیال عشق انگیز کو خواجہ صاحب نے شری جار
 پٹایا ہے۔ بقول عبداللہ مجددیادہ :

”کوئی سلیس، عام فہم، بے تکلف، دہلی کا، دوزمہ اور بول چال سننا
 چاہے تو حسن نظامی کی زبان سے سنے، کوئی میٹھی، شری، بھلی،
 انیسلی اردو کی بہار دیکھنا چاہے تو جی واسے خواجہ کے قلم کے ترشے
 ہوئے نقش و نگار دیکھ کر ان پر اپنا سر دھنے، مانگیں، سنگتنگی
 اور عزت بیان ان کا خاص ہنر اور اثر و گداز ان کے قسم کا
 بنیادی حرم ہے۔“

مولانا دریا بادی سے اتفاق کرتے ہوئے اس قدر اضافہ کرنا چاہوں گا کہ لفظ معنی دیتے
 ہیں اثر و گداز مصنف کی روح کی پاکیزگی دل کی گدازگی سے پیدا ہوتا ہے اور خواجہ صاحب کو مبداء
 نیام نے یہ دونوں وصف عطا کیے تھے۔ یہی سبب ہے کہ ان کے مضامین میں وہ تاثیر پائی جاتی
 ہے جو شعبوں کے گداز کا حامل ہوتی ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ خواجہ صاحب نے عام فہم اور کاروباری
 زبان میں تحریریں نہیں لکھیں لیکن ان کے قلم کا وصف از دل نیز دہر دل ریزہ ہر جگہ برقرار رہا۔

”میرا خیال ہے شروع زمانے میں صاف اور بے عیب عبارتیں
 بہت لکھ دیں۔ اب زمانہ عبارت آرائی کا نہیں ہے بلکہ مفید اور
 ضروری مضامین اردو زبان میں جمع کرنے کا وقت ہے اور یہ
 جب ہی ہو سکتا ہے کہ قلم برداشتہ لکھتا چلا جاؤں قواعد اور حسی
 عبارت کی پرواہ نہ کروں۔“

خواجہ صاحب نے ہندی کے الفاظ اور کرشن بھگتی کی اصطلاحوں کو بھی اپنے مضامین میں
 اور عزائمات کے تحت استعمال کیا ہے۔ مثلاً مدنی شیام سندھ کی مرلی، نظامی ہنری، جاٹ کی کھاٹ،

میں بھرے قوسے میں، پردہ کی پریم، دیکھی تمھاری ہریت و فہم، یہ سب روشنی خسروی کی پردہ ہے
 جس نے ہمدی ادبی روایت کو دوام اور استحکام بخشا ہے۔ یہ وہی روایت ہے جس میں اودھ
 گورو رکھی جاتی ہے، جہاں ہر قوم راہ راست پر ہے۔ یہ وہی تعلیم ہے جو کعبہ اربابین نے
 خسرو کو دی تھی۔ خواجہ صاحب اپنی تمام زندگی اسی اسوہ شیخ کی تبلیغ کرتے رہے خواہ بزبان قلم
 ہو یا تقریر کے الفاظ میں، ان کا سلوگن تھا:

اگرچہ بلبل نطق بہ گلشن عالم

ز شاخ دولت توی پر م دریں گلشن ❖

اُردو کی ادبی تہذیب اور خواجہ حسن نظامی کی نثر

احمد محفوظ

اس میں کوئی شک نہیں کہ اُردو کی ادبی تہذیب کی تشکیل میں ڈاکٹر احمد شعری راتول
کارہا ہے۔ یہ روایات نئی سو برس کے عرصے پر پھیلی ہوئی ہیں لیکن آج بیسویں صدی کے بین الاقوامی
پرچم ہم اپنی ادبی تہذیب پر مختلف زبانوں سے نظر ڈالتے ہیں تو اس میں اردو نثر کی مختلف النوع
ادبیات بھی جلوہ گر دکھائی دیتی ہیں۔ شاعری کی بہ نسبت نثر نے جتنی مختصر مدت میں اپنے وجود کو قائم
اور مستحکم کیا اور اُردو کی ادبی تہذیب کا ناگزیر حصہ بننے میں کامیاب ہوئی، وہ یقیناً حیرت انگیز اور
ہماری ادبی تہذیب کے لیے باعث افتخار ہے۔

ادب اور تہذیب کے تعلق سے یہاں ایک نکتے کی طرف اشارہ کرنا ضروری معلوم ہوتا
ہے۔ اور وہ یہ کہ جس طرح کسی تہذیب کا ادبی اظہار اس میں رائج مختلف زبانوں کے ادب میں ہوتا
ہے اور وہ تمام مختلف ادبی صورتیں اس تہذیب میں ایک اکائی Unit کا درجہ رکھتی ہیں، اسی
طرح کسی ادبی روایت کی الگ الگ شکلیں یا اصناف بھی اپنی اصل کے اعتبار سے ایک ہوتی ہیں۔
اس لحاظ سے ہمیں تو اُردو کی نثری اور شعری روایتیں بظاہر الگ الگ شکل و صورت کے باوجود
ایک ہی سرچشمے سے نمودار کرتی ہوئی نظر آتی ہیں۔

یہاں یہ سوال اٹھ سکتا ہے کہ جب ادب کی تمام صورتوں کا سرخیمبر ایک ہے اور
اُن میں ایک ہی تہذیبی روح جاری و ساری ہے تو ایک ہی زبان کے شاعر اور نثر نگار میں یا

مختلف اصناف کے نمایندہ نثر نگاروں میں امتیاز کی بنیاد کیا ہوگی؟ دراصل ہر سہا ادیب زبان کو اپنے مخصوص طور طریقوں سے برتنا ہے اور نہ صرف یہ بلکہ اس کا تخلیقی رویہ بھی دوسرے ادیبوں سے مختلف ہوتا ہے۔ چنانچہ ہم عام طور سے انہی بنیادوں پر ادیبوں کی الگ الگ شناخت قائم کرتے ہیں تخلیقی زبان استعمال کرنے کے جتنے بھی وسائل ہیں وہ تمام کھنے دلوں کی خیر کمرشاہ ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ کھنے والے نے کون کون سے وسائل کس کس طرح برتنے ہیں اور اس میں وہ کس حد تک کامیاب ہوا ہے۔

خواجہ حسن نظامی (۱۹۵۵ء-۱۸۸۰ء) کی شخصیت کے بہت سے پہلو ہیں جن پر تفصیل کے ساتھ گفتگو ہو سکتی ہے۔ لیکن اس وقت ہمارے پیش نظر ان کی ادبی شخصیت ہے۔ خواجہ صاحب کی ادبی شخصیت کی پہچان ان کی نثر نگاری کے وسیلے سے نہ صرف قائم ہے بلکہ اس قدر مستحکم بھی ہے کہ جب بھی اردو کی نثری روایات کا ذکر ہوگا خواجہ صاحب کا نام اس میں نمایاں طور پر شامل ہوگا جیسا کہ شروع میں عرض کیا گیا۔ اردو کی نثری روایت شاعری کی طرح کئی سو برس پرانی نہیں ہے۔ انیسویں صدی کے نصف آخر کا زمانہ وہ ہے جس میں اردو نثر مختلف ادبی صورتوں میں باقاعدہ نمودار ہوئی۔ پھر یہ سلسلہ ایسا آگے بڑھا کہ بیسویں صدی کی ادبی تہذیب کو مزید بنانے سنوارنے میں شاعری کے ساتھ ساتھ نثر بھی برابر کی شریک بن گئی۔

پچھلے صدی میں خواجہ حسن نظامی سے پہلے جن صاحب طرز ادیبوں نے تخلیقی نثر نگاری کی حیثیت سے اپنی شہنائت قائم کی ان میں میرامن، رجب علی بیگ سرور، غالب اور محمد حسین آزاد سب سے زیادہ ممتاز کہے جاسکتے ہیں۔ ان میں سے ہر ادیب کا طرز ایک دوسرے سے بہت مختلف ہے اور ان کا یہ اختلاف طرز ہی ان کی قوت ہے۔ غالب اور محمد حسین آزاد سے قطع نظر اور ان سے بہت پہلے میرامن کی نثر نے بوجہ ایسی دھوم مچائی کہ بے چارے سرور کا فسانہ ناشنیدہ ہی رہ گیا۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ باغ و بہار کا شہرہ فائدہ عجائب کے حق میں پتھر گوشتش حرفیاں ثابت ہوا۔

اس صورت حال میں خواجہ حسن نظامی نے اردو کی ادبی نثر میں جس طرز خاص کی بنیاد ڈالی اور اسے جس کمال تک پہنچایا وہ ان کا ایسا کارنامہ ہے جسے ہمیشہ قدر کی نگاہ سے دیکھا

ہائے کا خواجہ صاحب کی نثر کے بارے میں بہت سے خیالات ظاہر کیے جا چکے ہیں۔ اس سلسلے میں یہ لوگوں کی کوشش یہ رہی ہے کہ خواجہ صاحب کی نثری اسلوب کے ڈاؤٹے ان کے کسی کسی پیشہ مدثر مجھ سے ضرور ملے جائیں۔ چنانچہ کسی نے اس کا رشتہ غالب کے اردو خطوط سے درج ہے تو کسی کا یہ خیال ہے کہ خواجہ صاحب کی نثر کے ڈاؤٹے آزاد کی آب حیات سے ملتے ہیں۔ کسی نے نثری اوصیت کے حوالے سے ان کی نثر کا رشتہ میر اس کی باغ و بہار سے ہونے کی کوشش کی ہے۔ یہ خیالات اپنی جگہ اہم ہیں لیکن خواجہ صاحب کی نثر کے امتیازات کا پیش کرنے اور ان کے طرز کو خاص طرز ثابت کرنے میں ان سے کوئی خاص مدد نہیں ملتی۔ ہر تخلیق کار اپنے پیشہ وروں سے کسب فیض کرتا ہے۔ اس لحاظ سے کسب فیض کا عمل بھی تخلیقی وسیلوں میں سے ایک وسیلہ ہی قرار پاتا ہے۔ دیکھنا یہ چاہیے کہ اپنی آخری صورت میں کوئی تخلیق منفرد شناخت کی حامل ہوئی ہے یا نہیں۔ خواجہ حسن نظامی کے مجموعہ مضامین سی پارہ دل میں ادبی نثر کی جو صورت نظر آتی ہے وہ اپنے حسن اور لطافت کے اعتبار سے اپنی مثال آپ ہے۔ اس نثر کی سب سے بڑی انفرادیت یہی ہے کہ اس میں نثر نہ اس سے پہلے لکھی گئی اور نہ اس کے بعد نظر آتی ہے۔ جس طرح میر اس 'غالب اور محمد حسین آزاد وغیرہ کے نثری کارنامے اپنی آزاد شناخت کے حامل ہیں، اسی طرح خواجہ صاحب کی ادبی نثر بھی اپنی امتیازی صفات کی بنا پر ان سب سے الگ اپنی واضح پہچان رکھتی ہے۔

خواجہ حسن نظامی کی نثر کے بارے میں جس بات پر عام اتفاق پایا جاتا ہے وہ ان کے نثری اسلوب کی سادگی اور سلاست ہے۔ سچ ہے کہ خواجہ صاحب کی نثر اپنی ظاہری صورت میں بڑی حد تک سادہ سلیس صاف اور روان معلوم ہوتی ہے۔ اس کا سبب ظاہر ہے نثر کی وہ ساخت ہے جس میں الفاظ عام فہم ہوتے ہیں اور طویل و پیچیدہ جملوں سے اجتناب کیا جاتا ہے۔ نثر کی ریخت خواجہ صاحب کے یہاں عام طور سے دیکھی جاسکتی ہے۔ چنانچہ اس اعتبار سے ان کے یہاں اسلوب کی سادگی کا جواز بڑی حد تک قائم ہو جاتا ہے۔ البتہ یہ سوال یہاں ضرور اٹھتا ہے کہ کیا کسی انشاء پر دوازے اسلوب کی سادگی اور سلاست کی مختلف صورتیں ظاہر کر دینے سے اس کے اسلوب کی شناخت مکمل ہو جاتی ہے ؟

مطابق رہے کہ اسلوب کی سادگی کی صفت بڑی حد تک عمومی نوعیت رکھتی ہے جس کا استعمال تھوڑے بہت فرقہ کے ساتھ مختلف نثر نگاروں کے تعلق سے ہو سکتا ہے اور ہوتا رہا ہے۔ مثلاً میرامن کی باغ و بہار کو عام طور سے سلیس و سادہ اسلوب کی حامل قرار دیا جاتا ہے لیکن کیا واقعی ایسا ہے؟ ان وجہ علی بیگ سرور کی فضاءِ مجاہب کے مقابلے میں اگر باغ و بہار کو دیکھیں تو اس کی سلاست اور سادگی ایک حد تک ضرور ثابت ہو جائے گی۔ اسی طرح ابوالکلام آزاد کے خطوط (خبرِ خاطر) کے مقابلے میں غالب کے خطوط نسبتاً سادہ و سلیس معلوم ہوں گے لیکن یہ ثابت کرنا خاص مشکل ہے کہ غالب کے خطوط میں سادگی کتنی ہے اور کس نوعیت کی ہے یا یہ کہ ان میں سادگی کی نوعیت کیا ہے یا نہیں۔ خواجہ حسن نظامی کی نثر کے تعلق سے سادگی و سلاست کا معاملہ بھی کچھ ایسا ہی ہے۔ ان کے یہاں نثر کی ساخت جن طرح کی ہے اس میں عام فہم الفاظ اور چھوٹے چھوٹے جملوں وغیرہ کو دیکھ کر یہ نتیجہ نکالا گیا کہ یہ سادہ و سلیس اسلوب والی نثر ہے پس یہ نتیجہ بڑی آسانی سے قابلِ قبول ٹھہرا۔

حقیقت یہ ہے کہ خواجہ صاحب کی نثر پر جتنی طور سے سادگی و سلاست کا حکم نہیں لگایا جاسکتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کی نثر جن عناصر سے مرکب ہے ان کا تعلق محض اسلوب کی سادگی سے نہیں ہے۔ بلکہ یہاں ہمیں عبارت کو پُرکشش اور خوبصورت بنانے والے مختلف عناصر بیک وقت کا زمرہ نظر آتے ہیں جن کا استعمال جا بجا خواجہ صاحب کے یہاں دیکھا جاسکتا ہے۔ یہ عبارت دیکھیے :

رات کے اندھیرے میں جب کوئی مونس و غم خوار پاس نہ ہو تو کھٹکدار گھڑی کو پاس رکھ بیٹھے۔ دیکھیے یہ کھٹک کیا لطیف دیتا ہے۔ اصل یہ ہے کہ گھڑی کی زندگی بھی کھٹک سے معلوم ہوتی ہے اور موت کا باعث بھی یہی کھٹک ہوتا ہے۔ انسان کو گھڑی سے تشبیہ دی جائے تو شائبہ بہت بہت ہی ٹھیک اور موزوں ہوگی۔ گھڑی کی بناوٹ اور کل پرزے سب انسانی اعضاء کی ساخت سے نکلے ہیں۔ پھر بھلا نقل تو کھٹک سے ہے، کھٹک سے مرے اور اس کے کھٹک سے لوگوں کو تادم پہنچے اور اصل یعنی انسان کھٹک سے محروم کچھا جائے اور بے کھٹک زندگی

کو پہنچتی کہا جائے۔ یہ کہاں کی عقل مندی ہے۔

اکھٹک، گھڑی کا کھٹک،

بظاہر تو یہ عبارت سادہ و سلیس ہے کیوں کہ اس میں لفظ و سنی کی کوئی بچیدگی نہیں ہے۔ لیکن کیا اس عبارت کی دل کشی محض اس ظاہری سادگی کی مرہون منت ہے؟ تو فوراً فرار کرنے پر ہی معلوم ہو جاتا ہے کہ مصنف نے یہاں ایک لفظ ”کھٹک“ کو سنی کی مختلف جہتوں کے ساتھ استعمال کیا ہے۔ ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہاں word play سے کام لیا گیا ہے یہاں ایک بات کی طرف اشارہ کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ اُردو و متعبد کے بقاعدہ آغاز کے زمانے سے اب تک لفظی بازی گری کو عام طور پر میوب خیال لیا جاتا رہا ہے اس کا سبب غالباً وہ لفظی تنقید ہے جس میں خیال کو اولیت دی گئی ہے اور الفاظ کی حیثیت ثانوی قرار پائی ہے۔ چنانچہ یہاں ہمیں مصنف لفظی صنایع کو بروئے کار لاتا ہے یا لفظی بازی گری سے کام لیتا ہے وہاں اسے باعیب یا ناکام قرار دے دیا جاتا ہے۔ یا پھر ان چیزوں کی طرف سے اس طرح سرن نظر کر لیا جاتا ہے گویا مصنف کے یہاں ان کا وجود ہی نہیں ہے۔ اس روشنی میں ایک بار پھر اگر درج بالا اقتباس کو دیکھتے تو صورت حال اور بھی واضح ہو جائے گی۔

حقیقت یہ ہے کہ اُردو کی ادبی تہذیب میں لفظی صنایع کو خاص اہمیت حاصل رہی ہے لفظی صنایع محض شعروں ہی تک محدود نہیں ہے بلکہ نثر میں بھی اس کی کارفرمائی کثرت سے دیکھی جاسکتی ہے۔ انیسویں صدی کے اواخر میں بھی جب چیزیں بہت بدل گئی تھیں، الفاظ کی صنایع کا رجحان خاصا پھیلا ہوا تھا۔ اس کے ثبوت میں غالب کی تقریبات اور خطوط دیکھے جاسکتے ہیں جہاں تانیہ بیانی اور عبارت آرائی کا شغف اسی رجحان کو ظاہر کرتا ہے۔ اس وقت تک یہ باتیں میوب نہیں قرار پائی تھیں بلکہ انھیں کمال اور ہنرمندی کی علامت سمجھا جاتا تھا۔ اسی روشنی میں دیکھیں تو حقیقت اور بھی واضح ہو جاتی ہے کہ خواجہ حسن نظامی نے جہاں ایک طرف اپنی نثر کو ظاہری صورت میں سادہ اور صاف دکھا دیا اس میں وہ ہنرمندی اور پرکاری بھی رکھ دی جس سے ہم آج بھی لطف اندوز ہوتے ہیں۔

مولوی عبدالحق کا خیال ہے کہ خواجہ صاحب اپنی تحریروں میں فقرات کی تراش و تراش کا

بڑا ہتھام کرتے ہیں یعنی ان کے یہاں فن کاری اور صنای بہت ہے۔ اسی کے ساتھ مولوی عبدالحق یہ بھی کہتے ہیں کہ خواجہ صاحب اپنی صنای کو بڑی خوبی سے چھپا جاتے ہیں۔ یہاں ہم دیکھتے ہیں کہ مولوی عبدالحق کو خواجہ صاحب کے یہاں صنای کا احساس تو ہے لیکن اس کے ظاہر نہ ہونے کی بات وہ صرف اس لیے کرتے ہیں تاکہ سادگی و سلاست والی بات خطرے میں نہ پڑ جائے۔ اسی طرح ایک بڑے نقاد ”کو خواجہ صاحب کے یہاں تانیہ پیائی بالکل نظر نہ آئی۔ حالانکہ خواجہ صاحب کی نثر سے اس کی متعدد مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں۔ یہاں بھی وہی معاملہ تھا کہ اگر تانیہ موجود خواجہ صاحب کی نثر میں ثابت ہو گیا تو اس نثر کو سادہ و سلیس کیسے ثابت کیا جاسکے گا۔ لیکن ذیل اقتباسات دیکھیے:

جو تھے مقام پر مرشد تیزاب نے اُتھ پڑا جہم افسردہ کو سینے سے
لگایا۔ کشیف رنگ کٹ گیا۔ سفیدی کا رنگ چڑھا۔ باطن ہر جیسز کا
سفید ہے۔ سیاہی ماری اور حجاب ناپید ہے۔

(تنگے کا سلوک)

کل جاذبی لرزلرز کر پہاڑوں کی چوٹیوں پر چل رہی تھی اور میں
ہنستا تھا جب وہ بھسل کر غاروں میں لڑھک جاتی تھی غبار گرد
کھولے بنت القمر کی یاد میں بے تاب نظر آتے تھے۔ اور جب اس
تابانی کو پاتے تھے تو اپنے اندر کی سب منفی حالتوں کو نمایاں کر دیتے
تھے یعنی روشنی کی چمک میں اپنے اندر کی چیزیں ظاہر کر دیتے تھے۔

(اسیم لا)

خود خدا کا بیان ہے کہ دنیا میرا اصلی ارمان ہے جس کی خاطر بنایا
میرا جہان ہے۔ جو دنیا کو کہتا ہے مشرک کہلاتا ہے اور بارگاہ الہی
سے بڑی سزا پاتا ہے۔ حکومت بھی بے ونداؤں کو بھانسی پر لگاتی
ہے۔ سوسائٹی بھی ایسوں کو منہ نہیں لگاتی ہے۔ پھر میں کہ عید و مہجور
کا ایک ٹاٹ تماشا ہی ہوں کیونکر اس متعدی خواہش کا شریک نہ

ہوں۔ (خطیب کاغذ خام)

ان قبایع میں تانیہ دروین کا جس طرح الزام کیا گیا ہے اسے دیکھ کر کیا حکم لگانا مناسب ہے
دعوا صاحب کی نثر تکلفات سے متاثر عاری ہے؟ یہاں تو ہم بآسانی دیکھ سکتے ہیں کہ تانیہ
کا الزام شعری طور پر کیا گیا ہے۔ یہ تانیہ پیالے بے مقصد نہیں ہے بلکہ محبت کو افش بنانے کا
بھی ایک وسیلہ ہے۔

خواجہ صاحب کی تحریروں کا عام موضوع تصوف، اخلاق، خدا کی معرفت اور ان سے تعلق
انگیز اور ہیں۔ ساتھ ہی ان میں ہندو نصاب کے پہلو بھی شامل ہیں۔ موضوع کے لحاظ سے جو نگہ بانیں
عام طور سے خشک اور بے رنگ ہوتی ہیں لہذا انھیں دلچسپ اور قابل توجہ بنانے کے لیے ضروری تھا
کہ خواجہ صاحب اپنے اسلوب میں ایسی دل کشی اور پُرکاری پیدا کرتے جس سے ان کے قصہ کی
تعمیل بھی ہو جاتی اور ان کی باتیں محض ہندو نصیحت کے خشک اور بے رنگ مضامین کے درمیان
کمی نہ آتی۔ چنانچہ یہ کام انھوں نے نہایت خوش اسلوبی سے انجام دیا۔

یہ خواجہ صاحب کے شعری اسلوب کی پُرکاری ہے جس کے سبب ان کے یہاں معمولی
سے معمولی اشیاء بھی غیر معمولی اہمیت حاصل کر لیتی ہیں۔ ان اشیاء کے ذریعے خدا، انسان
اور کائنات کے اسرار و راز ہم پر اس طرح منکشف ہوتے ہیں گویا ہم خود راہ معرفت کے سالک
ہوں۔ روزمرہ زندگی کی بے شمار چیزوں کو ہم دیکھتے ہیں، انھیں استعمال میں لاتے ہیں، ان سے
دعوا ہوتے ہیں لیکن ہماری نظر میں ان کی کوئی خاص اہمیت نہیں ہوتی۔ البتہ جب انھیں چیزوں
کو خواجہ صاحب موضوع بناتے ہیں تو یہ بے جان چیزیں زندہ وجود بن کر ہمارے فکر و خیال پر چھا
جاتی ہیں۔ معمولی کیڑے مکوڑے انسانی وجود کی طرح ہم سے محو کلام ہی نہیں ہوتے بلکہ ہمیں حیات
و کائنات کے سر بہتہ اسرار سے آشنا بھی کرنے لگتے ہیں۔

شہد کی مکھی ابتدا سے خود مختار بادشاہ کے ماتحت ہے۔ آدمی
کی طرح رنگ نہیں بدلتی۔ ان مکھیوں کے ہر چہرے میں ایک حکمران
ملکہ ہوتی ہے جس کے حکم پر ہزاروں مکھیاں گردش کرتی ہیں۔ مکھی
ملکہ کا فرمان اشاروں ہی اشاروں میں پورا ہو جاتا ہے۔ اس
کو نگڑٹ میں اعلان کرنے کی ضرورت نہ واسرائے اور ڈیٹی کشر

کی عزت کی تلاش۔ جب ذرا پردہ کی حرکت دی اور آنکھوں کو
سانے کر کے بھینٹائی فوراً سب رعایا تمیل کے لیے کھڑی ہو گئی۔ مگر
ملک کی خوش نصیبی میں کس کو کلام ہو سکتا ہے۔ اس کے ملک
میں نہ کوئی باغی ہے نہ انا رکٹ۔ (مگر)

آپ کون؟ ناچیز تنک۔ ام شریف؟ دیاسلانی کہتے ہیں۔ دولت خانہ؟
جناب دولت ہے نہ خانہ۔ اصلی گھر جنگل ویرانہ تھا مگر چند روز سے
احمد آباد میں بستی بسائی ہے اور کچے پڑھیے تو یہ تھا سا کاغذی
ہوئی جس کو آپ کب کبہتے ہیں اور جو آپ کی آنکھوں میں دبا ہوا
ہے میرا موجود ٹھکانہ ہے۔ (دیاسلانی)

اس ام میں شاید عام اتفاق ہے کہ نامانوس چیزیں مانوس چیزوں کے مقابلے
میں اپنی طرف زیادہ توجہ کرتی ہیں۔ ہم جن چیزوں سے مانوس ہوتے ہیں ان میں ہماری
دلچسپی بہت کم ہو جاتی ہے یا کبھی کبھی ختم ہو جاتی ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ دلچسپی کے
نقدان کے نتیجے میں ان چیزوں سے ہمارا رشتہ منقطع ہو جاتا ہے۔ رشتہ قائم تو رہتا ہے البتہ
اس میں ایسی کوئی بات نہیں ہوتی کہ وہ چیزیں خود کو ہمارے لیے قابل توجہ بنا سکیں۔ اس کے برعکس
نامانوس چیزیں اپنے اندر دلچسپی کے بہت سے سامان رکھتی ہیں۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو
نامانوس چیزوں کا نامانوس ہونا ہی پہلی سطح پر ہماری توجہ کا سبب بن جاتا ہے۔ یہ انسانی نظر
کا خاصہ ہے کہ وہ نادیدہ مناظر کو دیکھنے کی آرزو رکھتا ہے۔ اس کی خواہش ہوتی ہے کہ وہ
پیش پا افتادہ نقوش کو بھی نئے نئے رنگ و آہنگ میں دیکھے۔ انسانی فطرت کا یہ پہلو ادبی و
فنی تخلیقات کے باطن میں بھی پوشیدہ ہے جس کا ثبوت یہ ہے کہ ادیب اور فن کار اپنی تخلیق
میں نئی نئی دنیاؤں خلق کرتے ہیں یا مانوس چیزوں کو نامانوس بنا کر ان میں دل کشی کی نئی نئی
صورتیں پیدا کر دیتے ہیں۔ اس حقیقت کو سامنے رکھتے ہوئے خواجہ حسن نظامی کی تحریروں
کو دیکھیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ان کے یہاں جا بجا یہ صورت حال پوری توانائی کے
ساتھ جلوہ گر نظر آتی ہے۔ خواجہ صاحب مانوس اور پیش پا افتادہ چیزوں کو اجنبی بنا کر

اس طرح ہمارے سامنے لاتے ہیں کہ ان میں نے معنی پیدا ہو جاتے ہیں اور یہ چیزیں بالکل نئی شکل اختیار کر لیتی ہیں۔ یہ مثالیں دیجیے۔

ایک رات میں نے لال ٹین سے پوچھا: کیوں بی! تم کو رات بھر کے بٹنے سے کچھ تکلیف تو نہیں ہوتی! بولی۔ آپ کا خطاب کس سے ہے؟ بٹی سے، تیل سے، ٹین کی ڈبہ سے، کانچ کی جمنی سے یا چینل کے اس تار سے جس کو ہاتھ میں لے کر لال ٹین کو ٹھکانے بھرتے ہیں؟ میں تو بہت سے اجزاء کا مجموعہ ہوں۔

لال ٹین کے اس سوال سے دل پر ایک جوش لگی۔ یہ میری بھول تھی۔ اگر میں پہلے اپنے وجود کی لال ٹین پر غور کرتا تو ٹین اور کانچ کے بغیر سے یہ سوال نہ کرتا۔
(لال ٹین)

الف بولا جناب عالی! آپ کو میرے وجود کی حقیقتات کا فکرم ہے اور میں دردِ عشق سے تڑپ رہا ہوں۔ اس بے کلی میں کچھ کچھ میں نہیں آتا اور بے اختیار یہی زبان سے نکلتا ہے کہ میں آپ کے سوال کے متعلق کچھ نہیں جانتا۔

یہ گفتگو پوری ہی تھی کہ مکتب کے ایک بچے نے پڑھا
"الف خالی" بے کے نیچے ایک نقطہ۔ مجھ کو تو یہ صدا معمولی معلوم ہوئی۔ مگر الف آہ کہہ کر بیٹھا اٹھا۔

(الف خالی)

ان اقتباسات سے صاف ظاہر ہے کہ مانوس چیزیں غیر مانوس بن کر کس طرح دلچسپ اور دل کش ہو گئی ہیں۔ درج بالا عبارتوں میں لال ٹین اور الف سے ہم اس طرح دوچار ہوتے ہیں گویا یہ چیزیں ہمارے لیے بالکل اجنبی اور نئی ہیں۔ یہی نہیں، یہ چیزیں زندہ انسانی وجود کی شکل میں ہمارے سامنے آتی ہیں۔

خواجہ حسن نظامی کی نثر اپنے اندر دلکشی اور خوبی کے جو پہلو رکھتی ہے وہ محض سادگی اور سلاست کی بنا پر نہیں ہے۔ خواجہ صاحب کی نثر سے لطف اندوز ہونے اور اس کی صحیح قدر قیمت کا اندازہ لگانے کے لیے ضروری ہے کہ ہم اردو کی ادبی تہذیب کے ان تمام عناصر کو پیش نظر رکھیں جن سے خواجہ صاحب کی نثر کا خیر تیار ہوا ہے۔ اس سلسلے میں یہ بھی ضروری ہے کہ ہم اپنے ذہنی تحفظات کو بالائے طاق رکھ کر پوری دیانت داری کے ساتھ خواجہ صاحب کی نثر کے ان پہلوؤں کی نشان دہی کریں جنہیں عام طور سے نظر انداز کیا جاتا رہا ہے۔ یہ بات ہماری ادبی تہذیب اور خواجہ صاحب کی ادبی شخصیت دونوں کے حق میں مفید ثابت ہوگی۔ ♦♦

خواجہ حسن نظامی - ایک عہد ساز شخصیت

راشد انور راشد

مصول منزل کے لیے بیشتر لوگ شناسا راستوں کا انتخاب کرتے ہیں، تاکہ غیر ضروری مسوتوں سے محفوظ رہیں اور کامیابی سے ہمکنار ہو سکیں، نیکس کچھ لوگ انجان اور پرخطر سی ڈگر کو ترجیح دیتے ہیں، کوری تقلید ان کی طبیعت سے میل نہیں کھاتی۔ رفتہ رفتہ انھیں انجان اور پرخطر راستوں پر قائلے گزرتے ہیں اور پھر زمانے کو ان کی تقلید کے لیے مجبور ہونا پڑتا ہے۔ خواجہ حسن نظامی کا تعلق آخر الذکر قبیلے سے ہے جنھوں نے بیسویں صدی کی تاریخ میں انٹل نفوش چھوڑے ہیں۔ وہ مختلف الہات شخصیت کے مالک تھے جنھوں نے ہر میدان میں اپنے وجود کی مہر ثبت کرنے میں کامیابی حاصل کی۔ خواجہ صاحب کی حیات کا سورج بے شک غروب ہو گیا لیکن مقبولیت کی شفق آسمان ادب پر ہنوز قائم ہے اور آنے والے عہد میں بھی کسی صورت اس کی دلکشی ماند نہیں پڑ سکتی۔ خواجہ صاحب جیسی عہد ساز شخصیت کے لیے کسی نے کہا تھا:

سورج ہوں زندگی کی رقی چھوڑ جاؤں گا

میں ڈوب بھی گیا تو شفق چھوڑ جاؤں گا

تاریخ میں ایسی مثال خال خال ہی ملے گی کہ کسی شخص نے بیک وقت مختلف شعبہ حیات میں قدم رکھا اور تمام میدانوں میں یکساں مقبولیت حاصل کی۔ صوفی، ادیب، انشا پرداز، صحافی، رہنما قوم، مورخ، مصلح اور دیگر اعتبار سے ان کی حیثیت ہمیشہ متنازع اور منفرد رہی۔ انھوں نے

جہاں ہر طرفت کے مرتبے کو خاص وقار عطا کیا وہیں ہر ہر قدم پر مرشدوں کی اصلاح میں بھی ہمیشہ پیش رہے۔ جہاں اپنی دانش و دانہ فہم اور بصیرت کا مظاہرہ کرتے ہوئے انھوں نے سیاسی مسائل کو بھی سلجھانے میں دلچسپی دکھائی وہیں سماجی اصلاح کا غیر معمولی جذبہ بھی ہمیشہ ان کے پیش نظر رہا۔ مسلمانوں کی اقتصادی و خوراکوں کا انھیں شدید احساس تھا اور وہ تعلیم کی حضانت ائمہ کے ان مسائل پر قابو پانے کے خواہش مند تھے۔ ان مقاصد کی تکمیل کے لیے انھوں نے اپنی تفسیری صلاحیتوں کا خاطر خواہ استعمال کیا۔ مہمات کے ذریعے انھوں نے ماحول کی بے بسی پر کاری ضرب لگائی اور اپنی قوم کو خواب غفلت سے بیدار کرنے میں کوئی کسر نہیں چھوڑی۔ صاحب طرز انشا، پرداز کی حیثیت سے خواجہ صاحب نے جو کاتبانہ انجام دیے وہ اپنی مثال آپ ہیں۔ ان کے مضامین، انشائے خاکے، روزنامے اور سفر نامے شاہکار اسلوب کے نادر نمونے ہیں جن کے مطالعے کے بعد خواجہ صاحب کی جاودہ بانی کا قائل ہوجانا پڑتا ہے۔ بہترین اور مقبول مصنف ہونے کے ساتھ ہی ساتھ انھوں نے کامیاب صلیح کا فریضہ بھی انجام دیا لیکن اہم بات یہ ہے کہ مصنفوں کے شکار نہیں ہوتے۔ اتنی ڈھیر ساری خوبیاں ایک ہی شخصیت میں مت شکل سے ملتی ہیں۔ بلاشبہ خواجہ صاحب کے عہد میں بے مثل ادیبوں، مصنفوں، سیاسی رہنماؤں، مونیوں اور صحافیوں کی کمی نہیں تھی کیسی یہ ساری خوبیاں کسی ایک انسان سے مخصوص نہیں تھیں جسے مہمات عزیز تھی۔ اسے تصویق دے دے کہ ابھی واسطہ نہ تھا جو مونیانہ راہوں پر گامزن تھا۔ تصنیف و تالیف سے کوسوں دور تھا جو مصنف تھا اسے نصی انشا پرداز سے دلچسپی تھی اور جو کوئی ان تمام باتوں سے بے نیاز ہو کر اصلاح معاشرت کے لیے کمر بستہ ہوتا کسی نہ کسی طرح اسے مصلحت کا شکار ہونا پڑتا۔ غرض کہ مختلف اکابرین فطرت شعبہ ہائے زندگی کی ناسازگاری کر رہے تھے لیکن اس پورے عہد میں خواجہ صاحب کی دائم شخصیت کسی بھی حصار سے مستثنیٰ تھی۔ بلاشبہ انھوں نے جس دیرانے میں قدم رکھا اسے گل و گلزار کر دیا جہاں بہاریں ٹوٹ کر اپنی شادابیاں بکھیرنے لگیں۔

خواجہ صاحب کی ابتدائی تحریروں پر سیاسی اور اصلاحی رنگ غالب ہے۔ ان کا پہلا مضمون "انڈیا کی تازہ حالت" کے عنوان سے انڈیا گورنٹ (بھٹی) میں شائع ہوا تھا۔ اس کے بعد باضابطہ طور پر لکھنے کا سلسلہ شروع ہوا اور ان کے مضامین پیسہ اخبار لاہور، ذیل امرت سرائے سر عبدالقادر کے

ذہنی اور جلدی بہادری کے رسالے سو فی صد میں شائع ہونے لگے۔ ۱۹۰۵ء میں غلطے اشاعت کے قیام سے خواجہ صاحب کی صحافتی زندگی کا آغاز ہوا۔ انھوں نے اپنی طویل صحافتی زندگی میں سی روز ناموں اور ماہناموں کی سرپرستی فرمائی اور ان کی تعداد کے لیے ہمیشہ جی جان سے بڑھے۔ ۱۹۰۸ء میں نظام، ۱۹۱۳ء میں توحید، ۱۹۱۹ء میں رحمت، ۱۹۲۰ء میں ماہنامہ دنیا، ۱۹۲۸ء میں ہندو روزہ دویش، ۱۹۳۹ء میں فریوں کا اخبار اور روزنامہ عادل کی اشاعت میں خواجہ صاحب کی محنت ہر ہرقدم شامل رہی ہندو دارمادی اور ماہنامہ آستانہ کے علاوہ بھی متعدد اخبارات و جرائد ان کی ادارت اور سرپرستی میں شائع کیے گئے جن میں عورتوں کا اخبار، مگر دیکو، سیاسی دنیا، نسائی دنیا، پیشوا، علمی دنیا اور ماہنامہ مولوی کے نام خصوصیت کے ساتھ قابل ذکر ہیں۔ اخباروں میں ۱۹۱۳ء کا توحید وہ پہلا اخبار تھا جس میں خواجہ صاحب کا نام ایڈیٹر کی حیثیت سے شامل تھا۔ اس سے قبل کے اخباروں یعنی غلطے اشاعت اور نظام اشاعت سے وہ وابستہ تھے لیکن ایڈیٹر کی حیثیت سے ان کا نام شامل نہیں تھا۔ ۱۹۱۹ء میں رحمت نام کا جو اخبار خواجہ صاحب کی ادارت میں شائع ہوا ان میں دیگر نمایندہ لوگوں کے ساتھ نیا زخمی بھی تھے۔ خواجہ صاحب نے اپنی طویل صحافتی زندگی میں مقصدیت کو ہمیشہ اپنے پیش نگاہ رکھنا اور اصلاح معاشرت، سیاسی بیداری و اخلاقی نقطہ نظر کو فروغ دینے میں پیش پیش رہے۔

رفتہ رفتہ خواجہ صاحب کا ذہن تصوف اور خافتا ہی نظام کی اصلاح کے ساتھ ہی ساتھ اردو نثر کے دامن کو مالا مال کرنے کی جانب مبذول ہوا اور پھر ان کے قلم سے اظہار کے رنگیں گل بوٹے وجود میں آنے لگے۔ خواجہ صاحب کے مختصر انشائیے اپنے انفرادی اسلوب کی بدولت ذہن و دل پر دیرپا تاثر چھوڑتے ہیں۔ ان کی تحریر میں غضب کی جادو بیانی پوشیدہ ہوتی جس کی بہت اہم خواص و حوام دونوں انھیں سرانگھوں پر بٹھاتے۔ خواص یہ سمجھتے کہ انھیں کے جذبات و احساسات کو خواجہ صاحب نے قلم بند کیا ہے جب کہ انھیں تحریروں میں حوام کو اپنے دل کی آواز کا گانہ ہوتا۔ حوام و خواص کے درمیان یکساں مقبولیت کا ایسا پیمانہ دنیا نے ادب میں بہت کم ہی لوگوں کو نصیب ہوا ہے۔ اس ہر دل عزیز کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے اظہار خیال کے لیے ایسے موضوعات کا انتخاب کیا جن کی جانب کسی نے آنکھ اٹھا کر دیکھنے کی ضرورت بھی محسوس نہیں کی تھی لیکن خواجہ صاحب

نے ان چھوٹے اور معمولی موضوعات میں انفرادی اسلوب کی بدولت ایسی منفی آفرینی اور چاشنی پیدا کی کہ ادب کے بہترین فن پاروں میں ان کا شمار ہونے لگا۔ خواجہ صاحب کی زبان میں دلی کی محسوسی زبان اپنے فطری بہاؤ اور محسن کے ساتھ جلوہ گر ہوتی ہے۔ روزمرہ کے محاورات کو وہ اس خوبی کے ساتھ استعمال کرتے ہیں کہ نثر میں تخلیقِ شان پیدا ہو جاتی ہے۔ چلے چھوٹے اور بظاہر جگے جگے جوتے ہیں لیکن ان کے پس پردہ غضب کی معنویت پوشیدہ ہوتی ہے۔ دلچسپ نغموں کی کاٹ سے بہنِ محال ہو جاتا ہے۔ بعض اوقات معنی اور سجعِ نثر کے نمونے بھی دیکھنے کو ملتے ہیں لیکن غور کرنے پر معلوم ہوتا ہے کہ قافیے اور ردیف کے اہتمام میں خواجہ صاحب کی شعوری کاوشوں کا کوئی دخل نہیں۔ بلکہ خیال کے فطری بہاؤ میں ایک مخصوص نرم اور آہنگ کے ساتھ ان کا بیان ہوتا چلا گیا ہے۔

میرا خیال ہے کہ خطوطِ غالب اور اخبارِ خاطر کے بعد اردو نثر کی جادو بیانی چندہ کتابوں کے ساتھ سی پارہٴ دل میں تلاش کی جاسکتی ہے۔ خواجہ صاحب کی تحریر جہاں غالب اور آزاد کے اسایب کا خوش گوار امتزاج کہی جاسکتی ہے وہیں عشرتِ قطرہ کی مانند پوری طرح دریا میں فنا بھی نہیں ہوتی اور اس طرح اپنی انفرادیت برقرار رکھتی ہے۔ غالب کی تحریروں میں شوخی اور ظرافت کا عنصر غالب ہے جب کہ خواجہ صاحب کے یہاں ایک خاص طرح کی سنجیدگی اور سوز و گداز کا بیان دیکھنے کو ملتا ہے۔ آزاد کے یہاں بعض اوقات تصنع کی کیفیت دیکھنے کو ملتی ہے جب کہ خواجہ صاحب کے یہاں جذبات کا حقیقی موجزن ہے۔ اظہارِ خیال کی یہ مہارت انھوں نے جامع مسجد کی میٹھیوں پر میٹھ کر حاصل کی ہے۔ لیپ، مٹی، تیل، کھٹکا، کھکی، لالیٹس، پیاری ڈکار، جھینگرا جنازہ، روٹی، پیمینہ اور اس طرح کے بے شمار خیراہم اور معمولی موضوعات خواجہ صاحب کی دسترس میں آکر لازوال کیفیتیوں سے ہمکنار ہو گئے۔

۱۸۵۷ء کے بعد مغل سلطنت کے جانشینوں کو جس تباہی کا سامنا کرنا پڑا، بلاشبہ خواجہ صاحب نے انھیں یہ نفسِ نفیس نہیں دیکھا لیکن خانانِ خراپوں سے اس انتشار جیسے دلدوز واقعے سننے، انھیں بھرپور شدت کے ساتھ قلمبند کیے بنا انھیں چین نہ آیا اور کچ تو یہ ہے کہ ان واقعات میں انھوں نے ایسی تڑپ شامل کر دی ہے کہ ہم اس عہد میں اپنے آپ کو سانس لیتا ہوا محسوس کرتے

ہیں اور ننگاں لگا ہوں سے پورے عہد کے درد میں شریک ہو جاتے ہیں۔ غدر دہلی کے افسانے بہادر شاہ ظفر کا مقدمہ غدر دہلی کے اخبار اور اسی سلسلے کی تین چار کتابوں میں ۱۹۵۷ء کے بعد کا انتشار اور زب پوری خدمت کے ساتھ اجاگر ہوا ہے۔ ان تقریروں میں تاریخ اور فلسفے کی زیریں لہریں بخوبی محسوس کی جاسکتی ہیں جس میں خواجہ صاحب نے انسانی دوستی اور وطن پرستی کے جذبات کو دل کی گہرائیوں سے بیان کیا ہے۔

دنیا نے ادب میں بہت سے صحتوں نے روزنامے لکھے لیکن جس پابندی کے ساتھ خواجہ صاحب نے زندگی کے شب و روز قلمبند کیے شاید کسی اور نے نہیں کیے۔ انھوں نے تقریباً پانچ دہائیوں تک لانائے زندگی کے چھوٹے سے چھوٹے واقعے اور معمولی باتوں کو اس خوبصورتی کے ساتھ اپنی تحریروں میں شامل کیا کہ حقیقت ایک ناظرین جلوہ کش ہوئی اور آگہی کے نئے منظر نامے روشن ہونے لگے۔ ان روزناموں میں خواجہ صاحب نے بلا تفریق ہر خاص و عام کو اسی اہتمام سے جگہ دی اور روزمرہ کی زبان میں دھاردار لہجے کو فروغ دیا۔ انھوں نے زندگی کا کوئی بھی راز اپنے شہیدانوں سے نہیں چھپایا اور بے حد خلوص کے ساتھ قارئین کو اپنا ہراز بنا لے رہے۔ خواجہ صاحب نے مختلف ممالک کے دورے بھی کیے اور یہاں روزنامے لکھنے کی ان کی عادت بے حد کارگر ثابت ہوئی۔ وہ پابندی کے ساتھ سفر کے واقعات کو روزناموں کی شکل میں لکھتے رہے اور پھر بعد میں انہی روزناموں کو ایک مخصوص ترتیب میں سفر نامے میں تبدیل کر دیا۔ خواجہ صاحب کی نگاہوں سے جب ہم دنیا کے مختلف ممالک کی میر کرتے ہیں تو حسن اور تاثیر کے نئے زادیوں سے ہلکا رہتے ہیں۔

خاکہ نگاری کے فن کو خواجہ صاحب نے مقبولیت کی نئی بلندیوں سے ہلکا کر دیا۔ حالانکہ ان سے قبل خاکہ نگاری کی روایت موجود تھی لیکن اس میں قابل تدر نمونوں کا فقدان تھا۔ خواجہ صاحب نے اپنے طریق ادبی سفر میں بے شمار خاکے لکھے اور اسے باقاعدہ فن کی حیثیت سے قائم کرنے میں اہم بدل ادا کیا۔ یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ جس کسی نے بھی خواجہ صاحب کی تحریروں میں جگہ پائی اسے حیات جادوئی نصیب ہوگئی۔ خاکوں کے لیے شخصیت کا انتخاب خواجہ صاحب کے لیے کبھی مسئلہ نہیں بنا۔ خاص و عام کی تعریف ان کے نزدیک بے معنی تھی۔ ان کی تمجس نگاہوں میں جو بھی سامنا چلا گیا وہ تحریری طرہ پر امر ہو گیا۔ خاکوں کی زبان کے سلسلے میں خواجہ صاحب نے بے حد نرم رویہ اختیار کیا۔ جو

کردار جیسی زبان کا متقاضی ہوتا، خواجہ صاحب ویسی ہی زبان کا غلطی استعمال کرتے۔ ان کی زبان میں آمد ہی آمد ہے۔ آورد کا کہیں شائبہ تک نہیں۔

خواجہ صاحب نے ایک مثالی زندگی گزاری۔ ہمیشہ الفت کو مقصد بنانا اور زندگی کے ہر موڑ پر اپنے اصولوں پر ڈٹے رہے۔ توبہ برداشت کا مادہ ان میں کچھ زیادہ ہی تھا۔ دشمنوں اور مخالفوں نے بھی بہت اذیتیں سہیں آئے اور اس طرح انھیں بھی اپنا گویہ بنانے میں کوئی کسر نہیں چھوڑتے۔ اپنی طبیعت کا انھوں نے کہیں بھی مظاہرہ نہیں کیا۔ دوسروں کا مذاق اڑانے کے بجائے اپنی ذات کو شدید طنز کا نشانہ بناتے۔ انھوں نے مزیدوں کی اصلاح کے لیے دعا و نصیحت کے بجائے عملی طور پر محنت و مشقت کا نمونہ پیش کیا۔ خواجہ حسن نظامی نے اپنی ساری زندگی سماجی شععار مساعرتی اصلاح کے لیے صرف کر دی، لیکن آج بھی ڈھیر سارے پہلو ایسے ہیں جن کی تکمیل نہیں ہو پائی ہے۔ نئی نسل کا فرض ہے کہ اس جانب بھیدگی سے توجہ دے۔ یہ ہماری ذمہ داری ہے کہ ہم ادھوئے کاموں کو پورا کرنے کے لیے سمجھ ادا دیں تاکہ خواجہ صاحب کے خوابوں کی تکمیل ہو پائے۔

خواجہ صاحب کے قصوں کی اہمیت

تجمل حسین خان

خواجہ صاحب کے قصے محض دل بہلاوے یا وقت گزاری کے لیے نہیں ہیں ان کے قصوں میں ان کی برہنہ ہوئی زندگی اور اس کے اجتماعی مسائل کو مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ یہ حقیقی واقعات پر مبنی ہیں۔ خواجہ صاحب نے ایسے انہوں کی کہانی بیان کی ہے جن کا تعلق تاریخ سے ہے جو ہمہ سہ لیے جاسکتے ہیں۔ تاریخی واقعات کی کڑیوں کو انھوں نے باہم مربوط کر دیا ہے جس سے دلچسپی کا عنصر قائم رہتا ہے اور ہماری توجہ کبھر نہیں ہٹاتی۔

خواجہ صاحب کو ان قصوں کی وجہ سے خاصی مقبولیت حاصل ہوئی۔ یہ قصے تاریخی اور مذہبی نوعیت کے ہیں۔ انھیں تاریخ سے خاص تگلاؤ تھا۔ اس لیے ان کی دلچسپیاں مغلیہ حکومت کے زوال، انحطاط اور مشاہیر اسلام پر مرکوز تھیں۔ انھوں نے پُر تاثیر الفاظ میں ان کے واقعات بیان کیے ہیں۔ انھیں پڑھ کر رحم اور عبرت کے جذبات دلوں میں پیدا ہوتے ہیں۔ خواجہ صاحب نذیر احمد اور راشد القہری کی طرح کے افسانہ نگار نہیں ہیں۔ یہ دونوں اپنے فن کے ذریعے مستقبل کی نئی راہوں کی نشان دہی کرتے ہیں۔ اس کے برخلاف خواجہ صاحب اپنے قصوں میں ماضی کی یاد میں اور مغلیہ حکومت کی پامالی اور بربادی پر آنسو بہاتے ہیں۔ شہزادوں اور شہزادیوں کی زبوں حالی پر اتم کرتے ہیں۔ ان کے قصوں میں غم کی شدت کا اظہار ہے جس نے ان کے قصوں کو بہت پُر تاثیر

بتلایا ہے۔ بقول آل احمد سرور :

”..... ان کی وہ تحریریں بھی اہمیت رکھتی ہیں جو ۱۸۵۷ء سے متعلق ہیں۔ دہلی کی چپتا ہو یا دہلی کی جانمختی، بہادر شاہ کا مقدمہ ہو یا غالب کا اندر کا روزنامہ، ان سب سے ایک دور کے خاتمے، ایک تہذیب کے زوال، ایک معاشرے کی زبوں حالی کا مریخ سامنے آتا ہے جو ذہنِ دول پر اثر کیے بغیر نہیں رہتا۔“

(کتاب نما، خصوصی شمارہ، ص ۱۶۳)

خواجہ صاحب کا پسندیدہ موضوع ۱۸۵۷ء کے واقعات ہیں۔ انھوں نے دہلی کی جانمختی، بہادر شاہ کا روزنامہ، بہادر شاہ کا مقدمہ اور جنگات کے افسانے کتاب میں لکھیں۔ تاریخی قسط لکھا ایک دشوار گزار اور خطروں سے بھرا ہوا عمل ہے۔ اس میں تاریخی حقائق کو توڑ مروڑ کر پیش نہیں کیا جاسکتا خواجہ صاحب کا کمال یہ ہے کہ انھوں نے تاریخ، روایت اور تصور کی بنیادوں پر کرداروں کو پیش کر کے ان قصوں میں دل چسپی کا عنصر برقرار رکھا ہے۔ دہلی کی جانمختی میں خد کے واقعات مفصل اور موثر انداز سے بیان کیے گئے ہیں۔ مثلاً دہلی پر حملے کی تیاریاں، دہلی کی شکست، بہادر شاہ کا گرفتار ہونا، ان کے بیٹوں کا قتل اور مسلمانوں کا مارا جانا یہ واقعات پر تاثیر ہیں جسے پڑھ کر آنکھوں سے آنسو رواں ہو جاتے ہیں۔ دہلی کی جانمختی میں خواجہ صاحب نے تاریخی واقعات مستند کتابوں سے اخذ کیے ہیں اور اس کا پلاٹ بھی تاریخی واقعات کے گرد ہی گھومتا ہے۔ زبان و بیان سے اس قصے میں دل چسپی کا عنصر پیدا کر دیا ہے۔ بقول یوسف حسین خاں :

”..... انھوں نے ۱۸۵۷ء کے جہت نامک اور در داغیز واقعات کو

اپنے مخصوص طرز میں بیان کیا — مجھے ابھی طرح یاد ہے جب باب علمی کے زمانے میں یہ افسانے پڑھے تھے تو میرے دل پر بہت اثر ہوا تھا۔ یہ محض افسانے ہی نہیں ہیں۔ بیچ بیچ میں دہلی کی تمدنی زندگی کے نقش و نگار دکھائی دیتے ہیں جو تاریخی اہمیت رکھتے ہیں۔“

(کتاب نما، خصوصی شمارہ، ص ۷۹)

بیگمات کے آنسو میں خواجہ صاحب نے مغلیہ خاندان کی عبرت تک تسبیحی کا بیان کیا ہے۔ بہادر شاہ ظفر کے خاندانی کی بیگمات، شہزادوں اور شہزادیوں کے دردناک واقعات کے مطالعہ انگیزوں کے ہاتھوں بظلم و ستم ان پر مدار کئے گئے ہیں ان کا درد انگیز مرقع بھی پیش کیا ہے۔ ان مرقعوں کا جائزہ لیتے ہوئے اور صدیقی صاحب نے اپنے ایک مضمون میں کہا تھا:

.....
ان کی دھڑول کی تحریروں میں مثل شہزادیوں اور شہزادوں اور بیگمات کے المیہ بیان کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ ایک مضمون اور غروب ہوتی ہوئی انتہائی پرسوز اور المیہ لے میں مرثیہ خوانی خواجہ صاحب کی تعہد برکات صدہ جی گئی۔ ان کی ابتدائی مقبولیت میں اس ماتم گساری کا بڑا اثر ہے۔ اس موضوع پر ان کی تحریروں میں بڑی اثر انگیزی ہے۔

(بحوالہ خواجہ حسن نظامی حیات اور ادبی خدمات)

از ڈاکٹر امام مرتضیٰ قوی، ص ۱۲۳۱

خواجہ صاحب کے حصوں میں جن کرداروں کو پیش کیا گیا ہے ان سے وہ بکوبی واقف ہیں۔ تمام افراد قصہ تاریخی حیثیت رکھتے ہیں اور خواجہ صاحب کی حیثیت یہاں ایک عام قصہ گو کی نہیں بلکہ دفاعی ذہن کی ہے۔ کردار جس طرح کی زبان میں باتیں کرتے ہیں۔ اس سے ہم ان کی حیثیت، ذہنیت اور مزاج کا اندازہ لگا لیتے ہیں۔ یہی قصے کی اثر انگیزی اور کامیابی کا راز ہے۔ مرث ایک اقتباس نمونہ دیجیے:

”میں نے دیکھا کہ والدہ کا رنگ متغیر ہو گیا۔ باوجود غائے کی ناتوانی کے انھوں نے یور بدل کر کہا تھا ہے تیری غیرت پر۔ خیرات اور زکوٰۃ لے کر آیا ہے اور خوش ہوتا ہے۔ ارے اس سے مر جانا بہتر ہے۔ اگرچہ ہم مٹ گئے مگر ہماری جرات نہیں مٹی۔ میدان میں نکل کر مرجانا یا مار ڈالنا اور تلوار کے زور سے بوٹی لینا ہمارا کام ہے۔ حد درجہ خوری ہمارا شیوہ نہیں۔“ (بیگمات کے آنسو، از خواجہ حسن نظامی، ص ۲۶)

نور ۱۸۵۷ء کے علاوہ خواجہ صاحب کی دوسری کتابیں جو نظم تاریخی واقعات پر مشتمل ہیں، ان میں اسلامی تاریخ سے متعلق محرم نامہ، یزید نامہ، میلاد نامہ اور طمانچہ بر رخسار یزید ہیں۔ یزید نامہ اور محرم نامہ میں واقعات تاریخی طبری سے لیے گئے ہیں۔ اس میں خواجہ صاحب کی ذات کو کوئی دخل نہیں ہے۔ محرم نامہ میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے لے کر خلافت تک کے واقعات کو بیان کیا گیا ہے۔ یزید کے دربار میں فاطمی قیدیوں کی آمد تک کے واقعات موجود ہیں۔ یزید نامہ میں امیر معاویہ سے لے کر مروان الحمار تک بنی امیہ کے چودہ بادشاہوں کی تاریخ، یزید اور امیر معاویہ کے ظلم و ستم کی داستان بیان کی گئی ہے جس کی بنیاد مستند کتابیں ہیں۔ طمانچہ بر رخسار یزید ایک فرضی قصہ پر مشتمل ہے اس کی تاریخی اہمیت نہیں ہے۔ اس کے کردار اسلامی تاریخ سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور اسے ڈرامے کی ہیئت میں لکھا گیا ہے۔ اس میں حضرت امام حسین کے کردار کو طبری دل نوازی کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ ایک اقتباس :

.....
..... میں تین دن کا پیاسا ہوں اور

میرے چاروں طرف دودھ پیتے بچے اور ساتھی مرے پڑے ہیں اور
نیچے میں فقط پیاسی اور بکیں عورتیں رہ گئی ہیں اور ایک آدمی بھی
میرا مددگار نہیں ہے۔ کیا ایسے وقت میں دنیا کا کوئی آدمی اپنے
حواس قائم رکھ سکتا ہے؛ مگر میں حسین علی کا بیٹا، ابولطالب کا
بیٹا، محمد رسول اللہ کا نواسہ چونکہ حق پر ہوں اس واسطے میرا دل
مضطرب ہے اور میں ان مصیبتوں سے کچھ بھی نہیں گھبراؤں گا۔

بڑھ اور مقابلہ کر^۴
(کائناتی از خواجہ حسن نظامی، ص ۷۶)

خواجہ صاحب نے اسلامی تاریخ پر مشتمل جو قصے لکھے ہیں وہ اسلوب اور زبان و بیان کے اعتبار سے بھی منفرد کہے جاسکتے ہیں۔ خواجہ صاحب خود جو تاثر قبول کرتے ہیں اسے دوسروں تک پہنچا دیتے ہیں۔ اپنے قصوں میں انھوں نے اسی گڑ کو آزمایا ہے۔ مثال کے طور پر طمانچہ بر رخسار یزید

یہ انھوں نے یزید کے کردار کو جیسا کہ محسوس کیا ویسا ہی پیش کر دیا۔ لکھتے ہیں :
 "سن اومرحانہ ! میں اُس ملک کا ہونے والا بادشاہ ہوں۔ میرے
 والد بڑے ہو گئے ہیں اور انھوں نے مجھ کو اپنا ولی مہد مقرر کر دیا
 ہے۔ سارے دربار نے میری بیعت کر لی۔ بس تو کیا میری طاقت
 سے منہ تو ہونے کی طاقت رکھتی ہے تو سنے غلط کہا کہ اب تیرا درجہ
 ان کا ہو گیا ہے کیونکہ مجھے معلوم ہے کہ امیر المومنین اب کسی عورت
 کے شوہر بننے کے قابل نہیں ہیں۔ تو ایک لڑکھی ہے اور مجھ پر
 حلال ہے اور حلال : بھی جو تب بھی غلط ہونے کی حیثیت سے
 کسی چیز کو حلال اور جائز کر لینے کی طاقت رکھتا ہوں"

اطلا پچ برزدار یزید از خواجہ حسن نظامی ص ۳۹

مرقع کشی کا عنصر قصے کے بیان میں ایک خاص اہمیت رکھتا ہے۔ ہر نایہ چاہیے کہ قصہ گو جس
 واقعے کو بیان کرے اس کی صحیح اور سچی تصویر کشی کرے کہ وہ منظر نظروں کے سامنے گھوم جائے۔
 یہ کام حضوں کی کاریگری سے سامنے آجائے۔ خواجہ صاحب کا کمال یہ ہے کہ انھوں نے تمام جزئیات
 کو ہمیشہ پیش نظر رکھا۔ مرقع پیش کرتے وقت وہ اشیاء کی صفات کو بھی بیان کرتے ہیں، اس سے
 ان کی قوت مشاہدہ کا پتہ بھی چلتا ہے۔ انھوں نے مجرد مرقع کشی بھی خوب کی ہے۔ ہر واقعے اور ہر عمل
 کا اس طرح بیان کیا ہے کہ اس کے سارے نقوش سامنے آجاتے ہیں، ایک مثال ملاحظہ ہو :

"جب میں اندر گیا تو شہزادی صاحبہ بوریلے پر بیٹھی تھیں۔ دالان
 میں ایک طرف چارپائی بڑی ہوتی تھی اور اس کے سامنے ایک
 بوریا بچھا ہوا تھا جس پر بیٹھی ہوئی شہزادی صاحبہ پن کٹی سے بان
 کو ٹا رہی تھیں۔ بوریا بہت پرانا تھا اور جگہ جگہ سے ٹوٹا ہوا تھا
 یہ زندگی ہوئی سفید چادر بھی چارپائی پر بچھی ہوئی تھی۔ یکمبہ چڑھا تھا
 اور ذرا میل تھا۔ شہزادی صاحبہ کے سامنے ایک بدھنی رکھی تھی
 جس میں مٹی بھری ہوئی تھی، شہزادی صاحبہ اس سے اگلان کا کام

لیتی تھیں۔ ان کی دائیں طرف پٹاری رکھی تھی جو اگرچہ بدستور تھی
لیکن اس پر پان کے وجے نہیں تھے والان کی کڑیاں بہت بوڑھی
تھیں گہریوں اور چوہوں نے تختوں کو خراب کر رکھا تھا۔
(اینگت کے اسٹور از خواجہ حسن نظامی ص ۲۵)

اسی طرح خواجہ صاحب کے قصوں کا ایک اور وصف یہ ہے کہ انھوں نے مکالے بت مرگ
اور سلیمے کے ساتھ پیش کیے ہیں۔ واقعات میں مکالے ڈال کر انھوں نے نئی جان اور توانائی پیدا
کر دی ہے ورنہ یہ قصے تاریخِ محض بن جاتے اور ان میں قصے کا لطف پیدا نہیں ہوتا۔ مکالے
کرداروں کی مناسبت سے لکھے گئے ہیں۔ روزمرہ اور محاوروں کے استعمال سے یہ مکالے بہت اثر
انگیز ہو گئے ہیں۔ ایک اقتباس چمن خدمت ہے۔

”گل بانو چھر کھٹ پر دوشا لٹانے سریا کرتی تھیں۔ شام کو چراغ
بجے اور بانو کو میند آئی اور سیدھی چھر کھٹ پر پہنچیں۔ ماں کہتی
چراغ میں بتی بڑی اور لافٹ چنگ پر چڑھی تو گل بانو مسکرائی اور
جائی لے کر سر کے بھرے بانو کو اتارے سے سمیٹ کر کہتی اچھا بن
تم کو کیا؟ سوئے میں دقت کھوتے ہیں تمھارا کیا لیتے ہیں؟ تم
ماحق کوٹوں پر لوٹی جاتی ہو۔“

(کامنا باقی از خواجہ حسن نظامی ص ۱۴)

ایک اور پہلو ان قصوں کا معاشرتی پہلو ہے۔ خواجہ صاحب نے مغلیہ تہذیب کی اور
معاشرت کی عکاسی بہت عمدگی سے کی ہے۔ مثلاً درباروں کی آرائش، شہزادوں اور شہزادیوں کا
رہن ہیں نہ صرف دور عروج بلکہ دور زوال کے ایسے نقشے کھینچے ہیں جس سے منسل بادشاہوں کی
زندگی جیتی جاگتی نظر آتی ہے۔ ان کے یہاں جو تہذیبی فضا ہے وہ کسی خیالی دنیا کی چیز نہیں ہے۔
ایک طرح کی جیتی جاگتی تہذیبی واردات کا بیان ہے:

”جہت میں جھانٹا نوسوں، ہانڈیوں اور دیواروں پر مقصود، دیوار
گیمروں، چینی قدیلوں اور گلدستوں کی آرائش ہوتی تھی۔ سامنے

کی صفت کے بچوں پر چھوٹا سا سبز نعل کا کارچوں شایارنگ تھائی
 بچوں پر سبز ریشمی مٹا بوں سے ایسا وہ ہوتا تھا۔ اس کے نیچے نعل
 کی کارچوں مسند پہنچے سبز کارچوں کا دتیکہ سبز رنگ کی وجہ یہ تھی
 کہ دلی کے بادشاہوں کا درباری رنگ سبز تھا۔

اکانا پانی از خواجہ حسن نظامی (ص ۱۶۳)

خواجہ صاحب کے یہ قصے بڑے انداز ہنگ پر سوز اور جذبہ انگیز ہیں۔ اگر وہ اس انداز میں
 تاریکی قصے نہ لکھتے تو شاید یہ باتیں اتنی پُر اثر نہ ہوتیں۔ ان کے ہمعصروں میں سے کسی اور نے مفید بادشاہوں
 کی زندگی پر اس نوع کے قصے نہیں لکھے اس وجہ سے ان قصوں میں ایک انفرادی شان ملتی ہے
 درحقیقت سے قریب نظر آتے ہیں۔ بقول آل احمد نثر در:

”جدید مورخ روایات چشم دید بیانات اور بزرگوں کی یادداشتوں
 کو کہانیاں سمجھتے ہیں۔ ممکن ہے کہ یہ پورا پورا نہ ہو۔ ان کے ایک رُسنے
 میں کو بھی تسلیم کیا جاسکتا ہے۔ مگر جیسے ہم
 (مکمل تاریخ) کہتے ہیں اس میں ان کی بھی جگہ ہے اور اس طرح
 خواجہ صاحب کو بھی دلی کے اس قدیم دور کا مورخ کہہ سکتے ہیں۔“

♦♦ (کتاب نما خصوصی شمارہ ’مئی ۱۹۹۴ء‘ ص ۶۵)

خواجہ حسن نظامی کی نثر اور اردو کلچر

شمیم حنفی

مولانا صلاح الدین احمد کے بارے میں مشہور ہے کہ عمر میں آزاد کی دربار اکبری رات کو عموماً اپنے آس پاس رکھتے تھے۔ کہتے تھے کہ ”دن بھر خراب آندھن سے سنتے طبیعت مگر چو جباتی ہے تو سونے سے پہلے ایک دو صفحے اس کتاب سے پڑھ لیتے تھے۔“ گویا کہ اچھی زبان، دراصل اپنے آپ کو پھر سے پانے اور یکسا کرنے کا ذریعہ ہوتی ہے۔ زندگی کی محرومات میں آدمی صبح و شام خود کو ضائع کرنا رہتا ہے۔ یہاں تک کہ اپنے آپ سے کٹے کٹے ایک روزمرن دنیا کا ہر کرہ جاتا ہے۔ ایسی صورت میں اپنے آپ کو پکائے رکھنے یا اپنی پہچان اپنے پاس رکھنے کی کوئی نہ کوئی صورت تو ہونی ہی چاہیے۔ سوا اچھی نثر و نظم بھی اس شکل سے نکلنے کا ایک وسیلہ ہوتی ہے۔ نثر و نظم کا دل کو لگنے والا اسلوب اپنے آپ میں ایک مکمل تجربہ ہوتا ہے۔ یہ تجربہ ذہن کی اداسی پر ت کے ساتھ ساتھ شخصیت کی گہرائیوں تک پہنچنے کا راستہ بھی بنالیتا ہے۔ ہمارے شعور کے علاوہ ہماری بصیرتوں پر ہمارے وجدان اور ہمارے وجود کو اساس مہیا کرنے والی قدروں پر بھی اثر انداز ہوتا ہے۔ نثر کے بارے بالعموم یہ سمجھا جاتا ہے کہ اس ذہل منی کی منتقلی یا خیال کی اداسی کے ساتھ ختم ہو جاتا ہے۔ لیکن اچھی نثر اشعار ہی کی طرح محض پڑھی ہی نہیں جاتی۔ دیکھی، چمکی، سنی، سونگھی اور چھوٹی بھی جاسکتی ہے۔ لفظ آنکھوں کے راستے ہمارے دل میں اترتے جاتے ہیں اور بتدریج

ہندسہ ہارے وجود کو اپنے گھیرے میں لے لیتے ہیں ہندو سر محمد حبیب کا ایک یا دو گار بھلا اس طرح ہے
وہ تہذیبیں دن کے اچالے کی طرح دھیرے دھیرے پھیلتی ہیں۔ ابھی نظم و نثر کے ساتھ بھی
اس طرح کیا گیا ہی ہے۔ میر اور انیس کی شاعری 'میرا میں' غالب اور محمد حسین آزاد کی نثر بھی رفتہ رفتہ
ہندو فلسفے کے گرد روشنی کا دائرہ مسلسل پھیلاتی جاتی ہے یہاں تک کہ ہم اپنے آپ کو تہذیب کے
ایک نکلن تجربے سے دوچار پاتے ہیں۔

خواجہ حسن نظامی کی نثر ایک نہایت منفرد رنگارنگ اور دلچسپ شخصیت کا اظہار ہے مگر
اپنے آپ میں یہ نثر ایک ہمہ گیر تہذیبی تجربہ بھی ہے۔ ان کی کسی بھی تحریر کو پڑھتے ہوئے اس
تاثر سے ہم خود کو الگ نہیں رکھ سکتے کہ ہمارا تعارف و حقیقت صرف ایک فرد تک محدود نہیں رہا۔
ایک بھر پور اور توانا تہذیب بھی ہمارے تجربے میں آئی۔ خواجہ صاحب کی نثر ہمیں ایک ساتھ کئی
جہانوں کی سیر کراتی ہے۔ انسانی واردات اور احساسات کے بہت سے دروازے ہم پر اس نثر کی
مدد سے کھلتے ہیں۔ محمد حسین آزاد نے لکھا تھا۔ "زبان ایک جادوگر ہے جو کہ طلسمات کے کارخانے
الفاظ کے متروک سے تیار کرتا ہے اور جو اپنے مقاصد چاہتا ہے، اُن سے حاصل کر لیتا ہے
..... وہ ایک چالاک فیاد ہے جو ہر پر گزرا لگاتا ہے اور دلوں کے قفل کھولتا اور بند کرتا
ہے۔ یا تصور ہے کہ جو میں گلزار کھلاتا ہے اور اُسے پھول اُگل، طوطی اور بلبل سے سجا کر تیار
کر دیتا ہے۔ (نیرنگ خیال، حصہ اول)۔ خواجہ صاحب کی نثر کا امتیاز یہ ہے کہ بظاہر مانوس
ہوتے ہوئے وہ اتنی ہی مرموز بھی ہوتی ہے۔ اپنی سادگی کے باوجود پڑھنے والوں کی حیرتوں کو
دکھائے بھی رکھتی ہے۔ وہ ہمیں بادی النظر میں جتنے بے تکلف دکھائی دیتے ہیں۔ ان کی شخصیت
اپنی نثر میں اسی قدر اسرار آمیز بھی ہوتی ہے۔ یہ شخصیت زمین اور مظاہر کی دنیا سے اپنا
رشتہ کبھی ٹوٹنے نہیں دیتی، تاہم اسی کے واسطے سے ہم نا دیدہ دنیاؤں کے اسرار تک
بھی پہنچتے ہیں۔ خواجہ صاحب کی شخصیت میں ایک طرف تو دور سے بھی دکھائی دینے والی غیر
معمول عصری سادگی کے اوصاف ملتے ہیں۔ دوسری طرف اس مانوس اور موہنی شخصیت کی
ایک مخصوص مابعد الطبیعیات بھی ہے جس کا سلسلہ ان کے روزناموں 'چہرہ' 'سفر ناموں'
انشائیوں سے لے کر نظامی نمبر تک پھیلا ہوا ہے جس شخص نے بچپن برس کی زندگی میں تجربے

کی دیدہ اور نا دیدہ دنیاؤں سے متعلق چھوٹی بڑی کوئی دو سوکت میں لکھی ہوں اس کے حواس کی بہتر کا اندازہ ہم آسانی سے نہیں کر سکتے۔ یہ ایک ایسی ہم اور مسافت تھی جس کا سلسلہ مکالمات سے لامکاں یکساں اور ہم و جان سے روح کی وسعت بے کراں تک پھیلا ہوا ہے۔ خواجہ صاحب کی شخصیت ہمیں بار بار اپنی عام انسانی سطح سے اوپر اٹھنے اور ہستی کے ازلی اور ابدی اسرار میں حقیقت کی تلاش کرنے پر اکساتی ہے۔ یہ شخصیت جانے اور انہانے رنگوں کا ایک عجیب فریب مرتع تھی۔

خواجہ صاحب کی فکر کا دوسرا واسطہ جس سے ان کی پہچان ہوتی ہے، ان کی زبان اور اسلوب کا ثقافتی پہلو ہے۔ اس صاحب نے دیکھا جائے تو خواجہ صاحب کی 'نثر' تنہا ایک فرد کے علاوہ ایک پورے عہد کا، اس عہد سے منسلک نظام اقدار کا 'قدروں کی تہہ میں چھپے ہوئے ایک اجتماعی طرز احساس کا آئینہ بھی بن جاتی ہے۔ دراصل اسی سطح پر خواجہ صاحب کی نثر وجود کی چھوٹی بڑی کائناتوں Microcosm اور Macrocosm دونوں کا واسطہ ایک ساتھ کرتی ہے۔ حقیقت کی وہ شکل اور سطح جو ہما شاسب کے سامنے ہے، اور حقیقت کی وہ شکل جس کی تھر تھری صرت زیر سطح محسوس کی جاسکتی ہے، 'خواجہ صاحب کی نثر کا جال ان دونوں پر پھیلا ہوا ہے۔ خواجہ صاحب کی نثر زمین سے لگ کر چلتی ہے، ہر نئے کا نام پوچھتی ہے، ہر منہر سے اپنا تعارف کراتی ہے، مگر اپنے آپ کو چھپائے بھی رکھتی ہے۔ انہیں خیالوں Concepts سے اور چیزوں things سے بچھاں دل چسپی ہے۔ میرا خیال ہے کہ خواجہ صاحب کے طرز اظہار کا یہی ایک وصف اتنا بڑا اور بسیط ہے جو ان کے ہم عصروں میں انہیں ممتاز کرنے کے لیے کافی ہے۔

یاد کیجئے ہمارے میر صاحب، ایک شخص سے، ہم سفری کے باوجود صرت اس بنا پر بات کرنے کے دوا دار نہ ہوئے کہ انہیں اپنی زبان کے بگڑ جانے کا اندیشہ تھا۔ گویا زبان ٹھن بے جا لفظوں کا مجموعہ نہیں ہوتی، ایک جاگتی ہوئی، سرچتی اور سانس لیتی ہوئی تہذیب کی ترجمان، ایک زندہ روایت کا سلسلہ بھی ہوتی ہے۔ محمد حسین آزاد نے ایک جگہ لکھا تھا 'ذہن رنگ خیال مقصد اول' کہ کسی قوم یا قبیلے کی طرح الفاظ بھی ترقی و تنزل کرتے ہیں، سفر کرتے ہیں، اسی میں طبیعت

رہم برتے ہیں اور مر بھی جاتے ہیں جس طرح قوموں کی تاریخیں اپنے حالات و مقامات سے لکھا جاتا ہے۔ دلوں کو شگفتہ کرتی ہیں لفظوں کی تاریخیں اپنے لطف و خوبی کے ساتھ اس سے زیادہ دماغوں کو شلاب کرتی ہیں۔ زبانوں کا عام اپنے الفاظ کے ساتھ آباد ہے۔ زبان کا ایسا گھناہیں ہمیں خواجہ صاحب کے ہم عصر لکھنے والوں میں اویسی کے یہاں نہیں دکھائی دیتا۔ ظاہر ہے کہ یہ بھرا ہوا گنجناں بھانت بھانت کے تجربوں سے بھلکتا ہوا منتظر یہ محض خبر و تعورات یا محض موعودات اور نظائر کے یہاں سے مرتب نہیں کیا جاسکتا۔ اس کے لیے وہ جو لسانی توازن اور تصور تجربے کے مابین وہ تناسب ضرور کا ہے جو لکھنے والے کی سادہ کو سمجھنے والے اور اسے ایک ساتھ طبعی اور ابعد الطبعیاتی واردات پر بھلا سکے۔ ہمیں خواجہ صاحب کے موضوعات میں اس رنگارنگی اور تنوع اور تعمق کا تجربہ ہوتا ہے، اسی تجربے تک ہم اُن کی لفظیات اور اُن کے اسالیب کی وساطت سے بھی پہنچتے ہیں، بہت سے لکھنے والے اپنے طریق اخبار کی یکسانیت سے پہچانے جاتے ہیں اور اکثر لکھنے والوں کے یہاں ایک طرح کی تھکا دینے والی یک رنگی اُن کے صاحبِ السلوب ہونے کا سبب ٹھہرتی ہے۔ خواجہ صاحب کا کمال یہ ہے کہ انھوں نے بہت لکھا اور اپنے موضوعات، خیالوں اور تجربوں کی ضرورت کے مطابق بہت سے لمبے اختیار کیے اور ایک بہت وسیع ذخیرہ الفاظ کو اپنے معرے میں لائے، شیکسپیر کے بارے میں عام انداز یہ ہے کہ اس نے تقریباً چھبیس ہزار لفظوں کا استعمال کیا۔ دوسری طرح یہ بات یوں بھی کہی جاسکتی ہے کہ انسانی تجربوں اور مقدرات کو سمجھنے کے چھبیس ہزار ذرائع پر اس کے تخیل کا اقتدار بھلا ہوا ہے۔ خواجہ صاحب کی تحریروں میں الفاظ کا جو ذخیرہ بکھرا ہوا ہے آٹھ شمار کرنا آسان نہیں، تاہم تیس کہتا ہے کہ ہمارے انشاء پر دازوں میں اس سطح پر اُن کا سامنا بس اتنا دکھانے والے ہی کر سکیں گے۔ ظاہر ہے کہ اس کی وجہ خواجہ صاحب کی زبان دانی اور لفظیات پر عبور سے زیادہ اُن کے شعور کی وسعت اور اُن کے تخیل کی جولانی ہے جس کے لیے انسانی واردات جذبے اور احساس کی کوئی بھی حد آخری حد نہیں تھی۔ محمد حسن عسکری نے اثرات صوبی کی نشر کے جائزے میں ایک معنی خیز بات یہ کہی تھی کہ اس سے صرف ایک فرد کی محدود انفرادیت کا اظہار نہیں ہوتا۔ اسے پڑھتے وقت پہلا احساس یہ ہوتا ہے کہ ”وہ ایک جماعت کی طرف سے بول رہے ہیں۔ اُن کا

رشتہ جمہور سے نہیں ٹوٹتا ہے۔ اُن کی اور عوام کی حیاتی زندگی میں بڑی یکجہانیت ہے اور وہ اپنے جمہور کے ساتھ مل کر اپنی جماعت کی زندگی سے لطف لے سکتے ہیں۔ اس سلسلے میں مصری مصائب کا یہ تاثر بھی درست ہے کہ دلی کی تہذیب کا سب سے بڑا امتیاز اور اس کی عظمت کا سب سے بڑا سبب جمہور کے دلوں سے اُس کی قربت تھی۔ لیکن انسانی احساسات اور تجربوں کی تہہ در تہہ سطح پر گرفت کے لئے صرف سامنے کی زندگی سے شناسائی کافی نہیں۔ صرف مشاہدہ کافی نہیں۔ ظاہر ہے کہ صرف مطالعہ اور جذبہ بھی کافی نہیں ہے۔ تخیل اور فکر کی دُنیا روزمرہ تجربات کی دُنیا سے آگے بھی جاتی ہے۔ اور یہ دونوں دُنیاؤں میں کسی تہذیب کا ۱۹۲۰ء کا تیار کرتی ہیں۔ چنانچہ زمانوں کو عبور کرنے والی نثر تہذیب کے نظری ہماؤ کو اپنے اندر سموئے بغیر وجود میں نہیں آتی۔ ہمارے زمانے کے ادب کو جو رنگ لگے ہوئے ہیں ان میں سب سے ہلکے رنگ احماد اور بے کراں تہذیبی زندگی سے لکھنے والوں کی اِعلق ہے۔ لوگ اپنے غول میں سمٹتے جاتے ہیں اور خود کو یہ سمجھاتے رہتے ہیں کہ اس طرح وجودی تجربے کا حق ادا کیا جا رہا ہے۔ اردو کی مرکزی روایت کا شناس نامہ ہی اجتماعی زندگی کے مظاہر سے اس کی وابستگی کا تیار کر رہا ہے۔ اس کی بنیادوں دو تہذیب کے کئی ادوار اور ایک رنگارنگ اشتہر کہ قدروں کی این قوم کے روحانی آشوب سے جڑا ہوئی ہے۔ روایت یہ ہے کہ تجلیں جھپٹیں برس کی عمر میں خواجہ جوگیا بامازیب تن کر کے ایک لمبی اور پُر پیچ روحانی جاترا پر بھی نکلے تھے اور اس سفر کی ایک روداد بھی مرتب کی تھی۔ وہ روداد تو شاید سامنے نہیں آئی لیکن اُن کا یہ تجربہ مصدقہ ہے۔ یہاں اس کی طرف اشارے کا مقصد صرف اس حقیقت کی نشان دہی ہے کہ خواجہ صاحب کی نثر کو عقی پر درہ مہیا کرنے کے تجربے ایک ساتھ دیکھی ان دیکھی کئی دُنیاؤں پر پھیلے ہوئے ہیں، اسی لیے ان کے اسلوب میں بلکہ یہ کہنا بہتر ہوگا کہ اُن کے اسلوب میں ملال آئینہ تجربوں کا بیان بھی اُس وقار اور طمانیت کے ساتھ ہوا ہے جو شخصیت میں گہرائی کے بغیر حاصل نہیں کی جاسکتی۔ خواجہ صاحب صرف دنیا کے نہیں، آپ اپنے تماشاؤں بھی تھے، اسی لیے وہ خود کو بھی اسی عالم آب و گل کے ایک حوالے کے طور پر دیکھتے ہیں۔ اس پر حقارت یا دوری یا اِعلق کی نظر نہیں ڈالتے۔ میرامن، غالب، محمد حسین آزاد۔ ان سب کی نثر کا جادو اسی واقعے میں مضمر ہے۔ ہمارے زمانے

نئے زمانوں کے کئی سبق بھلا دیے۔ مقام شکر ہے کہ جو صاحب کی نثر نے ایک یہ سبق
 دے رکھا کیوں کہ اردو کی مرکزی روایت کے مستقبل اور اس کی بقا کا ذرہ نہ رہی اسی
 دے پر ہے۔ یہی واقعہ اردو کھجور کی زندگی کا ضامن بھی ہے۔ اسے بھلانے کا مطلب ہے
 اسے آپ کو بھول جانا۔ پڑھنے میں تو نیا ذائقہ پوری اور اوالکلام کی نثر بھی اچھی لگتی ہے مگر
 ان کے واسطے سے ہم اپنے آپ کو اس طرح پہچان نہیں سکتے۔ ❖

خواجہ حسن نظامی کی روزنامہ نگاری

بیانیہ کی ایک نئی جہت

سید نقی حسین جعفری

حضرت خواجہ حسن نظامی (۱۸۷۸-۱۹۵۵) بیسویں صدی کے نصف اول کی معسروں شخصیتوں میں کسی حیثیتوں سے ممتاز تھے۔ وہ ایک عالم دین، مذکرہ نویس، صحافی اور انشاد پرداز تھے۔ وہ ملکہ نظام المشائخ، جو درحقیقت گزشتہ چھ صدیوں سے برصغیر ہند میں قائم ہے، کے مجدد اور خسر و ثانی تھے۔ خواجہ صاحب ہندوستانی سیاست کے انتہائی انتشار اور فشار کے دور میں ایک صائب الراء عالم نگار، مبصر اور وقائع نگار تھے۔ وہ مصوٰر فطرت تھے کہ ان کے قلم سے بعض ایسے موضوعات پر مضامین سرزد ہوئے جو بظاہر مانوس ہونے ہوئے انوکھے تھے۔ وہ روزناموں، دو وقتوں، ماہناموں اور ہفتہ وار پرچوں کے موصس، ایڈیٹر اور کالم نویس تھے۔ اس ضمن میں کئی اولیتیں ان کو حاصل تھیں۔ حضرت خواجہ صاحب کے مراسم ان کے معاصرین میں ہر قسم اور ہر سطح کے لوگوں سے اس نوعیت کے تھے کہ جہاں وہ اپنی پہچان رکھتے تھے۔ اُن کے روزنامے جو ابتداءً اُن کی دائری کے صفحات تھے، پوری اُردو دنیا سے خراج تحسین حاصل کر چکے ہیں لیکن ان سب سے زیادہ اور اہم وہ حضرت سلطان المشائخ کے آستانے سے وابستہ ایک عظیم المرتبت شیخ طریقت اور دہلی میں حضرت نظام الدین اولیا کی سنت کو زندہ اور تازہ کرنے والوں میں شمار کیے جائیں گے۔

جب یہ بات آپ کے سامنے با اصرار کہی جا رہی ہے کہ حضرت خواجہ حسن نظامی درحقیقت

حضرت نظام الدین اولیا کی سنت کو زندہ کرنے والوں میں سے تھے تو میرے نزدیک ان کے دور سے
 نہایت اسی پہچان کے تناظر میں دیکھے جائیں گے۔ یہاں مجھے خاتما سی نظام میں مانوس ملفوظات
 و مکتوبات کے تناظر میں روزناموں کے بارے میں کچھ کہنا ہے۔ ملفوظات کی غیر معمولی مقبولیت کا
 اسی قدر اندازہ مفقہ نظامیہ کے افوا جاننے ہیں۔ آداب المریدین، رسالۃ تشریہ، کشف المحجوب کے
 ہونے سے حضرت حسن بھڑکی کو حضرت نظام الدین اولیا کے ملفوظات جمع کر کے نہ صرف کیوں پیش
 آئے؟ اور اسی طرح امیر خور کرمانی نے حضرت نصیر الدین چراغ دہلوی کے ملفوظات کیونکر جمع لیے؟
 اس کا اندازہ آج کے دور میں جب کہ بیانیہ کی ذہیت اور اہمیت پر ادبی باعث جاری ہیں ابھی طرح
 سمجھا جاسکتا ہے۔ ملفوظات کی صنف بیانیہ کی روایتی قسم سے زیادہ جاذب الطیف اور خلاقانہ ہوتی ہے۔
 اس میں قاری سے کلام کی سطح بے تکلف، غیر رسمی اور نقطہ از نکاز لیے ہوتی ہے۔ بیسویں صدی کا تاری
 خواں، الفاواں بڑھتے وقت اپنے آپ کو حضرت خواجہ نظام الدین کی مجلس میں شریک محسوس کرتا ہے اور
 اس معاملہ سے بڑی حد تک حظ حاصل کرتا ہے۔ واقعات، شخصیتیں، روز و اسرار، مسائل، مقامی اور
 زمانی اعتبار سے دور ہوتے ہوئے ہم سے قریب ہو جاتے ہیں اور ہم اپنے آپ کو اس دنیا کا حصہ
 سمجھنے لگتے ہیں۔ ملفوظات کے دور کے بعد مکتوبات کا دور شروع ہوتا ہے۔ حضرت مخدوم یحییٰ خیر
 حضرت مجدد الف ثانی اور گذشتہ صدی کے اخیر میں حاجی امداد اللہ ہابرجی کے مکتوبات اس صنف
 کی قدر و نزرت اور ابلاغ کے امکان کو بہت ابھی طرح روشن کرتے ہیں۔ مکتوب لکھنے والے کا مکتوب الیہ
 سے کچھ اس طرح رشتہ استوار ہوتا ہے کہ معلوم ہوتا ہے کہ لکھنے والے کے قلم سے نکلے ہوئے روز و اسرار
 مانوس اور ناموس، مخفی اور ظاہر، حقیقت اور ظلم گویا ایک سینے سے دوسرے سینے میں منتقل ہو رہے ہیں۔

قبل اس کے کہ میں اس بات کی تشریح کروں اپنے موضوع پر لوٹتے ہوئے میں یہ کہنا چاہتا
 ہوں کہ ملفوظات اور مکتوبات یعنی فوائد الفاواں، خیر المجالس، قوام العقائد، جوامع، مکمل، لطائف اشرفی،
 لطائف کریمی (ملفوظات حضرت شاہ پر محمد پناہ عظامی) مکتوبات صدی، مکتوبات ربانی اور حضرت
 امداد اللہ ہابرجی کے خطوط نے تصوف کے اساس اور اس کے اصول، شریعت اور طریقت کے باہمی
 رشتے، معرفت کی منزلیں اور سالک کی مشکلیں کچھ اس طرح قلم زد کی ہیں کہ ہر دور کا قاری اپنے آپ کو
 ان موضوعات کا مخاطب سمجھتا ہے۔ کہنا صریح یہ ہے کہ ان کتابوں میں ملفوظات اور مکتوبات کی اس

غیر معمولی مقبولیت میں جہاں ان عظیم المرتبت شخصیات کے فیضِ روحانی کا تصور ہے۔ کچھ کرشمہ بیانیہ کی اس صنف، یعنی ملفوظ اور مکتوب کا بھی ہے۔ بیانیہ کی یہ قسم انسانی دل و دماغ سے قریب تر ہے کہ انسانی نفسیات کی دوسرے یہ مخاطب کو مصنف سے زیادہ ہم آہنگ کرتی ہے۔

خواجہ حسن نظامی نے اسی مقصد کے لیے ملفوظ اور مکتوب کے دائرے کو آگے بٹھاتے ہوئے روزناموں اور کام کی بنیاد ڈالی۔ اگر آپ اس تناظر میں خواجہ صاحب کی تقریریں دیکھیں تو آپ کو خواجہ صاحب کی کثیر المہات شخصیت میں تضاد کی وحدت نظر آئے گی۔ خواجہ صاحب نے جب ہوش نبھالائے تو ذرائع ابلاغ کے امکانات وسیع ہو چکے تھے۔ اخبارات، رسائل، سوانح، انگریزی، فارسی اور اردو زبان میں ہندوستان میں پڑے کچھ لوگوں میں اپنی جگہ بنا چکے تھے۔ کچھ روشنائی کا جادو ہر طرف چل رہا تھا۔ ایسے میں حضرت خواجہ حسن نظامی نے روزناموں، دو دفتروں اور ماہناموں کے درمیان ایسی صنف بھی اردو میں مروج کی جس میں Reflective Mood کی وہ باتیں بھی آسکیں جو وقتی، سببانی، عوامی اور عام سطح سے مختلف ہو۔ اس کے لیے انھوں نے اپنی ایسی شخصیات اور سادہ شہر میں ایسے موضوعات پر لکھا جو انہی کا حصہ ہے۔ یہاں دو ایسے موضوعات پیش کیے جاتے ہیں جس میں وحدۃ الوجودی فکر کو خواجہ صاحب نے بڑے دلنشین انداز میں پیش کیا ہے:

”آج تہجد کے وقت بادام اور سونف اور کالی مرچیں کھل میں ہیں رہا تھا۔ دودھ بیدار ہو کر آئیں کہ لاؤ بادام ہم ہیں دیں۔ میں نے کہا نہ انے فرمایا ہے کہ ایک کا بوجھ دوسرا نہیں اٹھا سکتا ہے۔ اپنا کام ہم خود کریں گے۔ بیوی بچوں پر بوجھ نہیں ڈالیں گے۔ تہجد کے وقت خدا ہمارے پاس ہوتا ہے۔ وہی ہم کو مدد دے گا۔ دودھ نے ہنس کر کہا تو کیا خدا کھل کی دوا بھی بیٹا ہے؟ میں نے کہا وہ خود بادام ہے، سونف ہے، کالی مرچ ہے، کھل ہے، بنا ہے اور خود ہی اٹھ ہے، پستا ہے، پستا ہے، پستہ ہے، پستہ ہے اور پھر الگ ہو کر کہتا ہے کہ میں خدا، سب سے بڑا۔“

ان روز کو شعر میں بھی بیان کیا گیا ہے اور اس کی ایک سلسل روایت ہے۔ مجلسوں اور خطوط میں بھی لیکن روزنامے کے اس کمرے میں جو اثر پذیری ہے وہ اپنی ایک خاص بہت رکھتی ہے۔

ایک در اقتباس جو ان کے رسالے پر بھائی سے لیا گیا ہے۔

”ہم سب اللہ پر کے مرید ہیں اور آپس میں پر بھائی ہیں۔ ہل پر ان
ہے اور بہت بھی دراصل اسی کے ہاتھ پر کی جاتی ہے۔ اسان پر
تو محض واسطہ اور وسیلہ ہوتا ہے جس نے ذریعہ خدا تک پہنچتے ہیں۔ پر کا
کام مرید کی تربیت اور خدا تک رہائی کے سوا کچھ بھی نہیں۔ اگر مرید
اپنے پر کی ذات میں گم ہو کر رہ جائے تو وہ درمیان میں ایک مراحل پر ٹھہر کر
رہ گیا ہے۔ اس کے سلوک اور خدا سید کی سفر کی تکمیل نہیں ہوتی۔ وہ
منزل مقصود تک نہیں پہنچتا۔“

مذہبوں سے چند اور اقتباسات اپنے طرز بیان اور قاری سے راست اور بلا واسطہ مہلک
کی مثالوں کے طور پر دیکھے جاسکتے ہیں :

”حاضرین : میں نے سویوں کی اس پیالی کو جو گرمی ہے اور چھٹی ہے
دیکھا تو پہن لوری یاد آگئی جو میری اما مجھے گود میں لے کر نایا کرتی
تھیں۔ چند اما دور کے، بڑے پکائیں بور کے، آپ کھائیں تھالی میں
ہم کو، میں پیالی میں۔ پیالی گئی بھوٹ، چند اما گئے روٹھ، پیالی آئی
اور چند اما موں آئے دور۔ آج کانگریس کا اثر مجھ پر ہو رہا ہے اور
اس میں اس لوری کو یاد کر کے سویوں کی اس پیالی کو دیکھتا ہوں تو یہ
خوش طبعی سوجھتی ہے کہ ہندوستان کی زمین ہماری پیاری ماں ہے۔
اور انگریز اس زمین کے بھائی ہیں۔ جو بہت دور سے آئے ہیں اس
لیے ہمارے ماموں ہیں اور گورے رنگ کے ہیں لہذا جاننا بھی ہیں۔ بس
چند اما دور کے، کامصرہ بالکل اُن پر صادق آتا ہے۔ بڑے پکائیں بو
کے اُن کا طرز حکومت ہے کہ بور کے لڈو کھاؤ تو پچاؤ، نہ کھاؤ تو پچاؤ،
وہ میزوں پر پلیٹوں میں کھانا کھاتے ہیں۔ مگر ہم کو بہت بڑی پیالی
میں دیتے ہیں۔ اس لیے کہا گیا آپ کھائیں تھالی میں ہمیں دیں پیالی

میں۔ جب ہم نے ایک ٹیشس کیا تو پیالی گئی پھٹ، اور چنداما گئے
 روٹھ، تب اصلاحات کی نئی پیالی آئی اور چنداما بھی دوڑ آئے۔
 دیکھیے ہندوستانی قوم اس نئی پیالی کی نسبت کیا رائے قائم کرتی
 ہے۔ (۲۰۱، جنوری ۱۹۳۶ء)

”موٹام“ جیسے قلیل الاستعمال اور عام مشاہرے میں نہ آنے والے پیکر کو خواجہ صاحب نے
 جس خوبصورتی سے استعارے میں بدلا ہے وہ انہی کا حق ہے :

”جلسہ کو بنے قابو دیکھ کر میں نے تقریر کی اور کہا کہ تم نے دیکھا ہوگا
 انگریز لوگ ٹھیکہ داروں کو مٹی کھودنے کا ٹھیکہ دیا کرتے ہیں اور ٹھیکہ دار
 مٹی کھودنے کی جگہ خارے چھوڑتے چلے جاتے ہیں تاکہ پائش کے وقت
 معلوم ہو سکے کہ یہاں سے کتنے فٹ مٹی کھد گئی۔ ان خاروں کو اردو زبان
 میں موٹام کہتے ہیں۔ یہی حال نئی تہذیب اور پرانی تہذیب کا ہے۔ نئی
 تہذیب پرانی تہذیب کی مٹی کو ٹھیکہ داروں کے ذریعے کھود رہی ہے
 اور چند موٹام چھوڑتی چلی جاتی ہے۔ لہذا تانباں صاحب بدلائی کی غزل
 سرائی اللہ ان کی ہیئت اور لباس کو نہ دیکھو۔ یہ تمھاری پرانی تہذیب کے
 موٹام ہیں۔ تم ہستے ہو۔ یہ وقت تو رونے کا ہے کہ تمھاری پرانی تہذیب
 کی مٹی کھود کر بھینک دی گئی اور بس یہ چند صورتیں پرانی رہ گئی ہیں۔
 ان کو غنیت سمجھو اور مبر و سکون سے مشاعرہ سنو۔“

خواجہ صاحب نے روزنامے لکھنا شروع کیے تو اُن کے ذہن میں روزنامہ نگاری کے امکانات
 اور اس کی قسمیں ذہن میں تھیں۔ وہ اس کو ایک مکمل اور خودمکتن صنف کے طور پر فردغ دینا چاہتے
 تھے جس طرح اور بہت سے ساحلات میں خواجہ حسن نظامی نے عام روش سے ہٹ کر اور فرسودہ روایات
 اور پامال مضامین سے اجتناب کرتے ہوئے بہت سی چیزوں میں اولیت حاصل کی، روزنامہ نگاری کے
 فردغ میں بھی اُن کا زمانہ اہم اور ناقابل فراموش ہے۔ روزنامہ نگاری کے امکانات کا جائزہ لیتے
 ہوئے اُن کا ایک اقتباس محل نظر ہے :

”روزنامے سے کام لینے کا طریقہ یہ ہونا چاہیے کہ شروع سے آخر تک
جہاں جہاں لوگوں کے طے یا ذکر سے ہیں، اُن سب کو ایک کتاب نام لائے
میں جمع کیا جائے اور جہاں جہاں سیاسی مضامین ہیں ان کو ”سیاست
نامے“ میں جمع کیا جائے اور جہاں طبعیاتی باتیں ہیں ان کو ”حکمت نامے“
میں جمع کیا جائے اور جہاں مُردوں کو متعلقین ہے ان کو ”نصیحت نامے“ میں
درج کیا جائے۔ اولیٰ مضامین ”اُردو نامہ“ نام سے جمع کیے جائیں، طاہرات
نامہ“ میں خوش طبعی کے مضامین اور ”جانور نامہ“ میں جانوروں کے حالات
”بزم نامہ“ میں وہ مضامین جو باہمی محبت اور اتحاد کے لیے لکھے گئے ہوں
اور ”حسن بیون“ میں محض ذاتی زندگی کے حالات وغیرہ۔“

روزنامے سے درج ذیل اقتباس اپنی اثر انگیزی اور قاری سے مکالمے کی بہترین مثالوں میں
شامل کیا جاسکتا ہے :

”آج ضلع بستی سے ایک صاحب آئے اور کہنے لگے، آپ کے بھائی کا
خط لایا ہوں۔ میں حیران ہوا کہ میرا بھائی تو قبر میں ہے، یہ نئے بھائی
کون ہیں؟ میں نے خط دیکھا، حکیم سید یوسف حسن نظامی لکھنے والے نے
اپنا نام لکھا تھا، میں نے کہا، میرے بھائی ہوتے تو بیمار ہوتے، یہ تو
حکیم ہیں۔“

جو صاحب خط لائے تھے اُن سے پوچھا، تشریف آوری کا مقصد
فرمایے۔ بولے آپ کی زیارت کرنے آیا ہوں۔ میں نے کہا صاف صاف کہیے
دل کا مشاغلہ ہر کیجیے۔ بولے اللہ کی یاد کرنا چاہتا ہوں، میں نے کہا میں
دنیا دار آدمی ہوں۔ بے کار رو کر یاد الہی کرنی ہے تو کہیں اور جائیے جب
ہمک معاشن کا بند و بست نہ ہو، میرے نزدیک اللہ کی یاد مشکل ہے۔۔۔“

جیسا کہ ابتدا میں ذکر ہوا ہے روزنامہ نگاری کو خواجہ حسن نظامی نے بیانیہ کہ ایک دلچسپ اور قوی
صنف کے طور پر فروغ دیا، ملفوظات سے مکتوبات تک اور مکتوبات سے روزناموں تک سفر معرفت کے پُر اُڑ

کہے جاسکتے ہیں۔ انسان کی یہ ایک عجیب فصلت ہے کہ وہ ہندو نصاب سے دور بھاگتا ہے لیکن اگر مجنونی یا آپ دیتی میں مشارے یا کانٹے کے کوئی بات نصیحت آئیں کہی جاتی ہے تو ہم اسے قبول کر لیتے ہیں۔ چنانچہ یہی وجہ تھی کہ ہندو نصاب کے سلسلوں نے کہانیوں کا وسیلہ اختیار کیا۔ پنج سنہ کا سالہ ہوا لگتا بن سدا ہر مسک بہن اسلوب کار فرما ہے۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ ادیب اور قاری کے بیچ میں فاصلے کب بڑھے! ہمیں بیانہ کے اولین مظاہر مکالموں کی شکل میں نظر آتے ہیں۔ سقراط کے مکالمے جو اسلاطون نے

Republic میں جمع کیے ہیں یا Boethius Philosophy of Consolation

کے Lady Philosophy سے مکالمے پر مبنی ہے۔ بیانہ کے ابتدائی اظہار کے وسیلے کے طور پر ہماری رہبری کرتے ہیں۔ بعد کے دور میں قاری ادیب سے دور ہوتا نظر آتا ہے۔ جب Treatise اور مقالوں کا دور آیا اور ملی شکر کو فروغ حاصل ہوا۔ آداب المریدین، رسالہ تفسیر، کشف المحجوب اسی دور کے ادب کی ترجمانی کرتی ہیں۔ لیکن جلد ہی ملفوظ نگاری نے اس مردہ طرز تحریر کی جگہ لے لی۔ فوائد الغواہ اور خیر المجالس کی انگریزی اور قبولیت کو اسی تناظر میں دیکھا جاسکتا ہے۔ ملفوظات کے زریں دور کے بعد مکتوب کا فروغ بھی بیانہ کے بدلتے ہوئے تقاضوں اور قاری کے مکالمے کی سمت میں ایک نئی جہت ہے۔ اس ضمن میں مکتوبات حضرت شیخ یحییٰ نیریزی، مکتوبات حضرت شاہ پر محمد سلونی (انشرت الانشاء) اور مکتوبات حضرت امداد اللہ مہاجر مکی قابل ذکر ہیں۔ روزنامہ نگاری کو بیانہ کی نئی جہت کے طور پر آزمانے اور اس کو ایک مستقل صنف کے طور پر فروغ دینے کا کارنامہ حضرت خواجہ حسن نظامی نے انجام دیا۔ ♦♦

خواجہ حسن نظامی کے روزنامے

کوثر مظہری

روزمرہ کے معمولات، گفت و شنید اور مشاہدات کو شعوری طور پر تاریخی ترتیب کے ساتھ قلمبند کرنا روزنامہ کہلاتا ہے۔ کچھ روزنامے اس اہتمام اور التزام کے ساتھ تحریر کیے جاتے ہیں کہ ان میں ادبی شان پیدا ہو جاتی ہے۔ روزنامہ نگاری میں اس بات کا خاص خیال رکھنا پڑتا ہے کہ تحریر اور مضمون شخصی بن کر نہ رہ جائے۔ جو روزنامہ جتنا Impersonal ہوگا۔ اس کی ادبی اہمیت اور مصنویت اتنی ہی بڑھ جائے گی۔ اگر بغور دیکھا جائے تو خواجہ حسن نظامی کے روزنامے بھی غیر شخصی ہیں اور جو شخصی نوعیت کے روزنامے ہیں بھی ان میں ایسی باتیں اور ایسے نکتے بیان کیے ہیں کہ ان کے شخصی ہونے کا خیال ہی نہیں آتا۔

ملفوظات اور روزناموں میں خواجہ صاحب کی اوائل عمری ہی سے دل چسپی رہی تھی۔ انھوں نے بہادر شاہ ظفر کے تاریخی روزنامے احسن الاخبار کو بھی شائع کرایا تھا اور ان کا دوسرا روزنامہ نبی شائع کرایا تھا۔ اس عہد میں بیشتر روزنامے فارسی میں قلمبند کیے گئے۔ اسی عہد میں مولوی عبدالقادر رام پوری کا روزنامہ ملت ہے جس کا ترجمہ علم کل کے نام سے محمد ایوب قادری نے شائع کیا تھا۔ صدر کے دنوں کی داستان کو مرزا غالب نے دستنبو کے نام سے فارسی زبان میں روزنامے کی شکل میں قلمبند کیا۔ خواجہ صاحب کی دل چسپی کا اندازہ ان کے اس بیان سے ہوتا ہے وہ لکھتے ہیں،

”بڑے خواجہ کا روزنامہ سلطان الہند خواجہ خواجگان حضرت
 معین الدین چشتی اجیری کا لکھا ہوا ہے جس میں حضرت نے اپنے پیر
 مرشد خواجہ عثمان ہارونی کے ارشادات جمع کیے ہیں۔ یہ کتاب
 انیس الارواح کے نام سے سنارس زبان میں ہے میں نے اس کا
 اردو ترجمہ کیا تو اس کا نام ”بڑے خواجہ کا روزنامہ“ رکھا۔“

(اخبار مادی، ۲۴، فروری ۱۹۴۴ء)

اس اقتباس سے خواجہ صاحب کی روزناموں اور مخطوطات میں دل چسپی کا اندازہ ہو جاتا
 ہے۔ ان کے سامنے مخطوطات کے قدیم ترین مجموعے بھی تھے جیسے ”فوائد القواد“ خیر الجاسس، جوامع الکلم اور
 پھر بابا فرید الدین گنج شکر کے مخطوطات کا مجموعہ رامت القلوب بھی ان کی نظر میں تھا۔ ایک طرح سے
 دیکھا جائے تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ خواجہ صاحب کے روزنامے مخطوطات کو نئی شکل میں پیش کرنے
 کے جدید طریقے ہیں۔ یوں بھی چونکہ انھیں روزنامہ لکھنے کا بچپن سے شوق تھا اس لیے اپنے تجربات اور
 مشاہدات کو اس انداز میں پیش کرتے تھے کہ قارئین مخطوطا بھی ہوتے تھے اور انوارِ ہدایت سے نامعلوم
 طور پر ان کے دلوں کو روشنی بھی ملتی تھی۔ روزنامے کی مشق بھی ان کی متصوفانہ ریاضت کے ساتھ
 ساتھ جاری تھی۔ باتوں باتوں میں ذہنی تربیت کرتے رہتے تھے۔

خواجہ صاحب اپنی بیٹی روح کا ذکر ایک روزنامے میں کرتے ہوئے لکھتے ہیں :
 ”آج رات کو روح بھی دس بجے تک میرے پاس رہی۔ اس کی باتیں
 مجھے اس وقت تک اچھی معلوم ہوتی ہیں جب تک وہ ناکھ ہے۔ کچھ دار ہوتے
 کے بعد اس کی باتوں کی قدر نہیں رہے گی۔ اللہ کے دربار میں بھی
 ان کی قدر ہے جو عقل و دانش سے دست بردار ہو کر اس کی آغوش
 میں جاگرتے ہیں باقی جو ہوش مندی کے مدعی ہیں وہ مقبول ہو جائیں
 تو ہو جائیں محبوب نہیں ہوتے ...“

(۲۹ دسمبر ۱۹۴۴ء)

یہ فلسفہ عقل و مشق ہے۔ اسی فلسفے کو اقبال نے یوں پیش کیا ہے :

بے خطر کو پڑا آتش فرد میں عشق
قتل ہے جو تماشائے لبِ بامِ ابھی

کسی کوئی کاروز ناچہ اس کی زندگی کے کئی اہم گوشوں پر روشنی ڈالتا ہے۔ اس سے
راجہ نگار کی پسند ناپسند میلانِ خاطر اور طرزِ زندگی کا اندازہ ہوتا ہے۔ خواجہ حسن نظامی محض
تغصنِ طبع کے لیے روزِ ناچے نہیں لکھا کرتے تھے۔ ان کا مقصد تھا کہ روزِ ناچوں کو پڑھ کر لوگوں کی
ذہنی تربیت ہوتی رہے۔ خواجہ صاحب کی یہ خوب رہی ہے کہ آس پاس کی اشیاء میں وہ کام کی
بات نکال پڑتے تھے۔ ایک روزِ ناچے کا یہ اقتباس دیکھیے:

۵۰ بچے آکھ کھل تو لبِ دم توڑ رہا تھا۔ تیلِ نعم ہونے کے بعد چراغ
کیوں کر گل جوتا ہے۔ روشنی سکرات میں تھی اور لرز رہی تھی۔ اس
میں سے غرغر کی آوازیں آرہی تھیں۔ میں نہیں جانتا کہ روشنی مر رہی
تھی کہ بتی مر رہی تھی۔ بہر حال کسی کسی کی موت کا وقت تھا۔ میں
اپنے تمام خیالاتِ نوحہ کر کے لبِ کد دیکھنے لگا۔ نہیں، میں نے خیالات
کو جمع نہیں کیا وہ خود ہی جمع ہو گئے اور مجھ سے بکھنے لگے کہ ذرا غور سے
دیکھ یوں مرا کرتے ہیں۔ لبِ کد نے ایک آخری تیز شعلے کی چمک دکھائی
اور گل ہو گیا۔“

(۲۳۱، دسمبر ۱۹۶۴ء)

خواجہ حسن نظامی کی صاف ستھری زبان میں جب دہلی کے سیاسی حالات بیان ہوتے
ہیں تو ان میں تاریخی حقائق کے ساتھ ساتھ ایک طرح کی چاشنی پیدا ہو جاتی ہے۔ ان کے
روزِ ناچوں میں دہلی کی تہذیبی، معاشرتی اور سیاسی زندگی کی جھلکیاں دیکھی جاسکتی ہیں۔ مرزا
غالب نے اپنے روزِ ناچے میں ۱۸۵۷ء کے حالاتِ قلمبند کیے جن میں کاسریسی کی زبان ملتی ہے
جب کہ خواجہ صاحب جو دیکھتے ہیں وہی لکھتے ہیں کیوں کہ کسی شاہِ وقت سے غفلت و زرا حاصل کرنے
کے وہ چنڈاں خواہش مند نہیں اور نہ وہ زمانہ۔ روزِ ناچوں سے تاریخی نوعیت کا ایک اقتباس
ملاحظہ کیجیے:

”بعد مغرب خبر آئی کہ ہمایوں کے مقبرے میں ہندو جاٹوں اور مسلمانوں کا جھگڑا ہو گیا ہے۔ مگر پولیس نے نہایت دانش مندی سے فساد کو روک دیا۔ اُس وقت ہمایوں کے مقبرے میں ہزاروں مسلمان جمع تھے اور ہندو جاٹ مرث پکاس ساٹھ تھے۔ مسلمان کا اشتعال بہت بڑھ گیا تھا مگر پولس نے اپنی حکمت عمل استعمال کی اور ہزاروں مسلمان چُپ چاپ مقبرے سے باہر آ گئے۔“

(۱۴ ستمبر ۱۹۴۶ء)

خواجہ صاحب کے روزناموں میں تاریخی مقامات کا ذکر بھی ملتا ہے۔ اس سے ان کی تاریخی عسارات و مقامات میں دلچسپی کا پتہ چلتا ہے۔ یہاں دو اقتباسات پیش کیے جاتے ہیں :

”بازار چاندنی چوک کے شمال میں ایک عظیم الشان باغ ہے جس کو کہنی باغ بھی کہتے ہیں اور ملکہ کا باغ بھی کہتے ہیں لیکن غدر سے پہلے اس کا نام بیگم صاحب کا باغ تھا۔۔۔۔۔“

(منادی - ۲۳ جون ۱۹۴۵ء)

”سہری مسجد دہلی کی ایک تاریخی مسجد ہے جو حضرت خواجہ میر درد کے دادا نواب روشن الدولہ نے بنوائی تھی اور اسی مسجد میں بیٹھ کر بادشاہ نے قتل عام کا حکم دیا تھا اور آصف جاہ اول نے یہاں آکر دہلی کا قتل عام بند کرایا تھا۔“

(منادی - ۱۸ ستمبر ۱۹۴۰ء)

خواجہ صاحب کے روزناموں کی سب سے بڑی یہ ہے کہ ان میں پڑھوالینے کی صلاحیت ہے۔ اثر انگیزی اور شیرینی ان کے قلم کی ہندگی کرتی ہیں۔ کھانے پینے کا ذکر جب کرتے ہیں تو تو ایسا لگتا ہے جیسے غاب کے خطوط کی چاشنی پیدا ہو گئی ہے۔ ایک چھڑا سا اقتباس دیکھیے :

”شام کو دال کھائی تو رخت نہ ہوئی۔ ایک چپاتی کھائی۔ رات کو جلد سویا۔

دونہی بیدار ہو کر تحریر کا کام کیا۔“ (منادی - ۲۴ جون ۱۹۴۵ء)

بڑھتے ہوئے نثار احمد فاروقی نے اسی نسبت سے اپنے ایک سنہوں میں لکھا ہے کہ ایک اچھے خط
 میں بہن دستان کو تلاش کرتے ہیں کم بیش وہی اصناف روزنامے کو بھی اعلیٰ درجے کا ادب
 سمجھتے ہیں اس میں بڑی سچائی ہے اور اس سچائی سے خواجہ صاحب واقف تھے اس لیے ان کے
 ناموں میں جزئیات نگاری سے سمور خطوط کی سی خوبی پائی جاتی ہے۔ اس کے علاوہ انھیں چونکہ
 زبان بر قدرت حاصل ہے اس لیے منظر کشی کرتے وقت بھی نقطہ پن کا احساس بہت تاب۔ وہ تو
 بات لہنا جانتے ہیں بے تصنع اور بے تکلف کہتے جاتے ہیں۔ انھیں معلوم ہے کہ خواہ نواز کی غلطی
 اور قطع کاری سے آئندہ قلمی کھل جانے کا اثر ہر سوتا ہے۔ ان کے روزناموں میں سطر نگاری کے
 معنی لکھنے والے موجود ہیں۔ ایک منظر دیکھیے،

”میرس کے بھول جیسج دشام چکے ہیں نیم کے پھولوں کی بہار بھی شروع
 ہو گئی ہے۔ یہ دونوں بھول دیکھنے میں چشم نواز ہیں اور ان دونوں
 کی خوشبو بھی ماخول کے پھولوں سے زیادہ شام نواز ہے۔ میں بچپن
 رات کو بیدار ہوا، غسل کیا، نماز پڑھی، چل قدمی کی تاروں کو دیکھا۔
 پھر بھینسنا رہے تھے۔ افق کی ہلکی ہلکی نورانی روشنی جھن کر میری
 آنکھوں میں آ رہی تھی۔ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ خدا نے اپنا نام سوتی نور
 کسی باریک کپڑے میں باندھ کر میری آنکھوں کے سامنے آویزاں
 کر دیا ہے۔“ (۶ اپریل ۱۹۳۴ء)

ایسے چھوٹے چھوٹے برجستہ اور برعل فقرے خطوط میں ادبی شان پیدا کرتے ہیں۔ اس
 راز کو شاید سب سے زیادہ مرزا غالب اور خواجہ حسن نظامی نے سمجھا تھا اسی لیے ان کے خطوط اور
 روزناموں میں اس قدر ادبی عناصر موجود ہیں۔ خواجہ صاحب کا روزنامہ اس قدر مقبول ہوا کہ
 لوگ منادی پڑھنے کے عادی ہو گئے۔ انھوں نے ۱۹۰۰ء سے لے کر ۱۹۵۵ء تک تو اتر کے ساتھ
 روزنامے لکھے۔ مگر ان کے روزناموں کی اشاعت ۱۹۱۶ء سے ہفتہ وار درویش میں شروع ہوئی۔
 جب روزنامے شائع ہونے لگے تو انھوں نے تفصیلات اور جزئیات پر توجہ زیادہ دینی شروع کی
 جن کے سبب روزنامے اور بھی قابل مطالعہ ہو گئے۔ وہ کہیں بھی کسی بھی حال میں ہوں

روزنامہ خود تحریر فرماتے۔ ان کا ماننا تھا کہ روزناموں میں جس قدر تفصیلات ملتی ہیں اتنی تذکروں سے بھی حاصل نہیں ہو سکتیں۔ خواجہ صاحب نے روزنامہ نگاری میں وہی مقام حاصل کیا جو مشرقی نگاری میں انہیں کو حاصل ہوا اور مراسلہ نگاری میں غالب کو۔ انہیں خود بھی اس کا احساس تھا۔
 دیکھتے ہیں۔

”آج کل دنیا میں روزنامہ لکھنے کا عام رواج ہے مگر ہندوستان میں یہ دستور میں نے رائج کیا ہے۔ یعنی روزنامہ کے نام سے میں نے اپنی زندگی کے حالات لکھے اور شائع کرنے شروع کیے ہیں۔ میری دیکھا دکھی اور لوگوں نے بھی روزنامے لکھے اور شائع کیے مگر وہ ایسے مقبول نہ ہوئے جیسا میرا روزنامہ مقبول ہوا۔“

اُردو ادب میں خواجہ صاحب کے روزناموں کو ایک بلند مقام حاصل ہے۔ اگر ہم چاہیں تو ان روزناموں کی مدد سے ان کے جدید کی تہذیبی، علمی، سیاسی حالات اور انتشار و ہستی گویا تمام حالات معلوم کر سکتے ہیں بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ خواجہ صاحب کی قلمی میں ان کے روزناموں کی حیثیت کلیدی ہے۔ ♦♦

خواجہ حسن نظامی کے انشائے

تجمل حسین خاں

انشائیہ نثری ادب کی ایک ایسی صنف ہے جسے ہم شاعری سے قریب ترین کہہ سکتے ہیں۔ خیال بلکہ خوابوں کا جیسا پُر اسرار عمل انشائیہ کے ایک اہم عنصر کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ ایک آزاد لازم خیال ہے۔ شور کی ایک بے تاب لہر جو اپنا راستہ آپ بناتی جاتی ہے۔ بنے بنائے پہلے سے طے کیے ہوئے راستوں پر نہیں چلتی۔ زبان کے تخلیقی استعمال سے قطع نظر یہ صورت حال بھی انشائیہ شاعری سے قریب لے آتی ہے۔

انشائیے میں کھنچنے والا کسی موضوع پر اپنے خیالات کو اس طرح پیش کرتا ہے کہ اخیر میں مہتمم خیال کا احساس باقی رہ جاتا ہے۔ طریقہ استدلال بظاہر منطقی ہوتا ہے۔ زبان کی شگفتگی برقرار رہتی ہے۔ خواجہ حسن نظامی کے انشائیے اس تعریف پر کمرے اترتے ہیں۔ سہا پارہ دل اور کانا باقی ان کے انشائیوں کے مجموعے ہیں۔ سہا پارہ دل میں ۱۳۴ انشائیے اور کانا باقی میں انشائیوں کے علاوہ ۲۲ ریڈیائی تقریریں، کہانیاں اور قلمی خاکے بھی ہیں۔ ان کے انشائیوں میں اول تا آخر تصوف اور روحانیت کی پرچھائیاں نظر آتی ہیں۔ ہر انشائیے میں کوئی نہ کوئی نصیحت، کوئی نہ کوئی اخلاقی پسند اور روحانی تختہ ضرور ہوتا ہے۔ انھوں نے اپنے مقصد کی وضاحت ان الفاظ میں کی ہے:

”میں نے جتنی بھی خامہ فرسائی کی ہے وہ تو محض اس لیے کی ہے

کہ نئی روشنی کے لوگ جو صوفیوں کی پرانی کتابیں نہیں پڑھتے یا

ان کتابوں کے قدیمی طرزِ تحریر کے سبب تصوف ہی سے غیر مانوس
ہوتے جاتے ہیں وہ میرے نئے اندازِ تحریر سے ادھر راقب ہوں
اور کین روحانی سے غادر اٹھائیں :

۱۔ اسی بارہ دل از خواجہ حسن نظامی ص ۱۴

خواجہ صاحب نے صرتِ عظیم موضوعات پر طبع آزمائی نہیں کی۔ انھوں نے آنسو، لمبے
مٹی کا تیل، دیاسلائی، کھٹک، ہنگی، بھڑ، آؤ، نکھی، اوس، لالٹین، جینگر، فٹ بال اور سونے جیسے
بے حقیقت اور منطقی موضوعات پر بھی لکھا۔ خواجہ صاحب کی خوبی یہ ہے کہ انھوں نے ان بے حقیقت
اور معمولی چیزوں میں افادیت کا پہلو تلاش کر لیا ہے۔ اور ان میں عارفانہ بصیرتیں سمودی ہیں اور
نکھی، مٹی کا تیل، لالٹین، دیاسلائی اور فٹ بال بظاہر ایسی چیزیں ہیں جس پر عام لگا ہی سلی
انداز سے گزر جاتی ہیں مگر خواجہ صاحب نے ان میں رمز کا پہلو تلاش کر لیا ہے۔ وہ آؤ لی
نحوت کے بجائے اس کی دردِ نشانہ صفت پر روشنی ڈالتے ہوئے فرماتے ہیں :
”آؤ سارا دن حریص پرندوں کی مثل پیٹ کی خاطر در بدر مارا مارا نہیں
پھرتا بلکہ وہ اجاڑ اور غیر آباد کھنڈروں میں نشیمن بناتا ہے جہاں
کوئی غیر مانوس آواز اس کی شغولی میں خلل انداز نہ ہو“

۲۔ اسی بارہ دل، ص ۱۸۸

نکھی سے ہر شخص احتیاط برتتا ہے بلکہ اس کی گندگی سے پرہیز کرتا ہے اور اس سے
حفاظت کے لیے طرح طرح کی دوائیاں استعمال کرتا ہے مگر خواجہ صاحب کو اس کی عارفانہ
صفات اچیل کرتی ہیں۔ ان کے نزدیک صوفی کی طرح نکھی کا دل بھی محبت و اُلفت کے جذبے
سے معمور ہوتا ہے وہ خانہ بدوش کی زندگی بسر نہیں کرتی ہے اور توکل میں یقین رکھتی ہے۔ اقتباس
ملاحظہ ہو :

”جس طرح صوفی لوگ انسان کی روحانی حفاظت کے لیے پیدا کیے
گئے ہیں نکھی بھی جہانی محافظ ہے۔ گھروں کی زہریلی چیزوں کو چوس
چوس کر صاف کر دیتی ہے۔ دل میں جذبہ اُلفت رکھتی ہے گو پرولنے

کی مانند جل کر مرنا اس کو نہیں آتا ہم جس کھر میں پیدا ہوئی ہے اس
سے دلی محبت رکھتی ہے ہر وقت پاس رہنا چاہتی ہے۔ ہزار تہریروں
اس کو جدا کرنے کی کئیے مگر یہ واسن نہیں چھوڑتی۔
تسول ہے۔ چول جانے کھا لیتی ہے۔ در بدر ماری ماری نہیں پھرتی۔
شہادت پسند ہے یعنی دانستہ مگرزی کے منہ میں مل جاتی ہے تاکہ اس
کا خالی پیٹ بھر سکے۔

اسی پارہ دل، ص ۱۵۴

خواجہ صاحب کی تحریریں میں ان کے ماحول اور زمانے کی دھمکن بھی سنائی دیتی ہے
انہوں نے ہر موضوع پر آزادی سے اظہار خیال کیا ہے۔ منطقی استدلال کے بجائے انہوں نے ہمیشہ
ایک طرح کے نیم فلسفیانہ تعلیقی استدلال سے سروکار رکھا۔ بقول ڈاکٹر آدم شیخ :

.....
انہوں نے اپنے افکار و اظہار کے ذریعے انشائیوں کی ایک ایسی دنیا
پیدا کی جس پر ان کی شخصیت اور فطرت بھلکتی ہے۔ خدا پرستی
اور انسانی ہمدردی ان کے مضامین میں بنیاد کا کام کرتے ہیں۔ تاہم
حسن نظامی نے ان عناصر کے احساس کی شدت کو کم کر دیا ہے وہ
اس دھنگ سے بات کرتے ہیں کہ ان کا ہر لفظ دل میں اترتا مظلوم
ہوتا ہے۔ (انشائیہ از آدم شیخ، ص ۶۸)

”مٹی کا تیل“ نامی مضمون میں مٹی کے تیل کی اہمیت اور افادیت، بیان کی گئی ہے۔
خواجہ صاحب مینبیلی کے تیل کے مقابلے میں اسے تزیج دیتے ہیں۔ اس کے علاوہ دیاسلانی، اوس،
من کہ دھوبی، بھینگگر کا جنازہ، بیم لا، آیا رچل کے دیکھیں برسات کا تماشا وغیرہ یہ سبھی مضامین
حکمت و معرفت سے پُر ہیں۔ ان میں صاف اور نکھرئی زبان، محاورے کی چاشنی اور ہندوستانی
کی خوشبو نے ایک پرکیت اثر پیدا کر دیا ہے۔ چند اقتباسات ملاحظہ ہوں :

”مٹی کے بعض ٹکڑوں کی تہہ میں ایک قسم کا چکنا بدبودار پانی ہوتا ہے

جس کو لوگ مٹی کا تیل کہتے ہیں۔ متاثر کر کے دیکھو قہقہیل کا تیل ہوتا
 کا تیل اپنی خوشبو کے سبب اس بدبودار تیل سے لاکھ درجہ بہتر ہے
 بڑے بڑے خوب صورت اور نازک دماغ لوگ قہقہیل کے تیل کو سر
 پٹھائے رکھتے ہیں اور جہاں مٹی کا تیل آیا اور تاک ڈھکی مگر
 ضرورت کے لحاظ سے یہ گندہ سڑا پانی تمام تیلوں سے بڑھ چڑھ کر ہے
 آج کل تمام دنیا میں اسی کے دم سے آجالا ہے۔
 (اسی پارہٴ دل، ص ۱۵۴)

”انسان مثل ایک جھینگڑ کے ہے جو کتا میں پاٹ لیتے ہیں، بھکتے ہو جھتے
 خاک نہیں۔ یہ جتنی یونیورسٹیاں ہیں سب میں ہی ہوتا ہے ایک
 شخص بھی ایسا نہیں ملتا جس نے علم کو علم سمجھ کر پڑھا ہو۔“
 (اسی پارہٴ دل، ص ۲۹۹)

مندرجہ بالا اقتباسات سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ خواجہ صاحب کی نثر سادہ ہے مگر
 اس سادگی میں بھی پرکاری ہے۔ ان کی نثر میں ایک خاص قسم کی کیفیت کا اظہار ملتا ہے
 وہ اپنے تخیل سے معمولی سے معمولی چیز میں معنویت یا حسن کا کوئی پہلو دیکھ لیتے ہیں۔ بزنیات نگاری
 ان کے انشائیوں میں عروج پر ہے۔ رات کا ذکر جو یا صبح کا، باغ کی بہاروں، یا گنگا جنا اور
 ہمارے پہاڑ کا ذکر ہو وہ تصویر کشی اس طرح کرتے ہیں کہ وہ منظر نگاروں کے سامنے آجاتا ہے۔ ”لائٹن“
 نامی انشائیے میں وہ لائٹن سے متعلق معنویت پیدا کرتے ہوئے اس کے اصل وجود سے مختلف
 وجود کی نمایندگی یوں کرتے ہیں:

”یہ سن کر لائٹن کی روشنی لرزی، ہلی، کپکپائی، گویا وہ میری ناشناسی
 و نادانی پر بے اختیار کھلکھلا کر ہنسی اور کہا اسے نورِ خدا کے چسپاں !
 آدم زاد! سن لائٹن اس روشنی کا نام ہے جو جتنی کے سر پر رات بھر آرا
 چلایا کرتی ہے۔“ (لائٹن)

خواجہ صاحب معترف تھے۔ انھوں نے زندگی کے تمام مظاہر سے سہوار رکھا۔ زندگی
 اعلیٰ اور شیرینی کا مزہ چکھا۔ اس سے کبھی اگک تھک نہیں رہے۔ انھوں نے حیوانات، نباتات
 نباتات اور مظاہر قدرت کی اپنے انشائیوں میں زبردست عکاسی کی ہے۔ انھوں نے اپنے مطالعے
 اور مشاہدے سے ان فعلی قریوں میں طرح طرح کے رنگ بھر دیے ہیں۔ گلاب تمھارا لیکر ہمارا
 میں انھوں نے گلاب کے مقابلے لیکر کے پھول کو سراہا ہے اس کی وجہ کیا بتائی ہے ؟
 من خط فرمائیں :

لیکر کا پھول گلاب کے پھول سے لاکھ درجہ اچھا ہے۔ گلاب کا
 پھول ایک دن کی تیز دھوپ سے کھلا اور مرجھا جاتا ہے۔ اور
 لیکر کا پھول ہفتوں سورج کا مقابلہ کرتا ہے اور آج کل عربین
 اسی کی ہے جو دشمن کے مقابلے میں زندہ سلامت رہے۔“

(اسی پارہ دل، ص ۲۰۹)

خواجہ صاحب کے یہاں اشیاء سے زیادہ ان کا ادراک اہمیت رکھتا ہے۔ یہ ادراک
 ان کے یہاں استعاراتی عمل بن کر روزمرہ کی اشیاء کو ایک دم اجنبی بنا دیتا ہے۔ بقول
 شاعر الرحمن نادر قلی :

”.....قصہ کی کارفرمائی حسن نظامی کے یہاں محض
 مارفانہ مضامین میں نہیں ہے بلکہ بالخصوص اس بات میں ہے کہ
 وہ ہر شے کو ذمی وجود یا کم سے کم ذمی روح سمجھتے ہیں۔ یہی وجہ
 ہے کہ وہ جانوروں، کیڑے مکوڑوں بلکہ دنیا کی ہر چیز سے
 گفتگو کرتے۔ اس کی گفتگو بیان کر کے اسے اپنا مخاطب یا
 ہمنشین قرار دیتے نظر آتے ہیں۔ صوفیانہ دماغ سے زیادہ وہ
 صوفیانہ آنکھ سے کام لیتے ہیں۔ یہی ان کا راز ہے۔“

(کتاب مفاہیمی شمارہ ۳، مئی ۱۹۹۴ء)

خواجہ صاحب نے کچھ انشائیے اس نوع کے لکھے ہیں جو براہ راست صوفیانہ نکات کو

پیش کرتے ہیں۔ شگفتہ الست کی دُعا، جھٹکت کے بس میں آجگاہن، کچھ والے خدا کو
 کیونکر پاؤں، بھولی والے قیر کی بھیک وغیرہ اگرچہ ان مضامین کی تعداد کم ہے مگر انہوں نے اپنی
 ذہن نگاہی اور عالمانہ بصیرت سے ان میں معرفت اور عبرت کا کوئی نہ کوئی گوشہ تلاش کر لیا
 ہے۔ ست الست کی دُعا، اس مضمون میں وہ خدا سے دُعا مانگتے ہیں :

”تو عالم ہے، اپنے علم کا حصہ ہم کو بھی دے۔ رازق ہے، ہمارے
 ہاتھوں سے رزق بانٹ۔ رحمن ہے، رحمت نازل فرما۔ تم و جبر
 کی تلوار ہمارے دشمنوں کے ہاتھ میں نہ دے۔ خیر کو دست دے کر
 شر سے بچا۔ ہماری آنکھ بن تجھ سے دیکھیں۔ کان بن تجھ سے
 سنیں۔ زبان میں تو ہی بول، ہاتھ سے تو ہی کر۔ توبہ دے تو
 قریب آجا۔“

ایسی پارہٴ دل، ص ۳۴

خواجہ صاحب کے انشائیوں کا سب سے بڑا حسن اُن کا منفرد اور دل کش اسلوب ہے۔
 اوپر سے دیکھا جائے تو وہ ایک عام انسان کی زبان میں بات کرتے ہیں لیکن ان کی باتیں مرث
 عام باتیں نہیں ہوتیں ان میں حقیقت اور معرفت کے اسرار چھپے ہوتے ہیں۔
 خواجہ صاحب کا اسلوب بے ساختہ اسلوب ہے کہیں بھی یہ محسوس نہیں ہوتا کہ وہ اپنے
 اسلوب کو برقرار رکھنے کے لیے کسی طرح کی شعوری کوشش کر رہے ہوں۔ وہ بات میں بات پیدا
 کر دیتے ہیں۔ وہ الفاظ کے بعض شناس ہیں۔ وہ سیدھے سادے جملوں میں گہری بات کہہ جاتے
 ہیں۔ دیا سلائی کا یہ اقتباس ملاحظہ ہو :

”آپ کون ہیں؟“ ناچیز تنک۔ ام شریف؟ دیا سلائی کہتے ہیں۔ دولت
 خانہ؟ جناب دولت ہے نہ خانہ۔ اہل گھر جنگل ویرانہ تھا۔ مگر چند
 روز سے احمد آباد میں بستی بسائی ہے اور پچ پوچھیے تو یہ ٹھٹھا سا
 کاغذی جٹل جن کو آپ کبھی کہتے ہیں اور جو آپ کی انگلیوں میں دبایا
 ہے، میرا موجودہ ٹھکانہ ہے۔“ (سی پارہٴ دل، ص ۱۵۹)

ہے کچھ سکے۔ اعتبار سے ملاحظہ ہو :

”ہر سچا مسلمان جو رمضان شریف کی سحری کے لیے آج کل پچھلے رات کو بیدار رہتا ہے مرغ کی اذان سنتا ہوگا۔ اس پر وار جافور کی آواز میں نور کرنے والے مونیوں کے لیے ایک بڑی نصیحت ہے۔ مرغ کہتا ہے کہ میری اذان بچل ہے۔ لیکن باقیہ ہے پس جو مسلمان خدا اور رسول کے نام کو قہریوں میں اثر پیدا کرنے کے لیے استعمال کرتے ہیں ان کی مثال مرغ کی اذان کی سی ہے کہ دوسروں کو جگاتا ہے اور خود عمل نہیں کرتا۔“

(اسی پارہٴ دل، ص ۴۷)

خواجہ صاحب کے دل میں انسانیت کا درد تھا۔ انھیں بدلتے ہوئے زمانے کا شعور تھا۔ ان میں سیاسی بصیرت بھی غیر معمولی تھی۔ ایک روشن خیال اور وسیع المنہب صوفی تھے ان کی نظر میں سبھی انسان برابر تھے۔ انھوں نے ہندوستانی ثقافت اور مشنرک کلچر کو بڑے دل کش پیرائے میں پیش کیا ہے۔ اور اس بات پر خاص توجہ کی کہ ایسی چیزوں کو کہا کر سکیں جو ہندو مذہب اور اسلام کے ساتھ مطابقت رکھتی ہوں۔ وہ قومی یک جہتی کے خواہاں تھے جس کی وضاحت انھوں نے یوں کی ہے :

”ہم کو ہندوستان کے تمام رسولوں پر ایمان لانا چاہیے۔ اسی میں ہندوستان کی ظاہری اور باطنی بہبود ہے اور یہی ایک طریقہ ہے جس سے ہندو مسلمانوں میں اتحاد پیدا ہو سکتا ہے۔ اگرچہ ہندوؤں کا مسلمان اور مسلمانوں کا ہندو ہونا مشکل ہے نہ اس بیان سے میری یہ عرض ہے میں تو صرف یہ چاہتا ہوں کہ ان دونوں قوموں کی باہمی نفرت و اجنبیت دور ہو۔ ہر ایک دوسرے کے پیڑا کی عزت کرے اور گلے ملنے کے لیے پہلے مسلمانوں کا قدم آگے بڑھے۔“

(اسی پارہٴ دل، ص ۴۸)

خواجہ صاحب مغل تہذیب کی پامالی اور بربادی سے بہت متاثر تھے۔ انہوں نے اس معاشرت کے بعض پہلوؤں کو متصل طور پر پیش کیا ہے۔ درباروں میں آرائش و زیبائش کے سر سامان، شہزادے اور شہزادیوں کا رہن سہس، اس معاشرت کی نفاس تھی اور لطافت کے علاوہ دہلی کی بیگمات کی زبان کو بڑے دشمنی انداز میں بیان کیا ہے۔ دہلی کی مہم عورتوں کی زبان جس میں بول چال کے الفاظ اور محاوروں کا حسین امتزاج ہے۔ ایک مختصر قتباس بیس خدمت ہے :

”تمہیں ہم دو بھر ہو گئے ہیں تو صاف کہہ دو ہم اپنے دادا (بہادر شاہ)
کے پاس جا رہے تھے ان کو ہم دو بھر نہیں ہیں۔ وہ تو ہم کو اپنی
آنکھوں کا تار اگھتے ہیں اور ہم کو ہاتھوں چھاؤں رکھتے ہیں۔“
(کاٹا بانی، ص ۱۹)

خواجہ صاحب کے اسلوب کی خصوصیت ان کی نیم ظفیانہ سنجیدگی اور سوز و گداز ہے۔ وہ معمولی لفظوں کا استعمال کر کے طبعی اور حکیمانہ باتیں بڑے عمدہ پیرائے میں کہہ جاتے ہیں کہ پڑھنے کے بعد کہیں اکٹھا ہٹ کا احساس نہیں ہوتا۔ مثلاً :

”دھوبی نے کہا کہ یہیلی گڈری ساری دنیا ہے خود ہمارے وجود
ہیں اور ان گناہوں اور شک و شبہ کے دھبوں کو صاف کرنے
کے لیے خدا نے تیرب نگر میں جو عرب میں ہے اور جس کو مدینہ
بھی کہتے ہیں۔ ایک بڑے چودھری کو پیدا کیا جس نے سائے جہان
کے دیمچے دور کر دیے اور یہ سب یہیلی گڈریاں دھو کر رکھ دیں۔ یہی
تو دھوبہ ہے کہ میں بے چارہ دھوبی کاغذی گھاٹ پر کپڑے دھو
آیا ہوں۔“

امن کہ ایک دھوبی، سی پارہ دل، ص ۱۹۴-۱۹۵

خواجہ صاحب کے انشائیوں کا ایک وصف یہ بھی ہے کہ ان میں اخلاقی درس ضرور ملتا ہے۔ دوسرا وصف ان کے حروفات کا نرالا پن بھی ہے۔ مثلاً اے دل مجھ پر آ، آغوشِ مجھ میں شبِ عبید

دل دُوس، اہل خالی سرنی کی کس ترانی، بھیگر کا جنازہ، جاٹ کی کھاٹ وغیرہ پر بھی مراثیات لکھیں
ہیں اور ان کے مزاج کی عکاسی کرتے ہیں۔ انھوں نے ایمان و اعتقاد کے ساتھ جیکھا زخمات بیان
کئے ہیں۔ کہیں تشنگی کا احساس نہیں ہوتا۔ ان کے اٹھائے ادائے خیال اور تکنیک کے اعتبار
سے بھی لاجواب ہیں۔ بقول مولوی عبدالغنی،

”ان مضامین میں خواجہ صاحب کسی سے باتیں کرتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں
کہیں وہ اپنے سے ہلکام ہیں کہیں راز و نیاز ہے کہیں دردِ دل کی
داستان ہے اور اپنا اور ہمارا دکھ اوردہ ہے ہیں۔۔۔ کہیں تخیل کا
زور عرشِ ہمک لے گیا کہیں نثر میں وہ شادی کی شان دکھائی دی
کہ نظم متغیٰ ہیچ ہے۔“

اعتقاد سے پارہٴ دل، ص ۹ تا ۱۱

خواجہ صاحب ایک صوفی تھے اور تصوت کے نکات اور فلسفے کے رموز پر مجبور رکھتے تھے انھوں
نے تصوت کے نکات ایسی زبان میں بیان کیے کہ عام ذہن تک ان کی رسائی ہو سکے۔ دنیا کی بے ثباتی
تصوت کا ایک بنیادی مسئلہ ہے۔ انھوں نے اس موضوع پر کئی جگہ خام فرسائی کی اور اسے بڑے
موثر پیرائے میں بیان کیا ہے کہ آسانی دنیا کی بے ثباتی کا فلسفہ ذہن نشین ہو جائے۔ اقتباس
ملاحظہ ہو :

”یہ خود پسند آدمی بادشاہی تاج پہن کر نوبتِ نقارے بجاتا ہے۔ نوبت
خانوں کے لیے اونچے اونچے مکان تیار کرتا ہے اور سمجھتا ہے کہ یہ نوبت
ہمیشہ بجے گی لیکن زمانے کا چکر چند ہی روز میں اس سرکش کو خاک
میں ملا دیتا ہے۔ پھر دنیا والے اس کو اور اس کے نوبتِ نقاروں
کو بھول جاتے ہیں مگر انہیں بھوتا۔ ٹٹنے والے تاجدار کے خاک
ڈھیر پر جاتا ہے اور نقیبِ دوچہ داروں کی آواز کو صدائے جبرت
میں مرنے والے وجودِ خاکی کو سُسناتا ہے اور اس کے نوبتِ خانے
پر بیٹھ کر ٹھیک رات باڑ بجے یہ نوبت بجاتا ہے کہ یہاں کی ہر چیز کو فنا

ہے۔ باقی رہنے والی بس خدا کی ذات ہے:

(سکس، پادول، ص ۱۸۸)

خواجہ صاحب نے انسانی نفسیات کی رقع کشی بھی خوب کی ہے۔ وہ مادی آرائشوں اور انھوں میں پھنسے ہوئے ذہنوں کو موت اور فنا کے تصور سے تسکین اور آسودگی بخشتے ہیں۔ دنیا نے تیب، راز دکھا کر انسان میں جینے کا حوصلہ پیدا کر دیتے ہیں۔ ان کی تحریروں میں، بہ انرا اور لاپن ہی ہے جس نے خواجہ صاحب کے طرز نگارش کو لازوال بنادیا۔

خواجہ صاحب نے جہاں اپنی دگداز تحریروں کے ذریعے دکھے ہوئے دلوں پر مرہم لگایا ہے، ان کی تحریروں میں، بچھنی اور رعنائی کا جوہر ہے۔ خواجہ صاحب کی تحریروں میں ملامتوں سے مدد دی نمایاں ہے۔ یہ ہمدردی، باطنی کے ماتم کی شکل میں اور کبھی حال پر اظہارِ انوسس کی شکل میں سامنے آتی ہے۔ انھوں نے مغلیہ سلطنت کی تباہی و بربادی کا ذکر کر کے مسلم معاشرے کی اصلاح کی کوشش کی۔ اس کے علاوہ ۱۸۵۷ء کے عبرت ناک اور درد انگیز واقعات کو اپنے مخصوص انداز میں یوں بیان کیا۔

’اوصی رات کا وقت‘ سناٹے کا عالم، گلوں کی گرج سے دل پہلے
جاتے تھے تسبیح ہاتھ میں تھی۔ جب بھی سامنے پہنچی جھک کر تین مرتبہ
بجالاتی، حضور نے نہایت شفقت سے قریب بلایا اور فرمانے لگے
کلثوم لو۔ اب تم کو خدا کو سونپا۔ قسمت میں ہے تو پھر دیکھ لیں گے۔
تم اپنے خاندان کو لے کر کہیں چلی جاؤ میں بھی جاتا ہوں۔‘

(ہنگامات کے آنسو، ص ۶)

خواجہ صاحب نے اپنی تحریروں سے مشترک اور گنگا جمنی تہذیب کو زندگی بخشی۔ ان کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ وہ ہندی اور اردو دونوں زبانوں کو ایک دوسرے سے قریب لائے۔ اردو میں سادہ اور آسان نثر کو رواج دیا۔ ان کی زبان، باعلاوہ طرز بیان، اسلوب کی سلاست، دہلوی مذاق کا پتہ دیتی ہے۔ خواجہ صاحب کی خوبی یہ ہے کہ انھوں نے معنایں کے لیے ایسے پرائے اختیار کیے کہ وہ تصوف کے دائرے سے نکل کر ادب کی حدود میں داخل ہو گئے۔ انھوں نے تصوف کے مسائل

کو مالانہ انراز میں براہ راست بیان کرنے کے بجائے تمثیل اور تبصیر کے پیرائے میں شاعرانہ طعنت اور بزرگسنجی کے ساتھ پیش کیا۔ مسائل تعصوت کو اس خوبصورتی اور دلکشی کے ساتھ کسی اور نے بیان نہیں کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ خواجہ صاحب کی مقبولیت اور بقا کے خاصان ان کے انشائے ہیں۔ بقول عبد الماجد دریا بادی :

”صاحبِ قلم آیا اچھی کی زبان میں تلکار، کی حیثیت سے فرو تھے اور
اس کی شہادت یہاں سے لے کر عالمِ آخرت تک دے سکتا ہوں کہ
ان کا سبیل انشا پر رازِ اردو میں نہ کوئی ان کے زمانے میں پیدا
ہو سکا اور نہ آج تک ہوا ہے۔“

(السبیل انشا پر راز از عبد الماجد دریا بادی)

بحوالہ خواجہ حسن نظامی حیات اور کارنامے

♦♦ مرتب: خواجہ حسن نظامی سن ۱۳۸۶ھ

خواجہ حسن نظامی کے قلمی چہرے

مٹائش مہدی

اُردو میں خاکے یا قلمی چہرے لکھنے کی روایت کچھ زیادہ پرانی نہیں ہے۔ زیادہ سے زیادہ اسے بیسویں صدی کا علیہ کہا جاسکتا ہے۔ اس سے پہلے تذکروں اور سوانحی مضامین کی روایت ملتی ہے۔ انھیں خاکے یا قلمی چہرے کا نام نہیں دیا جاسکتا۔ خاکہ نگار کا رویہ سوانح نگار سے یکسر مختلف ہوتا ہے۔ خاکہ اجمال و اختصار کا متقاضی ہوتا ہے جب کہ سوانح غری کے لیے تفصیل ناگزیر ہے۔ سوانح غری بس خاکے گنجائش ہوتی ہے لیکن خاکے میں سوانح غری شکل سے سائکے گی بقول نثار احمد فاروقی:

”اچھا خاکہ وہی ہے جس میں کسی انسان کے کردار اور افکار و ذہن

کی جھلک ہو۔ خاکہ پڑھنے کے بعد اس کی صورت، اس کی سیرت،

اس کا مزاج، اس کے ذہن کی افتاد، اس کا زاویہ فکر، اس کی خوبیاں

اور خامیاں سب نظروں کے سامنے آجائیں۔ شاعری میں مبالغہ

ہو سکتا ہے۔ نثر میں عبادت آرائی اور تخیل کی آئینہ کش ہو سکتی ہے،

لیکن خاکہ ایک ایسی صنف ہے جس میں روایت ہو، یا مبالغہ یا

درج سرائی ہو تو پھر وہ خاکہ نہیں رہتا۔“

سید غفور حسن امرہ ہوی نے بڑے سبلی اور کامیاب خاکے لکھے ہیں۔ ان کے خاکوں کے مجموعے 'ح' خ' اور 'مستک' کے نام سے شائع ہو کر قبولِ عام حاصل کر چکے ہیں۔ لیکن ان کا وہ خاکہ جو مولانا شبباز امرہ ہوی سے متعلق ہے 'سب سے کمزور اور غیر مصلحتی خاکہ ہے۔ اس لیے کہ مولانا شبباز ان کے استاد تھے۔ استاد کے احترام میں انھوں نے غیر معمولی رو رعایت اور جاننے سے کام لیا ہے۔ ان کا وہ خاکہ ایک طرح سے سوانحی مقالے کی شکل اختیار کر گیا ہے۔

پروفیسر نثار احمد فاروقی نے دید و دریافت میں خاکے کے سلسلے میں ایک جگہ لکھا ہے:

"اُردو کے سرمائے میں کچھ مضامین ایسے بھی ہیں، حوالہ و اداوت سے شروع ہو کر تاریخ و فضا پر ختم ہو جاتے ہیں۔ یعنی اکثر و بیشتر ان کا خلاصہ یہی ہوتا ہے،

بی اسے کیا، نوکر ہوئے، ہنسی ملی، بھر گئے

ان مضامین سے مخاطب نہیں ہونا چاہیے۔ یہ چاہے ادب کی کتنی ہی اعلیٰ صنف میں شمار کر لیے جائیں لیکن خاکے ہرگز نہیں ہو سکتے۔"

در اصل خاکہ نگاری یا قلمی چہرہ نویسی زیر گفتگو شخص کی شخصیت کی عکاسی کا نام ہے۔ یہاں خوبیاں بھی ہوتی ہیں اور خایاں بھی۔ اور ان سے شخصیت کی دھندلی تصویر کو چمکایا بھی جاتا ہے۔ اس میں لکھنے والے کی قوتِ مشاہدہ، تجربے اور قلمی دیانت داری کا امتحان ہوتا ہے۔ اگر اس امتحان میں کامیاب ہو گیا تو اسے خاکہ نگار بھی کہیں گے اور قلمی چہرہ نویس بھی اور اگر کامیاب نہ ہوا تو اسے اور کچھ بھی کہہ دیجیے مگر نہ تو اسے خاکہ نگار کہا جاسکتا ہے اور نہ قلمی چہرہ نویس۔

خواجہ حسن نظامی نے جس عہد میں خاکے یا قلمی چہرے لکھے وہ صحنِ برصغیر کی تاریخ کا اہم ترین عہد نہیں تھا، بلکہ وہ بین الاقوامی سطح پر بھی سیاسی، سماجی، معاشی اور انقلابی تبدیلیوں کا عہد تھا۔ خواجہ صاحب پہلی جنگ عظیم سے لے کر دوسری جنگ عظیم کے بہت بعد تک مملکتِ قلم کی تاج داری کرتے رہے۔ اس عہد نے جتنی سیاسی، سماجی، معاشی اور انقلابی شخصیتوں کو جنم دیا۔ ان سب سے خواجہ صاحب کے دوستانہ اور بے تکلفانہ مراسم رہے اور ان سب کے قلمی چہرے بھی لکھے۔ خواجہ صاحب

نہ ماکہ بھکاری، عام خاکہ نگاروں سے کیسے مختلف ہے، بلکہ سچی بات تو یہ ہے کہ انھوں نے جس انداز و اسلوب میں خاکہ یا فلمی چہرے لکھے ہیں وہ اس کے موجد بھی ہیں اور خاتم بھی۔

خواجہ صاحب کے فلمی چہروں کی سب سے بڑی خوبی بچے کی شائستگی، زبان کی سادگی اور بے غرضی ہے۔ مختلف وضع کا نام و نشان ہم نہ ملے گا۔ بے شبہ خواجہ صاحب نے تشبیہات و استعارات سے بھی کام لیا ہے اور جہاں کہیں انھوں نے ایسا کیا ہے، ان کی نثر آسان لی بلندی کو چھو گئی ہے۔ لیکن انھوں نے عمر میں آزادی کی طرح شہوانہ تشبیہیں اور استعارے نہیں استعمال کیے بلکہ ہمیشہ انھوں نے اپنے گرد و پیش کی زندگی سے سچی اور کھری تشبیہات کا انتخاب کیا ہے۔ اس صورت میں یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ ان کے ہاں جو تشبیہات ملتی ہیں وہ اُردو کی روایتی یا مستعار تشبیہات نہیں ہیں بلکہ ان کی اپنی زندگی کی حقیقتیں ہیں۔ یہاں ایک اقتباس ملاحظہ فرمائیں:

”ٹھکانا تو جیسے ورزش کا مگدر، موٹا بدن جیسے ڈن لاپ کی اشتہاری تصویر، رنگ نہ گورا نہ کالا، نہ گندی نہ سانولا، نہ بھیکا نہ میٹھا، نہ کڑوا نہ کسلا، بلکہ کالے سفید تلوں کی بھوس کی رنگت ہے، چہرہ سلواٹ ساخت کے کھلونوں کے مشابہ ہے، نہ گول ہے نہ کبابی، دیکھنے میں انسانی صورت ہے مگر فرشتوں کے ہاتھ کی بنی ہوئی نہیں، بل کہ شداد نے اپنی بہشت بنا کر دت کسی کبار سے بوائی ہوگی، آنکھیں مگر بچہ کی طرح چھوٹی چھوٹی، زمین کی طرف بھکی ہوئی، گردن مراحتی وار نہیں ہے۔ نہ لمبی ہے بل کہ کوتاہ ہے، پیشانی گنوس کا دل ہے، بولنے کا ڈھنگ، نہ چینی نہ جاپانی، ایرانی ہے نہ تورانی، جب بولتا ہے تو الفاظ نہ سے اس طرح اچھل اچھل کر، ابل ابل کر، پیچ پیچ کر باہر گرا کرتے ہیں، جیسے مکئی کے دانے بھاڑے مین بھن کر باہر گرا کرتے ہیں یا جیسے ربڑ کی پکاری سے جیسی قلم میں روشنائی کے قطرے ٹپکائے جاتے ہیں۔“

بھی تعارف کرا دیا ہے۔ خواجہ صاحب کے نزدیک تصیق عورت وہی ہے جو اپنی عزت و صحت کی حفاظت کے لیے جان کی بازی لگا سکتی ہو اور شرم و عیا جس کا زیور ہو۔

ڈاکٹر کے خاکے میں لکھا ہے :

”ایک قسم کی بیماری ہے، جو یورپ سے اس ملک میں آئی، ڈاکٹر

ایک قسم کی فوت بھی ہے، جو موجود حکومت میں ایک خوبی ہے۔“

ڈاکٹر کو ایک قسم کی بیماری کہہ کر اپنے دور کے ان نااہل ڈاکٹروں کی تصویر کشی کی ہے جو ہنر والے شہباز امر دہوی ”کچھ تجربے کے بعد دواساز“ اور پھر ”ایک بہک طیب دواساز“ بن بیٹھے ہیں۔

وید کے تعارف میں رقمطراز ہیں :

”وید کی دوائیں سستی ہیں، ملکی ہیں اور وید خود بھی مہنگا نہیں ہے

مگر وید اپنی پُرانی دواؤں کی نئی کیفیات و اصلاح سے بے پروا ہے

اور اس کو قدات پرستی کے خلاف تصور کرتا ہے۔“

اس ذیل میں وکیل کے خاکے کا بھی اقتباس دل چسپی سے خالی نہ ہو گا۔ خواجہ صاحب نے

وکیل کا تعارف مجرموں کے لیڈر کی حیثیت سے کراتے ہوئے بتایا ہے :

”ہندوستان میں آدمی تباہی رنڈیوں کے ہاتھوں سے ہو رہی

ہے اور آدمی تباہی دکیوں اور مقدمے بازیوں کے ذریعے

ہو رہی ہے۔“

لیکن اس سلسلے میں خواجہ مرحوم نے اچھے اور باکردار وکیلوں کو مستثنیٰ بھی کیا ہے۔

محمد علی جناح کے قلمی چہرے میں لکھتے ہیں :

”مزاج بہت سنجیدہ ہے عقل بہت برگزیدہ ہے۔ حوام کی ذہنیت

کے دربار میں کشتی چلانا جانتے ہیں، اس لیے قومی ناخدا بھی ان کو

کہا جاسکتا ہے۔ مگر انگریزی معاشرت رکھتے ہیں اس لیے ناخدا نہیں،

قومی جہاز کے کپتان ہیں۔“

صاحب کے مضمون نئی روشنی کا فروغ ہے۔ "تشی رہنشی کافروں" دراصل
 یہ ایسے شخص کا کردار ہے جو نام کو تو مسلمان تھا مگر مسلمانوں کا بدخواہ تھا اور جس کی ساتی ہندو
 برت کو برٹ کے ساتھ تھیں۔ آپ دیکھیں اس میں خواجہ صاحب کے قلم نے کیسے کیسے ہیرے
 زیتے ہیں ایسی کیسی تشبیہات کو برتا ہے اور یہ ساری تشبیہات خواجہ صاحب کے گرد
 انیس کی زری سے لی گئی ہیں جو بلاشبہ ہندوستانی تشبیہیں ہیں عربی و فارسی کی مستعار نہیں۔
 قصار و ایجاز کو خواجہ حسن نظامی کے قلمی چہرہ میں خصوصی اہمیت حاصل ہے۔ جو ناثر
 مرے شخصیت نگار سو ڈیڑھ سو صفحوں میں نہیں پیدا کر پاتے۔ دو خواجہ صاحب نئے ڈیڑھ صفحے کے
 میں میں پیدا کر دیتے ہیں۔ مولانا ظفر علی خاں کے بارے میں لکھتے ہیں:

"جھک سے اڑ جانے والی ایک قسم کی انسانی بارود ہیں۔ ان کی بول
 چال میں تحریر میں بجا بل اثر مطلق نہیں ہوتا۔ مگر ان کی آرد و حرب سے
 جی کر آتی ہے اور فارغ کے راستے یہاں پہنچتی ہے۔"

آگے چل کر مزید تحریر فرمایا:

"قادیانی ہوتے تو اپنی بے نظیر اور دل دو دماغ پر نقش ہو جانے والی
 نظموں کو جی والہام کہتے، ہندو ہوتے تو کسی بیٹے کو کنووس زہرہ دیتے،
 انگریز ہوتے تو برٹش قوم کا شاہ خرچی سے دیوالیہ نکال دیتے۔ قیامت
 کے دن اپنی پڑا اثر نقول کے سبب نختے جائیں گے۔"

جنہ منہ بے جلوں میں مولانا ظفر علی خاں کے مزاج و طبیعت، زبان و بیان، عقائد اور شاعری پر
 جامع تبصرہ کر دیا۔ اسی طرح "طوائف" کا قلمی چہرہ ان الفاظ میں پیش کیا ہے:
 "ایک قسم کی عورت ہے جس کو زہری کہتے ہیں بیسوا اور طوائف بھی اسی کا
 نام ہے۔ اس کا پیشہ اپنی عزت و عصمت فروخت کرنا اور بھوٹ، قریب، محو
 اور فری عشق بازی کے ذریعے ہندوستان کے امن، اطمینان اور دولت
 کو برباد کرنا ہے۔"

طوائف کو ایک قسم کی عورت کہہ کر خواجہ صاحب نے طوائف کے تعارف کے ساتھ ساتھ حقیقی عورت کا

آگے چل کر کھتے ہیں۔

مولانا ابوالکلام آزاد انگریزی جانتے ہوتے تو جناح ہوتے اور

جناح عربی اُردو جانتے ہوتے تو ابوالکلام آزاد ہوتے۔

آپ دیکھیں گے کہ ان اعتبارات میں محسنِ ہند انسان میں سلسلۂ شخصیات پائیے کا پورا تعلق کر رہا ہے۔ دراصل خواجہ صاحب کا یہی وہ وصف ہے جو انھیں اُردو کے نثر نگاروں میں ممتاز اور نمایاں مقام دینے پر اصرار کرتا ہے۔

ہندوستانی مسلمان انہوں کی قدر شناسی کے معاملے میں بہت کوتاہ واقع ہوئے ہیں۔ خواجہ صاحب کو اپنی قوم کی اس کمی کا شدت سے احساس رہا ہے۔ وہ جانتے تھے کہ میں جو ہنر ہو اُسے ابا کر کیا جانا چاہیے۔ اس کا فائدہ ایک فرد یا شخصیت کو نہیں پوری قوم کو پہنچے گا۔ کم سے کم اتنا تو ہوگا کہ وہ تمام قوموں کے سامنے قمر سے یہ کہہ سکے گی کہ اس کی قوم کے اندر کن کن میدانوں کے موجد پیدا ہوئے رہے ہیں۔ اسی کرب کا اظہار خواجہ صاحب نے مشہور ڈراما نگار آغا فتح کاغذی کے خاکے میں کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

”آنے والے ہندوستانی ان کو تسلیم نہیں کرتے زیادہ اونچے درجے پر
ٹھائیں گے۔ لیکن ایسا کرنے والے ہندو ہوں گے۔ کیوں کہ مسلمان
تو ہی سوچتے رہ جائیں گے کہ ڈراما نویس کی عزت اور قدر کرنی جائز
بھی ہے یا نہیں؟“

مدنی موہن مالویہ کے خاکے میں لکھا ہے:

”مالوی جی، اگر قسمتی سے مسلمانوں میں پیدا ہو جاتے تو ابوالکلام
آزاد اور محمد علی جناح کی طرح ٹھٹھ کر رہ جاتے۔ وہ خوش قسمتی سے
اس قوم میں پیدا ہوئے، جس نے ان کے کمالات کو ابھارا اور
چار چاند لگا کر مشہور کر دیا اور ان کی ہر آواز پر حاضر کہہ کر دینے لگی۔“

خواجہ حسن نظامی نے اشخاص و رجال کے قلمی چہروں کے علاوہ مختلف مقامات، علاقوں اور قوموں
کی نفسیات اور عادات و اطوار کو بھی اپنے خاکوں کے ذریعے ابا کر کیا ہے جس سے ان کے مطالعے

کراچی اور شاہی کے قتل کا اعلان ہوتا ہے۔ رولی والوں کے بارے میں خواجہ صاحب
لکھتے ہیں کہ :

”اصل دہلی والا ہندو جو یا مسلمان، جو لا، بے ٹکرا، خود پسند، غیاض،
سیر تماغے کا شوقین، اردو زبان سے محبت کرنے والا، اپنے شہر کا
مانع اور ذہین ہوتا ہے۔ قتل دہلی کے مسلمانوں کو بچے زیادہ دیتی
ہے اور دہلی کے ہندو کو دولت زیادہ دیتی ہے ؟“

پہلی والوں کے بارے میں ان کا خیال ہے :

”مہاراج اہم، مہاراج خرام، قتل کا پتلا، کام چور، محنت کو عنایت
انسانیت سمجھنے والا، سازش میں کامل، ظاہر داری کا بادشاہ،
ذکاوت و ذہانت کا خزانہ دار، بناؤ سنگار کا شوقین، بول چال کی
نفاست کا شہید، پنچا، یوں کی جاکشی کو آدمیت کے خلاف سمجھنے
والا، قتل کی خوبیوں کا گردیدہ، تقریر و تحریر میں اعجاز دکھانے والا
مگر رشک و حسد کو میوب نہیں سمجھتا۔“

پنجاب والوں کے بارے میں ان کی رائے ہے کہ :

”جسم کا مضبوط، تھکا پورا، مزاج کا سادہ، ارادے کا پکا، محنت میں
بیل سے زیادہ جاکش، شیریں مقصد کے لیے فرادے سے بڑھ کر کام کرتا
ہے۔ بڑے سے بڑے پہاڑ کو کھود کر دودھ کی نہر بہا دیتا ہے۔ اس
کی سرشت میں اپنے صوبے کا تعصب بہت زیادہ ہے۔ دنیا کے ہر حصے
میں پہنچ جاتا ہے اور جہاں پنجابی سے ملے اس کو سکا بھائی سمجھ کر
اس کی مدد کرتا ہے۔ پنجابی گاؤں میں گنوار اور شہر میں ہوشیار ہوتا
ہے مگر حقیقت میں وہ ہر جگہ اپنے مقصد کی حفاظت میں ہندوستان
کے ہر صوبے سے بڑھا ہوا ہے۔ پانچ دریاؤں کی زمیں میں رہنے کے
ببب اس کا خیال بھی پانی کی طرح بتلا ہوتا ہے، جس میں نئی بات

اور نئے عقیدے کا رنگ نور اُٹل جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جو نئی تحریکیں ملک میں پیدا ہوتی ہیں ان کو سب سے زیادہ پنجاب میں مقبولیت ملتی ہے۔ پنجاب کی محنت و جدوجہد نے اس کو بنگال کی ذلت پر غالب کر دیا ہے۔ وہ دنیا کے ہر ملک اور ہندوستان کے ہر مقام میں موجود ہے اور ہر کام میں اس کا دخل ہے مگر دریا کی طرح اس کی خصلت میں اُتار چڑھاؤ جاری رہتا ہے۔

قوموں میں ہندوؤں کے بارے میں اس کا اثر ہے کہ :

”مذہبی معاملات میں بہت سادہ لوح اور طبری یقین کرنے والا اور بہت سچا اور رحم دل اور سب کچھ قربان کر دینے والا ہے۔ روپے کے معاملے میں بڑا ہر نیارا، پتھر میں جو کہ گلانے والا، سود لینے میں بے رحم اور ہر سچائی کو چھوڑ کھنے والا ہے۔“

مسلمان کے خصائص کا تعارف کراتے ہوئے لکھتے ہیں :

”ایس ڈاڑھی، مونچھیں کٹری ہوئی، آج کل ڈاڑھی منڈائے ہوئے دکھائی دیتا ہے، پہلے ہندوستان کا حاکم تھا اب انگریزوں اور ہندوؤں سے حکومت ہانگا کرتا ہے اور اپنی قدیمی ہمت کو بھول گیا ہے۔“

مذہب کا دیوانہ ہے، فریاد سے زیادہ حقیرے کو شیریں سمجھتا ہے۔ مذہب کی معمولی بات پر جان دیتا ہے۔ بڑا بھولا ہے، ملائی کی رکابی چُرا کے لے لو اور اس کے بدلے دھکی ہوئی روٹی رکھ دو مگر ذرا تعریف کر دو تو روٹی کو ملائی تسلیم کر کے روکھی روٹی سے اس کو لگا کر کھا لیتا ہے۔ ایک روپے کی آمدنی ہو تو ایک سو روپے خسہرچ کرنا چاہتا ہے۔۔۔۔۔“

ان اقتباسات سے پتا چلتا ہے کہ خواجہ جس نظامی کائنات کی کسی بھی شے کو سرسری دیکھنے یا اس سے بے نیازانہ گزر جانے کے قائل نہیں تھے، بلکہ اس کی ماہیت و حقیقت کی تہہ تک پہنچنا اپنا

تکلیف فرض تصور کرتے تھے۔

موضوع پر سبھی غصے کھاتے ہیں، خواجہ حسن نظامی کا کمال یہ ہے کہ انھوں نے بغیر موضوع سے بھی لکھا ہے اور جب بھی لکھا ہے بہت خوب لکھا ہے۔ بقول: "نثار احمد فاروقی بازی الفاظ" بات ہی بات اور بے بات کی بات، ان کا خاص آرٹ ہے۔ انھوں نے دو چاروں نہیں، سینکڑوں کی تعداد میں خاکے اور قلمی چہرے لکھے ہیں، جو اپنے دل نشین اسلوب اور موثر طرز نگارش کی وجہ سے ہر مکتبہ نگر کے باب علم و دانش میں ہمیشہ قدر کی نگاہ سے دیکھے گئے۔ البتہ ان میں شخصیت کے گہرے مطالعے کی کمی، اس کا احساس ہوتا ہے۔ چونکہ وہ اسٹائل کی خوبی پر کاری اور زادہ کاری کے قائل تھے۔ اس لیے دونوں ہی، نہ اسی اور گہرائی و گیرائی کی کیفیت ان کی تحریروں میں کم ہی مل پاتی ہے۔ خواجہ صاحب کے خاکوں اور قلمی چہروں کا جائزہ لیتے وقت یہ بات بہر حال اقدارین کے پیش نظر رہنی چاہیے کہ یہ خاکے اور قلمی چہرے خواجہ صاحب کی قلمی و ادبی زندگی کا کل سرمایہ ہرگز نہیں ہیں، بلکہ انھیں ان کے کام کا ایک مختصر سا حصہ تصور کیا جانا چاہیے۔ ♦♦

خواجہ حسن نظامی کی انشائیہ نگاری

عظیم الشان صدیقی

اگر چشم بنایا ہو معشادہ و تجربہ وسیع ہو، خورد و شرک کی عادت ہو، زبان و بیان پر قدرت اور قلم پر گرفت مضبوط ہو تو دنیا میں موضوعات کی کمی نہیں ہے کائنات کی ہر شے کو ادب کا موضوع بنایا جاسکتا ہے اور اس میں ایسے حکیمانہ و فلسفیانہ پہلو تلاش کیے جاسکتے ہیں کہ لوگ حیرت میں رہ جائیں۔

اُردو میں خواجہ حسن نظامی کو یہ ملکہ حاصل تھا کہ وہ معمولی سے معمولی شے کو اپنے مضامین اور انشائیوں کا موضوع بنا سکتے تھے اور ان میں ایسے نادر اور انوکھے پہلو تلاش کر سکتے تھے جن تک عام نظر کی رسائی دشوار تھی۔ ان کے انشائیوں کی فہرست خاصی طویل ہے لیکن جو انشائیں مشہور ہوئے ہیں ان میں پتھر، مٹھی، آؤ، طائر سیاہ نام، لال ٹین، دیاسلائی، برت، آنسو، جھینگر کا جنازہ، مرغ کی اذان، تنکے کا سلوک، اینٹ چونے کا حال، پتھر کاؤ کی گاڑی، من کہ دھوبی اور گلاب تمھارا لیکر ہمارا قابل ذکر ہیں۔

ان انشائیوں کے عنوانات میں بظاہر کوئی قدرت نظر نہیں آتی ہے لیکن جن حضرات نے ان کا مطالعہ کیا ہے وہ محسوس کر سکتے ہیں کہ خواجہ حسن نظامی نے ان انشائیوں میں منکرو خیال اور جذبہ و بیان کے کیسے کیسے پہلو ڈھونڈ نکالے ہیں کہ بے اختیار داد دینے کو دل چاہتا ہے۔

ان کے یہ انشائیہ اس حقیقت کی طرف بھی اشارہ کرتے ہیں کہ دنیا میں کوئی چیز بے کار نہیں ہے۔ ہم نے اس میں قدرت کا نہ صرف کوئی راز پوشیدہ ہے بلکہ تمام اشیاء مجموعہ امتداد ہیں جن سے سمندر، غریب دونوں کام لے جاسکتے ہیں۔ اس کے علاوہ دنیا کی ہر شے جو ماتے اور جوہر کا مجموعہ ہے وہ اپنے ظاہر و باطن میں منجمد اور متحرک بھی ہے اور وقت و ضرورت کے مطابق اپنی شکل و اہمیت تبدیل کرنے کی قوت بھی رکھتی ہے لیکن قانون قدرت کے مطابق تبدیلی و حرکت عمل اور رد عمل کا مطالبہ کرتی ہے اور پھر یہ سلسلہ اپنا دائرہ مکمل کرنے تک مسلسل جاری رہتا ہے لیکن عدم حرکت اور جمود کی صورت میں تمام قوتیں اور صلاحیتیں خفہ اور سوئی ہوئی پڑی رہتی ہیں۔ اردو انشائیہ انہی خفہ صلاحیتوں کی غیر منظم بیداری کا نتیجہ ہے جس کے محرکات کا جب مزہ نہ کے لیے ماضی کی تھیلی بازیافت ضروری ہے۔

سترہویں صدی کے ادوار تک ہندوستان کا جاگیردارانہ نظام اور تہذیب اپنے امکانات کی تلاش، اظہار و استعمال کے دائرے کو مکمل کر کے اس منزل پر پہنچ گیا تھا جہاں اس کے اعضا، منسلک، قوتیں منجمد اور صلاحیتیں خفہ ہو گئی تھیں جن کو بیدار کرنے کے لیے نئے خون اور تازہ ہولوں کی ضرورت تھی لیکن قوت پہنچانے والے فیڈر Feeder خطوں میں یہ چشمے پہلے ہی خشک ہو چکے تھے۔ ایسی صورت میں متضاد و مخالف قوتیں ہی اس خلا کو پُر کرسکتی تھیں۔ ہندوستان میں مغرب کی سامراجی اور استبدادی قوتوں نے یہی خدمت انجام دی تھی جس نے نہ صرف جذبد و خیال، مفکر و ذہن کے تمام بندھ توڑ ڈالے تھے بلکہ اس طرح جھنجھوڑا لایا تھا کہ برسوں کی پڑی ہوئی گرد پٹنے لگی تھی جس کا ابتدائی لازمی نتیجہ تضاد، تضاد اور تشکیک کی شکل میں ہی برآمد ہو سکتا تھا جسے تبدیلی کی پہلی مثبت علامت کہا جاسکتا ہے۔

مخالف قوتیں ہمیشہ اسی دو طرح سے عمل کرتی ہیں وہ اپنی توسیع اور استحکام کے لیے جہاں پُرانے نظام قدرت کو برباد کرنا چاہتی ہیں وہاں اپنی بقا و تحفظ کے لیے اسے کسی نہ کسی سطح پر برقرار رکھنا بھی چاہتی ہیں وہ پُرانے اداروں، ڈھانچوں، اقدار و افکار اور تہذیب و تمدن کی جہاں نیخ کنی کرتی ہیں وہاں خلا کو پُر کرنے کے لیے نئے مفکر و خیال کے نئے سانچے اور نئے میزان بھی فراہم کرتی ہیں۔ اردو انشائیہ نے قدیم و جدید، تخریب و تعمیر، تضاد و تضاد اور انتشار کی اسی

مضامین جنم لیا تھا جس کی وجہ سے عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ اردو انشائیہ مغرب کی تہذیب و تمدن اور ادب کے اثرات کا نتیجہ ہے لیکن وہ حالات اور ماحول جو انشائیہ کو پر دن پڑھاتے ہیں اور اس تخم کو تناور درخت بنانے میں معاون ثابت ہوتے ہیں اس کے لیے اسباب اور غذا، مقامی آب و ہوا اور ماحول ہی فراہم کرتے ہیں جس کے لیے ۱۸۵۰ء کا غوثی انقلاب اگر نقطہ آغاز تھا تو نیا سیاسی و سماجی نظام اور اس کی تمدنی برکات ریل، آرائی، ڈاک، چھاپہ خانے، اخبارات و رسائل اور تعلیم وغیرہ صلاحیتوں کی بیداری کے لیے وہ اسباب تھے جس نے زندگی میں شرکت کے احساس کو اس طرح تقویت پہنچائی تھی کہ ارد گرد کی وہ چیزیں جو اب تک بیکار محض نظر آتی تھیں کارآمد اور متحرک معلوم ہونے لگیں۔ اور انفرادی سطح پر مذہب، خیال اور مذہب منکر و احساس کے لیے مواد فراہم کرنے لگیں۔ اردو انشائیہ اسی فکر و احساس کی مجبوری کا ایسا مثبت نتیجہ ہے جس میں تشکیک و مذہب، تنویب و انتشار کے ساتھ تفہیم و دانش، نظم و ضبط اور تعمیہ کے عناصر بھی شامل ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ انشائیہ کی عام طور پر جو تعریف کی جاتی ہے اس میں شخصی رد عمل، حقانیت کے اظہار، فکر انگیزی، تصور و خیال کی رغبت، وراثت و مناسبت کا امتزاج، تاثرات کی دلچسپی، ایجاز و اختصار اور عدم تکمیل کے احساس کو شامل کیا جاتا ہے۔

انشائیہ میں اگرچہ غور و فکر کے عناصر شامل ہوتے ہیں لیکن یہ عموماً وقتی محرکات اور لمحات رد عمل کے نتیجے میں نمود میں آتا ہے اور حالات اضطراب اور ذہنی انتشار کے عالم میں لکھی جانے والی تحریریں چونکہ خوش طبعی اور شگفتگی کے بغیر خشک اور بے مزہ ہوتی ہیں اور غور و فکر کے لیے تحریک یا جینے کے لیے حوصلہ پیدا نہیں کر سکتی ہیں اس لیے اس میں ہلکے طنز، لطیف مزاح اور شگفتہ مزاحی کی لے کو نثر کی دیگر اصناف کے مقابلے میں کسی قدر تیز رکھا جاتا ہے جو انشائیہ کو ادب لطیف کے زمرے میں شامل کر دیتا ہے لیکن یہ ادب لطیف دوامیت کے زیر اثر لکھی جانے والی ان تحریریں سے قطعی مختلف ہوتا ہے جو تخیل کی سطح پر جذبہ و خیال کو وقتی لذت فراہم کر کے زندگی سے فراق کی دعوت دیتی ہیں۔ اس لیے دوامیت کے زیر اثر لکھی جانے والی نثر اور انشائیہ میں فرق اور امتیاز کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔

جہاں تک رمزیت، اشاریت اور ابہامیت کا سوال ہے۔ ہر اچھی نثر میں یہ عناصر کسی نہ

کسی سطح پر ضرور موجود رہتے ہیں لیکن انشائیہ میں یہ عناصر کچھ زیادہ ہی پائے جاتے ہیں جس کا سبب وہ سیاسی و سماجی جبر ہے جس نے عصری زندگی سے تعلق رکھنے والے موضوعات پر براہ راست اظہار کے لیے پابندیاں عائد کر رکھی تھیں۔ یوں بھی کالونیل عبدین لفظ و معنی کے رشتے خود بخود بدل جاتے ہیں اور معنویت کی تلاش انھیں نئے اور وسیع تناظر مہیا کر دیتی ہے جس میں موضوع بالفاظ تصور بالذات نہیں رہتا بلکہ نئے معنایم کے لیے استعداد کا کام دیتا ہے۔ خواجہ حسن نظامی کے یہاں اسی روزہ مرہ کی زندگی سے تعلق رکھنے والے موضوعات اور نئے سیاق و سباق کے حوالے سے ان کے بارے میں اظہار خیال کی ذمیت بھی وہی ہے جس کا کالونیل عبدین مطالبہ کر رہا تھا اسی لیے ان نے یہاں رمزیت، اشاریت اور ایمائیت کے عناصر ان کے پیش روؤں کے مقابلے میں کہیں زیادہ ہیں۔

خواجہ حسن نظامی سے قبل اگرچہ اردو میں انشائیہ نگاری کی روایت موجود تھی اور محمد حسین آزاد، حالی، سرسید، ذکار اللہ، حسن الملک وغیرہ کے متعدد انشائیے بھی شائع ہو چکے تھے لیکن ان کے انشائیوں میں فکر انگیزی یا روایت کا پہلو زیادہ نمایاں ہے اور انشائیہ کے عناصر کم ہیں لیکن خواجہ حسن نظامی کے یہاں انشائیہ نگاری کے تمام متوازن انداز میں موجود ہیں جس نے انھیں دیگر انشائیہ نگاروں سے ممتاز کر دیا ہے۔

خواجہ حسن نظامی نے اپنی انشائیہ نگاری کا آغاز بیسویں صدی کے اوائل میں اُس وقت کیا تھا جب قومی بیداری کی لہر تیز ہو چکی تھی جس کے ساتھ بعض ناخوش گوار واقعات بھی فرقہ وارانہ فسادات کی شکل میں آپکے تھے اور جنگال میں برطانوی سامراج کے اٹائے پر مسلم لیگ اور ہندو جہاسبھا (۱۹۰۶ء) کی داغ بیل پڑ چکی تھی۔ تقسیم جنگال کے بعد تیس تقسیم جنگال کی وہ جدوجہد اپنے شباب پر تھی جس نے ہندوستان کی تحریک آزادی کو مضبوط بنیادیں فراہم کر دی تھیں عصری زندگی کے یہ ایسے عمرکات تھے جس نے ہندوستان کے ہر ادیب اور فن کار کو متاثر کیا تھا ایسے میں بھلا خواجہ حسن نظامی جیسا حساس ذہن رکھنے والا کیسے خاموش رہ سکتا تھا۔ انھوں نے رسالہ توحید میرٹھ کے مدیر کی حیثیت سے جو کچھ لکھا اس کا تعلق اسی عصری زندگی سے تھا جس کی وجہ سے برطانوی حکومت کو پریس ایبٹ کا اس طرح استعمال کرنا پڑا کہ رسالہ توحید کو بند کرنا پڑا۔ ایک

اویس کی حیثیت سے یہ نوجوان خواجہ حسن نظامی کے لیے پہلا تلخ تجربہ تھا جس نے ذہن ان کی صلاحیتوں کو چھوڑ ڈالا بلکہ ان کی تحریروں کو رمزیت، اشاریت اور ابہامیت کی وہ تاثیر بھی ملا کر دی جس نے ان کے انشائیوں کے حسن اور مصنویت میں اضافہ کر دیا۔

خواجہ حسن نظامی کی انشائیہ نگاری کے بارے میں عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ وہ مغرب زدہ نئے تعلیم یافتہ طبقے کو آسان رساوہ زبان میں مشرقی اقدار، تصورات اور تمدن سے واقف کرانا چاہتے تھے تاکہ ان کے بے راہ رو خیالات و تصورات میں توازن پیدا کیا جاسکے لیکن خواجہ صاحب کے مقصد اور مخاطب کا دائرہ اتنا محدود نہیں تھا بلکہ ان کے مخاطب عام و خواص دونوں ہی تھے اس لیے انھوں نے عام فہم سادہ و سلیس اور آسان زبان کا ایسا پیرایہ بانی اختیار کیا تھا جو سب کے لیے مفید ہو سکے اور روزمرہ کی زندگی سے تعلق رکھنے والی ایسی اشیاء کو اپنے خیالات کے اظہار کا ذریعہ بنایا تھا جن تک عام و خواص دونوں کی رسائی ممکن ہو سکے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے انشائیوں میں فکر و خیال کی گہرائی کے ساتھ حقیقت اور ارضیت کا عام پہلو زیادہ نمایاں ہے جس میں رمزیت اور اشاریت کے عناصر اگرچہ موجود ہیں لیکن خیالات کی پیچیدگی تصورات کی گونا گونا بندی نہیں ہے۔

خواجہ حسن نظامی کے بعض انشائے اگرچہ کافی غور و فکر کا نتیجہ معلوم ہوتے ہیں جن میں تجربے اور مشاہدے کی دست اور فکر کی گہرائی نے مزید وسیع بنادیا ہے لیکن ان کا انداز کچھ اس طرح فطری اور ان کی زبان کچھ اس طرح سادہ، با محاورہ اور روزمرہ سے قریب تر ہے کہ کادش و کوشش اور آورد کا شائبہ تک نہیں گزرتا ہے بلکہ یہ احساس ہوتا ہے کہ جیسے اچانک بات کا کوئی سرا ان کے ہاتھ آگیا ہے پھر بات سے بات خود بخود اس طرح نکلتی چلی گئی ہے کہ ربط و ضبط اور استدلال کی ذریں لہریں ہر جگہ موجود رہتی ہیں۔

جہاں تک تصورات کا تعلق ہے یہ کوئی دھکی چھپی حقیقت نہیں ہے خواجہ صاحب کے قریباً ہر انشائیے کا اختتام تصورات کے کسی پہلو پر ہوتا ہے لیکن ان کے یہاں تصورات مقصود بالذات نہیں ہے پھر تصورات کوئی ایسا منجمد فلسفہ بھی نہیں ہے۔ وہ اگر روحانیت اور تزکیہ نفس اور باطن کی جہارت اور مصلحت فکر کی تلقین کرتا ہے تو مادی ضرورتوں کی نفی نہیں کرتا ہے وہ زندگی کو زندگی کی طرح

نوانے کی ایسی راہ دکھاتا ہے جس میں خودی کی نفسی کے ساتھ اثبات کے پہلو بھی موجود ہیں جو
 را کے سامنے انسانوں کو جہاد اور دیگر انسانوں کے ساتھ مساوی حیثیت سے زندہ رہنے کا
 درس دیتا ہے۔ پھر زمانے، وقت اور حالات کے ساتھ ساتھ یہ تصورات بھی بدلتے رہتے ہیں۔
 لیکن زندگی کے ساتھ حریت پسندی کا پہلو ہر دور میں تصورات کے ساتھ وابستہ رہا ہے۔ اور اگر
 سیاست 'آزادی'، حریت پسندی، 'علاقائی ریاست' کے تصور، 'انسانیت'، 'مساوات' اور 'عزتِ خلق'
 نے جذبے و تصورات کے ساتھ وابستہ ہو تو پھر تصورات اور سیاست میں بھی کوئی تبد نہیں ہے
 خواہ صاحب کے انشائیہ تصورات و سیاست کے اسی انتہائی تصورات سے عبارت ہیں جس میں
 وہ کبھی 'سیاست' سے تصورات کا اور کبھی تصورات سے سیاست کا کام لیتے نظر آتے ہیں اور وہ
 'عصری زندگی' کے تقاضوں کے مطابق 'دہی زبان'، 'عامی'، 'اسلوب' و 'انداز اختیار کرتے ہیں جس کے
 ذریعے ان کے خیالات دوسروں تک بہ آسانی پہنچ سکیں۔ مثال کے طور پر ان کے ایک انشائیے
 کا یہ اختتام ملاحظہ کیجیے،

۳۔ اے نلدان تجھے شاعروں سے کیا کام پہلے اپنے وجود کے خیالات
 کو درست کر، ان میں غفلت شناسی کا ملکہ نووار ہوئے۔ آج
 گلاب کو پھر ذکر لیکر کے آگے بھجوتا ہے کل اس کو چھوڑو، کسی اور
 پیکر کے جلوہ میں دھیان جمائو، 'ساری دنیا میں کانٹے پھیلے ہوئے
 ہیں، کس کس بگڑ بھاؤ دے گا۔ خود جوتی پہن اور راستہ چلنے لگ'
 اہں تو حق پر ہے، اہں یہی صراطِ مستقیم ہے یہی وہ راہ ہے جو
 غزل جاننا تک جاتی ہے۔ من و تو کا جاباب اٹھا، اس کے بعد
 خودی کا پردہ کھول کر اندر گھس جا پھر یہ آواز نہ آئی کہ
 گلاب تمہارا اور لیکر ہمارا"

(ماخوذ از گلاب تمہارا لیکر ہمارا)

انشائیہ کا یہ اختتام مزید کسی وضاحت کا محتاج نہیں ہے یہ غفلت شناسی کے بعد دنیا
 کے تمام سکھ، خوشیاں، عیش و آرام تم لے لو اور اس کے تمام دکھ درد، مصائب و اکام اور کانٹے

بہرے لیے چھوڑنے کی وہ اگلی منزل ہے جب وہی کے تمام پردے نظروں کے سامنے سے ہٹ جاتے ہیں اور کائنات کی تمام مخلوق ایک نظر آئے لگتی ہے۔

خواجہ جس نظامی نے مذکورہ انشائیہ میں ارمی حوالوں کے بغیر توجہ اقبال کے اس فلسفہ خودی کی تعین کی ہے جو انسان کے کبر و نخوت کو ہوا دیتا ہے اور نہ ہی وہ کہیں نفی خودی کا درس دیتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ ان کے یہاں اگر جوتی کا حوالہ ملوئی و مسائل کے ساتھ امتیاد و تحفظ کی طرف اشارہ ہے تو خودی کا عرفان ذات و غیر ذات کے عرفان اور کائنات کے اور اک کا ایسا ذریعہ ہے جو عکاس اور کیکر انسان اور غیر انسان کے درمیان امتیازات کو ختم کر دیتا ہے اور رب کو مخلوقیت کے ایک رشتے میں بہرہ دیتا ہے۔ ایسی صورت میں کیا یہ فلسفہ تصوف غلامی کے دور میں طبعاتی سماج کے خلاف اور نئے محنت مند سماج کی تعمیر و تشکیل کے سیاسی تصورات اور جمہوری شعور کے عین مطابق نہیں ہے۔ خواجہ صاحب کی انسان دوستی کو ان دونوں میں کوئی بُنڈ نظر نہیں آتا ہے جب ہی وہ اپنے انشائیوں میں سماجی یکجہتی اور اتحاد کی ضرورت کا احساس دلاتے ہیں۔ ان کے انشائیہ دیاسلائی کا یہ اقتباس ملاحظہ کیجیے:

”ذرا اپنی ہٹ دھرمی کو دیکھیے کہ نقطہ نام اور لفظ کے فرق سے
آپ کے کاموں میں فرق پڑ جاتا ہے جو کالا کرتا ہے وہ گورا کرنا
نہیں چاہتا۔ جو مسلمان کو پسند ہے اس سے ہندو کو نفرت ہے اور
غریب اور کمزور ہونا تو گویا دائرہ آدمیت سے خارج ہو جاتا ہے۔ اس
کو دنیا میں رہنے اور انسان کہلانے کا کوئی حق نہیں رہتا۔“
(دیاسلائی)

کیا ذات پات، رنگ و نسل اور مذہب کے امتیازات کے ساتھ تصوف کی کوئی ہدایت زندہ یا کوئی سیاسی نظام برقرار رکھ سکتا ہے۔ خواجہ صاحب کے یہاں مذکورہ بنیادوں پر انسانوں کے درمیان تفریق و تہصیب کی مذمت کے ایسے پہلو موجود ہیں جن کی سیاست اور تصوف دونوں ہی نقطہ نظر سے توجیہ و تبصیر کی جا سکتی ہے اور یہی وہ دھڑیت، اشارت اور ایمائیت بھی ہے جو خواجہ صاحب کے انشائیوں کو عصری زندگی سے ہم آہنگ کر دیتی ہے۔ عصری زندگی کا یہی وہ احساس بھی تھا جو تحریک

آزادی کے ابتدائی دور میں مستقبل کے بارے میں طرح طرح کے ایسے اندیشوں اور دوسروں کو ختم دس رہا۔ یہاں کا مقابلہ غم و استقامت کے ذریعے ہی کیا جاسکتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ گلاب اور لیکر کا ذکر اسے بڑے بڑے ساتھ انشائیہ میں ایسے جملے درائے ہیں جن کی معنویت صرف ان کے مہذب ہی کو دو نہیں، حتیٰ کہ ہر دور میں انسان کے لیے وطنیت کی حیثیت رکھتے ہیں۔ مثال کے طور پر یہ عبارت ملاحظہ کیجیے :

”گلاب کی ٹہنی میں کیا رکھا ہے ایک کنوڑ لپکنے اور ٹوٹ جانے والی شاخ ہے جس کا آج کل کے شہر و زمانہ میں بقول ڈالون ہونے کا کوئی حق نہیں ہے۔ یہ وقت ان کی زندگی کا ہے جو حلوٹ ایام کا مقابلہ کر سکتے ہیں جن کے اعضاء دوسروں کے کام آسکتے ہیں..... لیکر کا بھول ہفتوں سورج کا مقابلہ کرتا ہے اور آج کل تعریف اسی کی جو دشمن کے مقابلہ میں زندہ سلامت رہے۔“

(گلاب تھا لیکر ہمارا)

مذکورہ بالا اقتباس میں ”آج کل“ اور ”دشمن“ دو ایسے لفظ اور اشارے موجود ہیں جن کی تشریح عصر کی زندگی کے تناظر میں بہ آسانی کی جاسکتی ہے۔

اس میں شک نہیں کہ خواجہ صاحب نے عملی سیاست میں کوئی حصہ نہیں لیا اور نہ ہی سیاسی موضوعات کو بلکہ رات اظہار خیال کا ذریعہ بنایا لیکو عصری زندگی کے تعلق سے انھیں جب بھی اور جہاں بھی ضرورت محسوس ہوئی، اور جس سیاسی موضوع یا سیاسی شخصیت نے انھیں جب بھی لٹکارا وہاں خواجہ صاحب کبھی خاموش نہیں رہے۔ اور اشاروں، کنایوں میں اپنے مافی الضمیر کو انشائیوں کے ذریعے اس طرح پیش کر دیا کہ فہم رسا رکھنے والے سمجھ گئے لیکن انھوں نے نظریاتی اختلافات کو کبھی شخصی نہیں بنایا جس کی وجہ سے ان کے انشائیوں کا دائرہ محدود نہیں ہو سکا۔

خواجہ صاحب کے انشائیوں کا ایک وصف یہ بھی ہے کہ وہ موضوع کے پابند رہنے کے باوجود موضوع سے الگ لیکن عصری تقاضوں کے عین مطابق بہت کچھ کہہ جاتے ہیں اور ایسا پیرایہ بیان اور ایسا اسلوب اختیار کرتے ہیں کہ تیر ٹھیک نشانے پر لگتا ہے پھر لطف یہ کہ انشائیے کا ادبی حسن

بھی برقرار رہتا ہے اور دلدرد کی کاغذ بھٹی مل جاتا ہے البتہ کہیں کہیں اس کی لے نیر اور انداز
 وائسٹان ضرور ہو جاتا ہے جیسا کہ انشائیہ "بہادروں کے کارنامے" میں نظر آتا ہے۔ اس انشائیہ
 کا پس منظر اگرچہ تاریخی ہے لیکن پیش منظر عصری زندگی سے قلم رکھتا ہے اور بدستہ انشائیہ کے
 آغاز اور اختتام 'دو دن بگڑے' کے پہلے انشائیہ کے آغاز کی یہ حدت ملاحظہ کیجیے:

"ہر قوم کے لوگ جب اپنے قومی دشمنوں کے مقابلے میں صفت آرا
 ہوتے اور قومی اغراض پر کٹھرنے کو تیار ہوتے ہیں اس وقت
 ہر سپاہی کے چہرے پر ایثار نفس کا نور چمکتا ہوا نظر آتا ہے کیونکہ
 وہ ہر قوم و ملک کے مقاصد پر جان دینے کو تیار ہوتا ہے۔"

ان ابتدائی سطور کے بعد خواجہ صاحب نے روم کی تاریخ کے حوالے سے اہل روم کی بہادری
 شجاعت 'قومی حیثیت و غیرت کے کارنامے بیان کیے ہیں لیکن یہ داستانِ شجاعت انشائیہ کا اصل
 مقصد نہیں ہے بلکہ اختتامیہ کے لیے یہ ایسی تمجید ہے جس کے مطالعے کے بعد کون کہہ سکتا ہے کہ
 خواجہ صاحب نے محض تصوف کے اسرار و رموز بیان کرنے کے لیے انشائیہ بھاری کا فن اختیار کیا
 تھا۔ اسی انشائیہ کا یہ اختتامیہ پیرا اگر ان ملاحظہ کیجیے جس میں نہ صرف مقصد واضح ہے بلکہ تاسف اور
 حسرت کے طے بے انداز نے تاثیر کی شدت میں بھی اضافہ کر دیا ہے:

"یہ ہیں ایثار نفس کے سچے نمونے اور واقعات جو قوم کو قوم بناتے
 ہیں ہندوستان کی تاریخ ایثار نفس کے معمولی واقعات سے
 بھی خالی ہے فی الحال ہم کو یورپ سے خدائے قوم بننے کے سبق
 ملے ہیں۔ مگر خدائے قوم بننا اس وقت ہو سکتا ہے جب مسکنانِ
 ہند کی ایک قوم بن لے۔ جب قوم ہی نہیں تو کوئی خدا کس پر ہوگا۔
 پہلے ضرورت ہے کہ ہندو مسلمان خود اپنے فریق والوں اور ایک دوسرے
 کے لیے ایثار نفس کے ایسے نمونے دکھائیں، اس کے بعد ترقی کا نام
 لیں اور آگے قدم بڑھائیں۔"

(بہادروں کے کارنامے)

توحیدِ حقار کی اس آرزو مذہبی کے باوجود خواجہ حسن نظامی کو شدت سے یہ احساس

ہی تھا کہ آرزوی کوئی خواب، ایثار و اتحاد، کوئی مفروضہ اور ترقی کوئی اضافی شے نہیں ہے بلکہ
 اس نے لیے اجتماعی سطح پر عملی اقدامات اور ان خیالات و تصورات میں ترمیم و تبدیلی کی ضرورت بھی
 نہ جیسی ملک و قوم کے مجموعی اعمال، تاریخ، روایت اور اقدار کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں اور جنہیں صرف
 دوطبقوں سے محفوظ اور برقرار رکھا جاسکتا ہے توسیع یا بقاوت۔ لیکن یہ اصطلاحیں سننی کی صرت
 ایک سطح تک ہی محدود نہیں ہیں بلکہ یہ توسیع کھمت مند اور نمود پر شعور کے ساتھ اور بقاوت کو کمزور و
 زبردستی سے بقاوت کے ساتھ وابستہ بھی کرتی ہیں اور جب تک سماج میں ان کے بارے میں شعور بیدار
 نہیں ہوتا اور ذہنی تبدیلی نہیں آتی اس وقت تک ترقی اور خوش حالی کی کوئی بھی راہ منور نہیں ہو سکتی۔
 اور اس کے لیے بعض اوقات کسی مدبر و محنت کو تقلید و روایت کے فرمودہ حصے پر راہ راست یا بالواسطہ
 بہرہ ور اور ٹکیا دار بھی کرنا پڑتا ہے۔ خواجہ صاحب بھی ایک ادیب و فن کار کی حیثیت اس مقام منصب سے
 کبھی غافل نہیں رہے۔ ان کے انشؤں میں جگہ جگہ ایسے اشارے ملتے ہیں جو روایت اور تقلید سے
 انحراف کے صحت مند رجحان کی غمازی کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں ان کا انشائیہ ”گلاب تھارا لیکر ہمارا“
 خاص طور پر قابل ذکر ہے۔ جو رمزیت، اشاریت اور ایمائیت کا اچھا نمونہ بھی ہے۔

گلاب اور لیکر میں بظاہر تقابلی لاکوئی پہلو موجود نہیں ہے لیکن خواجہ صاحب نے ان دونوں
 میں ٹائٹلوں اور اختلافت کے ایسے پہلو تلاش کیے ہیں کہ وہ گلاب جسے حق عام میں تمام پھولوں
 کے نہ نایب ہونے کا شرف حاصل ہے اور جسے حسن درغائی، کامرگز و محو، اور نزاکت و لطافت اور
 نازگی کا پیکر تصور کیا جاتا ہے۔ اور جس کو شاعر صدیوں سے محبوب کو تشبیہ دینے یا طبیعت و
 مزاج کی بشارت کو ظاہر کرنے کے لیے استعاراتی انداز میں استعمال کرتے آئے ہیں وہ گلاب
 اپنا مکلف نظروں سے گر جاتا ہے لیکن یہ تسلیم کا جادو نہیں ہے بلکہ فکر و نظر کا کمال ہے جو اب محض
 صحت ظاہر کے شہیدانی نہیں رہے ہیں بلکہ انھیں ظاہری حسن کے ساتھ باطن کا حسن بھی درکار ہے
 اور جنہیں اب نزاکت و لطافت کے ساتھ افادیت اور استقامت کی بھی ضرورت ہے ورنہ انھیں لیکر
 کی شاخوں اور تنے میں مضبوطی، پھل میں رنگ، پتیوں میں خوبہ و رقی، پھولوں میں خوش نمائی و
 زیبائی، کانٹوں میں خود نمائی اور سٹول پن، وجود میں استقامت اور فیض رسانی کے پہلو کیوں نظر

آئے جو گلاب کے مقابلے میں لیکر کی فضیلت اور برتری کو ثابت کر دیتے ہیں لیکن انشاء میں یہ مقابلہ
مطالعہ حسن گلاب اور لیکر کے ادنیٰ وجود تک ہی محدود نہیں رہتا ہے بلکہ ابتدا ہی میں، ادنیٰ وجود
اپنی شناخت کے باوجود خود کو ذہنی و جذباتی، تہذیبی اور سماجی اعتبار کی صحت میں اس طرح
تبدیل کر لیتے ہیں کہ ان کے آئینے میں تبدیلی مذاق کے ساتھ تغیر راز کی جھلک بھی دکھائی جاسکتی
ہے اس انشاء کی یہ ابتدائی سطور ملاحظہ کیجیے :

”ان سب شاموں کو سامنے سے ہٹاؤ جو گلاب کے پھول پر مرتے
ہیں، سینکڑوں برس سے ایک ہی چہرے کے طلب گار ہیں۔ یہ سب
لکیر کے فقیر ہیں، مقلد ہیں، سنی سنائی تقلیدی باتوں پر حسان
دیتے ہیں۔ میں کچھ اور دیکھتا ہوں، کچھ کو ایک اور آنکھ ملی
سے جو ان سب سے اونچی ہے..... یہ تک جو ٹوٹنے والے شام
ہیں سب نے گلاب کے پھول کو تختہ مشق بنایا ہے۔ کوئی اس
کی جھینگی بھینگی بو پر فدا ہے، کوئی اس کی نازک نازک پتیوں پر غار
ہے کسی کو اس کے رنگ سے رخسار محبوب کی یاد پیدا ہوتی ہے
کسی کا دل اس کے کھٹنے اور مرجھانے کے انقلاب میں اسیر ہے۔
بعض ہیں کہ گلاب کے خار سے خار کھائے بیٹھے ہیں۔ خیر، جتنی باتیں
ہیں ان میں تو شکایت کا موقع نہیں ہے کہنا یہ ہے کہ انھوں نے
خدا کی حق تعالیٰ کی ہے۔ ایک ہی دروئے پر ڈیرے ڈال دیے، ایک
ایک ہی آئینہ کی دید میں مدہوش ہو کر رہ گئے اور ان بے شمار
جلوؤں کو نہ دیکھا جو ان کے لیے منور ہستی پر نمودار کیے گئے تھے۔ یہ
انھوں نے بہت بڑا گنہ کیا۔ اس میں ان سے ایسی خطا سرزد
ہوئی ہے جس کی سزا نہایت ہولناک ہونی چاہیے..... یہ نصیب
نہ ہوا کہ جگل میں نکل جاتے، خود بخود پھولوں کو دیکھتے جن کا مالی خدا
ہے جن کا چین عطر ہے جن کی میرانی قدرتی سیلابی سے ہے۔ ان میں

ایک لیکر تھا۔ گلاب تھلا لیکر ہلا

مذکورہ اقتباس کے یہ انشائیہ نگار نے گلاب اور لیکر کا موازنہ کرتے ہوئے کیا۔ کو اس طرح برزخات کیا ہے جس کی روشنی میں مذکورہ سطور محض فطرت پرستی، روایتی اور تعلیمی نثر ہی پر مبنی تھی۔ یہی محدود نہیں رہ جاتی ہیں بلکہ گلاب اور لیکر مخصوص معیار حسن، احسان، جمال اور خصوصیت ہندی کی مقدار کی ایسی علامت بن جاتے ہیں جن کا تصور مخصوص طبقوں کے ساتھ وابستہ ہے۔ گلاب اگر طبقہ اعلیٰ کی نرم و نازک، نعلت آئینہ میس پسندانہ زندگی کی طرف اشارہ کرتا ہے تو لیکر میں عام زندگی کی سخت جانی، دکھ درد کے ساتھ سادگی و استقامت کا راز پوشیدہ ہے اور جو نامساعد حالات میں بھی زندہ رہنے کی قوت رکھتا ہے۔ ایسی صورت میں گلاب سے گریز اور لیکر کی طرف متوجہ ہونا ضروری ہے۔ یہی انداز نثر، روایت ہندی اور تعلیم سے بغاوت اور معیار حسن و ذوق جمال میں تبدیلی کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ جسے سیاسی و سماجی اور ادبی سطح پر رویوں میں بڑی تبدیلی کی علامت بھی کہہ سکتے ہیں۔

یہ انشائیہ جس طرح روایت و تعلیم سے انحراف اور نئے معیار حسن کی تلاش سے عبارت ہے اس کی وجہ سے بعض حضرات نے اسے ترقی پسند تحریک کی خشیت اول قرار دیا ہے۔ حالانکہ یہ انشائیہ ۲۴ جولائی ۱۹۱۳ء کو رسالہ قوسید میرٹھ میں اس وقت شائع ہوا تھا جب نہ تو ترقی پسندی کا کوئی بکر تھا اور نہ سماجی و طبقاتی شعور کے حامل پریم چند کے افسانے شائع ہوئے تھے اور نہ روس میں اشتراکی انقلاب ظہور میں آیا تھا البتہ اس کی آہٹ ضرور سنائی دینے لگی تھی جس نے نواب صاحب کے فنی کارنامہ شعور کو بھی متاثر کیا ہوگا لیکن اس بڑی اور واضح ذہنی و جذباتی تبدیلی کے لیے جن داخلی و خارجی محرکات کی ضرورت تھی اس کا راز برطانوی سامراج کے زیر اثر فروغ پانے والے جمہوری شعور، ذاتی تجربے و مشاہدے اور تصوف سے غیر معمولی وابستگی نیز ہندوستان کی تحریک آزادی میں پوشیدہ تھا جس کا ابتدائی کامیاب تجربہ، تفسیق تقسیم بنگال کی شکل میں ہو چکا تھا عوامی قوت کی بیداری کا یہ پہلا احساس تھا جس کا جادو ہر ادیب و فنکار کے سرچشمہ کو بول رہا تھا بھلا خواجہ حسن نظامی اس سے کیسے محفوظ رہ سکتے تھے۔

خواجہ حسن نظامی کے یہاں روایت و تعلیم سے بغاوت کا یہ جذبہ وقتی نہیں تھا بلکہ حقیقت

کے اور ایک اور تاریخی شور کا لازمی نتیجہ تھا جس میں متبعی اور فطری ادیب کے تخلیق جذبہ بھی شامل ہو گئے تھے جو روایت اور تقلید میں اپنے لیے کوئی کشش محسوس نہیں کرتے ہیں۔ ایسا فن کار تو اپنے مشاہدے، ذاتی تجربے اور علم کی روشنی میں اپنا راستہ خود کاغذ کرتا ہے لیکن وہ کسی مقام پر ٹھہر نہیں جاتا ہے بلکہ حقیقت کی جستجو اور خوب سے خوب تر کی تلاش جیسے ہر وقت مضطرب اور بے چین رکھتی ہے خواہ جس نظامی کافن کار از شور بھی کسی ایک دائرے میں اسیر ہو کر نہیں رہ جاتا بلکہ بتدریج ارتقاء مراحل طے کرتا ہے جس کی وجہ سے ان کے افشاریوں میں تنوع و تازگی، شگفتگی اور اثر پذیری کے عناصر برقرار رہتے ہیں اور ان کی زندگی کے لیے خفایا بن جاتے ہیں۔

خواجہ حسن نظامی کا طرزِ نگارش

محمد تراہد

خواجہ حسن نظامی کی شخصیت جاسک کمالات اور مجموعہ صفات تھی۔ اس کا ایک ایک پہلو طویل بحث و تحقیق کا طالب ہے۔ انھوں نے بعض امور میں اگر خیر دل کا اتباع کیا ہے تو بعض میدانوں میں انھوں نے اپنے لیے خود ایک نئی راہ نکالی ہے۔ انھوں نے اردو کی دیرینہ شری اصناف و اپنی نگارشات سے نہ صرف تیغ آبدار بنایا ہے بلکہ اُن میں بعض ایسے حسین اضافے بھی کیے ہیں جن کی زود اثری کا ایک زمانہ قائل ہے۔ روزنامے اور آپ بیتیاں خواجہ صاحب کی اردو ادب و ایک ایسی دین ہیں جس کی خوشبو سے آنے والی نسلیں ہمیشہ فیضیاب ہوتی رہیں گی۔ ہر چند کہ خواجہ صاحب نے ادب کو مقصد نہیں وسیلے کے طور پر استعمال کیا ہے لیکن کہیں کہیں اُن کی نگارشات میں زبان و بیان کی چاشنی اس قدر حاوی ہو گئی ہے کہ قاری سب کچھ بھول کر الفاظ کے در و بست میں گم ہو جاتا ہے اور بے محابا اس کی زبان سے کلمات تعین بلند ہو جاتے ہیں۔ دہلی کی فکسالی زبان اور بامحاورہ زبان پر خواجہ صاحب سے زیادہ مصور غم علامہ راشد الخیر کے استثناء کے ساتھ کسی کو بھی فی زمانہ قدرت حاصل نہیں تھی۔ انھوں نے دلی کی برقی ہوئی تہذیب اور دہلی ہوئی زبان کا نہ صرف قریب سے مشاہدہ کیا تھا بلکہ ان کے اثرات ان کے نہاں خانہ دل میں کچھ اس طرح سرایت کر گئے تھے کہ اُن کا ایک دوسرے سے جدا کرنا از بس محال ہے۔

خواجہ صاحب بیدار مغز نیز بلند نظر ہونے کے ساتھ ساتھ انتہائی حساس اور نازک طبع

واقعہ ہوتے تھے وہ اشیاء کی شکست و زبنت میں نہ صرف زندگی کی نمود کا ادراک کر لیتے تھے بلکہ اپنے زورِ کلام سے بے جان و بے زبان چیزوں کو ایسا رنگ و آہنگ عطا کر دیتے تھے جن سے صرف نظر کرنا کسی بھی ذی شعور کے لیے انتہائی مشکل ہو جاتا تھا۔ انھیں جامد الفنا کو متحرک بنانے نیز خشک ترکیب میں جان ڈالنے کا فن بخوبی آتا تھا وہ عام فہم کلمات کو اپنی جدتِ فکر سے ایسے معانی پہناتے تھے جن سے ایک عام خیالِ شراب و آتش کا لطف دینے لگتا تھا مثال کے طور پر وہ ایک جگہ سوئم برسات کے اولین قطروں کا استقبال کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”کیوں رے ابر تو اب آیا، میرے پیارے کو نہ لایا۔ برسات وہ
ابھی جس میں برساتھ ہو ورنہ بیچ۔“

(اسی پارہٴ دل، ص ۱۱۱)

ایک دوسرے مقام پر مرثیہ جینگل کے اوصافِ حمیدہ کا ذکر کچھ اس طرح کیا ہے :

”ایک دن اس مرحوم کو میں نے دیکھا کہ حضرت ابن عباسؓ کی نقیشتا
ملکہ کی ایک جلد میں چھپا بیٹھا ہے۔ میں نے کہا کہ کیوں رے شہر تو
یہاں کیوں آیا۔ اچھل کر بولا ذرا اس کا مطالعہ کرتا ہوں بحان اللہ!
تم کیا خاک مطالعہ کرتے تھے بھائی یہ تو ہم انسانوں کا حق ہے
بولا واہ قرآن نے گدھے کی مثال دی ہے کہ لوگ کتاب پڑھ لیتے
ہیں مگر ان کو سمجھتے نہیں اور عمل کرتے ہیں۔“

(اسی پارہٴ دل، ص ۲۹۹)

ایک جگہ صفر کی اہمیت کو درج ذیل مکالمے کے ذریعے کچھ اس طرح اجاگر کیا ہے :

”یہی سوال میں نے الف سے کیا تھا کہ جب تو اکیلا تھا تو تیرا مطلب
بھی ایک نکلتا تھا لیکن جس وقت تیرے پہلو میں ایک نقطہ بڑھایا
گیا تو معنی دس گئے ہو گئے دوسرا نقطہ اور زائد کیا تو ایک سو ہو گئے
تیسرا نقطہ بڑھا تو ہزار بن گئے۔ یہ کیا بھید ہے۔“

(اسی پارہٴ دل، ص ۲۴۰)

درج بالا تینوں اقتباسات اپنے اپنے اندر ایک جہان معانی سموئے ہوئے ہیں۔ ماوراء ایک کدو سے میں بند کر دیا گیا ہے ان میں سے ایک ایک لفظ بولتی تصویر کا سماں پیدا کر رہا ہے۔ عبرت و نصیحت کے بے شمار خزانے ان میں چھپے ہوئے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک۔ فی حدیث سے نئے آب واد کی قلع و برید سے کم نہیں۔ خلوص و محبت کے اوراق میں یہ لپٹے ہوئے کلمات انسانی روح کی گہرائیوں میں بے حساب داخل ہو جاتے ہیں اور اپنی زرد انٹری سے تختیاب عالم دنیا میں انقلاب عظیم پیدا کر دیتے ہیں اور خواجہ صاحب کی یہی اصلی غرض و غایت تھی کہ سبک و شیریں الفاظ میں پرکشش ترکیب کے ذریعے اہل جہاں کی نظروں کو نئے سرہ ہی معائنہ کی طرف مبذول کرایا جاتے ہیں جن سے بقول شارب رودلوی: صفت دلوں میں بکد اسلوب ویر میں گداہنگی پیدا ہوتی ہے۔ انسان انسان کے غموں میں نہ یک و سہم ہونا چاہتا ہے اور وہ اس سچائی کا ادراک کر لیتا ہے کہ درد دل کے واسطے ہی انسان کو اس عالم آب و گل میں بھیجا گیا ہے اور انشرف المخلوقات ہوئے کے ناطے اُس کی یہ ذلت داری ہے کہ وہ چار در پرند حضرت و حیوانات نیز جمادات و نباتات کی خیر خبر لیتا رہے۔ خواجہ صاحب نے اپنے پُر اثر اور دل نشین اسلوب کے ذریعے لوگوں کو اس بات کی دعوت دی ہے کہ وہ کائنات میں موجود مختلف اشیاء کے درمیان کسی طرح کا تفاوت اور امتیاز نہ برتیں۔ دُنیا میں نہ تو کوئی اعلیٰ ہے اور نہ ہی ادنیٰ۔ کوئی حقیر ہے اور نہ ہی کبیر۔ خواجہ صاحب کے بقول کارگاہ ہستی کی ہر شے میں ہمارے لیے عبرت و نصیحت کا سامان موجود ہے۔ قدرت کے کارخانے میں کوئی بُرا نہیں ہے۔ ہر چیز کی اپنی اپنی جگہ ایک حیثیت اور اہمیت ہے اگر انسان کے پاس دیدہ و عبرت نگاہ اور گوش نصیحت نبوتیں ہو تو وہ معمولی سے معمولی چیزوں میں اپنے لیے کوئی نہ کوئی افادہ کی پہلو ڈھونڈ نکالے گا۔ خواجہ صاحب کو اس میدان میں کمال کا ملکہ حاصل تھا۔ اُن کی نگاہ سے چھوٹی چھوٹی چیز بھی اوجھل نہیں ہوتی تھی ان کا اٹھ بیب قلم کل سے جزو کی طرف جس سُرعت کے ساتھ لڑتا تھا اُس کا تصور بھی ایک نام آدمی کے بس کی بات نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ خواجہ صاحب کی نگارشات کو پڑھ کر یہ اندازہ لگانا مشکل ہوتا ہے کہ ان کی گرفت خیال پر زیادہ ہے کہ معنی پر۔ اُن کا خلاق ذہن بھر معانی میں یوں غوطہ لگاتا ہے جیسے کوئی کہنہ مشتبہ شناس اور سمندر کی گہرائیوں میں موتیاں تلاش کرتا ہے۔ اسی طرح ان کا بے باک

فہم منہ قرطاس پر پہل و سادہ اسلوب میں الفاظ و کلمات کی درجہ بندی کچھ اس انداز سے کرتا ہے کہ پڑھنے والا پہلی ہی نظر میں ان کا گردیدہ ہو جاتا ہے اور اس کے دل میں اصل من مہر کی خواہش جاگ اٹھتی ہے اور اسے یہ جان کر حیرت ہوتی ہے کہ جن اشیا کو وہ کبھی درخور اعتناء نہیں سمجھتا تھا ان میں انکار و مضامین کی ایک دنیا آباد ہے۔

عملی زندگی میں جس طرح خواجہ صاحب نے سہولت گوئی کو غیر معمولی بنادیا تھا اسی طرح انھوں نے عام الفاظ اور روزمرہ کی بول چال کو اپنے منفرد اسلوب نگارش کے ذریعے حیات جاوداں عطا کر دی ہے۔ ان کی تحریروں کو پڑھ کر ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے کلمات و تراکیب قطار اندر ان کے سامنے کھڑے ہوں اور وہ حسب ضرورت ان کا استعمال انتہائی شان بے تکلفی کے ساتھ کرتے جاتے ہوں وہ الفاظ و معانی کو تلاش نہیں کرتے بلکہ یہ چیزیں انھیں خود تلاش کرتی ہیں۔ صفت ریزوں سے دولت نے انکار و مضامین کی ایک ایسی دنیا آباد کرتے ہیں جس کے ایک ایک ذرے میں انفس و انفاق کی گہرائیاں سمی ہوئی ہوتی ہیں۔

خواجہ صاحب کی طرز نگارش کی ایک اہم خوبی یہ بھی ہے کہ انھوں نے ہندی اور سنسکرت کے الفاظ و تراکیب کا استعمال بعض مقامات پر بڑی کثرت سے کیا ہے۔ کہیں کہیں تو ان کی عبارتوں کو پڑھ کر ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے کوئی ہندی کا بڑا ادوار ان اپنے خیالات کو صغیر قرطاس پر بکھر رہا ہے۔ اس صفت سے درحقیقت خواجہ صاحب دو باتوں کا حصول چاہتے تھے ایک تو یہ کہ زبان بیان کے تعلق سے مسلمانوں اور ہندوؤں کے درمیان جو نفرت کی دیوار کھڑی ہو گئی ہے وہ ڈھادی جائے اور باہمی افہام و تفہیم کی راہوں کو مزید ہموار کیا جائے۔ اپنی اس کوشش میں خواجہ صاحب نے نہ صرف یہ کہ اپنی تحریروں کو ہندی الفاظ سے مزین کیا بلکہ اسلامی تعلیمات کو کچھ اس انداز سے پیش کیا جس سے وحدت ادیان کا تصور پوری طرح واضح ہو کر سامنے آجاتا ہے چنانچہ وہ کسی پارہ دل میں ایک جگہ لکھتے ہیں :

”جس طرح سب پیغمبر ہمارے حضور کی تصدیق کرتے آئے ہیں۔ ہندوستانی

رسولوں نے بھی کی ہے۔ پس ہندوستانی رسولوں کی امت کو بھی

حضور کی تصدیق کرنی چاہیے اور ہم کو بھی ہندوستان کے تمام رسولوں

پر ایمان لانا چاہیے اسکی میں ہندوستان کی ظاہری و باطنی
بہبودی ہے اور یہی طریقہ ہے جس سے ہندو مسلمانوں میں دلی اتحاد

پیدا ہو سکتا ہے۔ اس بارہ دل' ص ۱۲۶

مذکورہ بالا مقصد میں خواجہ صاحب کو کس حد تک کامیابی ملی اس کے لیے ایک طے شدہ
مہین کی ضرورت ہے۔ ہیں تو یہاں یہ دیکھنا ہے کہ ہندی اُردو کے آمیزہ سے انھوں نے
اس اسلوب کو فروغ دینے کی کوشش کی اس کو عوام و خواص میں پذیرائی حاصل ہوئی کہ
نہیں اس مناظر میں اگر ہم خواجہ صاحب کی تحریروں پر نظر ڈالتے ہیں تو ہمیں اندازہ ہوتا ہے
انھوں نے ابوالکلام آزاد اور مہدی آبادی کے زمانہ عروج و اقتدار میں نہ صرف بہرہ بردار
اب میں اپنے قدموں کو جاتے رکھا بلکہ عوام و خواص میں اپنے اسلوب کے سرمائے ارادت صدقہ
کا بڑا حلقہ تیار کر لیا جو ان کی تحریروں سے لطف اندوز ہوتا تھا اور بڑی بے مہربانی کے
ساتھ ان کے مضامین و مقالات کا انتظار کرتا رہتا تھا اور کوشش کرتا تھا کہ تحریروں پر وقت
خواجہ صاحب کے اسلوب کی پیروی کرے۔

اُردو زبان و ادب میں ہندی الفاظ و تراکیب کی آمیزش سے خواجہ صاحب کا ایک دوسرا
بڑا مقصد یہ بھی تھا کہ اُردو زبان کے دامن کو مالال کیا جائے اور اس کو نئی وسعتوں سے آشنا
کیا جائے نیز اس کو زیادہ سے زیادہ سہل اور عام فہم بنایا جائے۔ اسی پس منظر میں وہ
ایک جگہ لکھتے ہیں :

"ہمارے مخاطب جاہل لوگ ہیں ہم کو ان کی زبان میں بات کرنی
ہے۔ پڑھے لکھے لوگوں کو سمجھانے کے لیے ہزاروں پڑھے لکھے عالم فاضل
موجود ہیں مگر ان غریبوں کا کوئی نہیں"

بالفاظ دیگر جس طرح خواجہ صاحب نے عملی زندگی میں غریبوں، محتاجوں اور بے کسوں کا خیال رکھا
اُسی طرح اپنی علمی و ادبی تحریروں کے وقت عام لوگوں کی ذہنی سطح کو مدنظر رکھا اور اس میں انھیں
بڑی حد تک کامیابی ملی ہے۔ انھوں نے اُردو زبان کے زمینی رشتوں کو اپنی نگارشات کے ذریعے
نہ صرف قوت و توانائی عطا کی بلکہ اپنے ہم عصروں کو اس حقیقت کی طرف توجہ مبذول کرنے کی دعوت دی

اور ایک زمانے کو اپنے خیالات سے متاثر کیا جیسا کہ بابائے اردو مولوی جلالی کے درج ذیل کلمات سے ظاہر ہوتا ہے :

”آج کل اپنی جہالت چھپانے یا اپنی طبیعت جتانے کے لیے
خواہ مخواہ بعض لوگ عربی فارسی ترکیبوں اور مشکل و دقیق الفاظ کا
یہ بھج بے چاری اردو کی گردن پر ڈالتے ہیں کہ وہ اس کی تحمل نہیں
ہو سکتی۔ یہ اردو کی ترقی نہیں تنزیل ہے۔ کوشش یہ ہونی چاہیے
کہ اردو مقبول ہو مگر ان کی تحریروں سے وہ اردو ہوتی ہے جو
فصاحت سادگی میں ہے وہ ان پیچیدہ تحریروں میں کہاں یہ تو
کوئی خواجہ صاحب سے سیکھے۔“

(بحوالہ ماہنامہ آجکل نئی دہلی، شمارہ فروری ۱۹۷۷ء، ص ۲۳)

خواجہ صاحب جن طرح ثقیل اور بھاری بھرکم تراکیب سے گریز کرتے تھے اسی طرح وہ
ان ادیبوں اور دانشوروں پر سخت اعتراض کرتے تھے جو غیر شعوری طور پر اردو شعر و ادب
کو ایک تنگٹانے میں محدود کرنا چاہتے تھے۔ اسی پس منظر میں وہ مولانا قنبر علی خاں کے
بارے میں ایک جگہ لکھتے ہیں :

”ان کی اردو عرب سے بن کر آتی ہے اور سناری کے راستے
سے یہاں پہنچتی ہے۔“

اس ایک فقرے سے جملے کے ذریعے خواجہ صاحب نے درحقیقت اسلوب اور طرز بیان کے تعلق سے
اپنے خیالات و نظریات کو واضح کر دیا ہے اور اپنی نگارشات میں اسی معیار اور پیمانے کو برقرار
رکھنے کی حتی المقدور کوشش کی ہے۔ انھیں عربی سناری زبانوں پر عبور حاصل تھا لیکن اس کا
اظہار انھوں نے بالقصد کسی جگہ بھی نہیں کیا ہے۔ انھیں اپنے مقصد یعنی اسلامی اقدار کے فروغ سے
اس قدر گہرا لگاؤ تھا کہ وہ اس راستے میں حائل ہونے والی ہر شے کو ٹھوکروں میں اڑا دیتے
تھے۔ وہ بنیادی طور پر مبلغِ دین اور مبلغِ قوم تھے اسی لیے وہ اپنے افکار و خیالات کو زیادہ سے زیادہ
سہل اور آسان پیرائے میں لوگوں تک پہنچانا چاہتے تھے۔ اس سلسلے میں انھوں نے جب دیکھا کہ

۱۔ ہندی الفاظ و تراکیب کے ذریعے اپنی بات کو زیادہ موثر طور پر عوام الناس تک پہنچا سکتے
 ہیں۔ انھوں نے ہندی و سنسکرت الفاظ و تراکیب کے استعمال میں کوئی قباحت محسوس نہیں کی
 ۔ اس طرح انھوں نے مسلمانوں کے ساتھ ساتھ ہندوؤں کی ایک اہم خاصیت کہ اد کو اپنے
 الفاظ و اقوال میں داخل کر لیا۔ ہم اس حقیقت کو خواہ صاحب کے اسلوب نگارش کا سب سے بڑا
 جواز خیال کرتے ہیں۔ انھوں نے اپنی پراگھت نیز سادہ و رنگین عبارتوں سے سنجیدہ ہندو مسلمان
 دونوں دامن موہ لیا اور ان کے مین کی چنتا کو کافور کیا اور ان کی مرگ ترشٹنا دور کر دی۔ یہی ہمارا
 خواہ صاحب کے اسلوب نگارش کا سب سے بڑا امتیازی وصف ہے۔ ●●

خواجہ حسن نظامی کی صحافت

تمل حسین خاں

صحافت اپنے طور پر ایک مکمل اور قائم بالذات شعبہ اظہار ہے۔ چنانچہ اس کے اپنے اصول اور ضابطے ہوتے ہیں۔ اخبار اپنے سماج کی صورت حال اور اپنے زمانے کا عکاس ہوتا ہے۔ جس میں مدیر یا صحافی کی حیثیت مرکزی اور بنیادی نوعیت کی ہوتی ہے۔ بقول حالی:

• اخبار نویس قوم کا نامح، ملک کا دکیل اور گورنمنٹ کا دکیل ہوتا ہے۔ (مقالات حالی، جلد اول، ص ۱۵۸)

خواجہ صاحب ایک کثیر الجہات شخصیت کے مالک تھے۔ ایک ساتھ اظہار کی کئی سمتوں پر قادر، کئی علوم پر مہادی۔ اسی طرح وہ ایک جلیل القدر صحافی بھی تھے۔ ان کی صحافتی زندگی نصف صدی سے بھی زیادہ کی مدت پر پھیلی ہوئی ہے۔ ان کی سرپرستی میں متعدد اخبارات اور جرائد مثلاً نظام المثنائے پیر بھائی، دردیش، گروسیوک، دین دنیا، تبلیغ نسواں، عورتوں کا اخبار، فریوں کا اخبار، رحمت، توحید اور منادی شائع ہوئے۔ انگریزی میں انھوں نے نظام گزٹ، یگانگ مسلم اور ڈکنیٹر جاری کروائے۔

خواجہ صاحب کی صحافتی زندگی کا آغاز ۱۹۰۵ء میں خفۃ المثنائے کے قیام سے ہو گیا تھا۔ یہ ایک وسیع المقاصد ادارہ تھا جس کا نصب العین درگاہوں کی اصلاح تھا۔ اس ادارے کی سرگرمیاں دینیات اور روحانیت پر مرکوز تھیں۔ اس ادارے کی طرف سے خواجہ صاحب نے

مطبوعات اور جرائد کے لیے جو مقالات لکھے وہ دینی اور قصوں کا رنگ ہیے ہوتے تھے مگر ان میں سیاسی اور سماجی حصر بھی موجود تھا۔ غلطۃً المشائخ کی جانب سے ملاوحدی کی ادارت اور خواجہ صاحب کی زیر نگرانی نظام المشائخ کے نام سے ایک ماہانہ شائع ہوا جو سیاسیات، مینات، تحفہ اور تاب پر مبنی اور معیار کے لحاظ سے منفرد تھا۔ صحافت نے میدان میں خواجہ صاحب کا یہ پہلا نہایت اہم قدم تھا۔ اس جریدے کے ذریعے خواجہ صاحب نے نئے انداز سے تعمیری اور اسلامی لٹریچر کی اشاعت کی۔

نظام المشائخ کی ادارت تو خواجہ صاحب نے سنبھالی مگر ملاوحدی کو ایسا نائب بنالیا۔ ان کی ایک دیرھ سو روپے آئی۔ جو ملاوحدی اور خواجہ صاحب نے آدمی آدمی دی اور یہ پرچہ ہر چار برس کے بعد خواجہ صاحب نے اس کی ادارت چھوڑ دی البتہ سرپرستی: قرار رکھی۔ خواجہ صاحب کی صحافت کا دور وہ تھا جب مولانا ابوالکلام آزاد، محمد علی جوہر اور ظفر علی خان نے اخبارات نے صحافت کی دنیا میں تہلکہ مچا رکھا تھا۔ البتہ ان اور البلاغ آسمان صحافت پر چمک رہے تھے۔ بیسویں صدی کا یہ دور ادبی، مذہبی اور معاشی تحریکات کا زمانہ تھا جس میں بے شمار اختراعات اور رسائل جاری ہوئے۔ دہلی، لاہور اور یوپی کے مرکزی اضلاع اردو صحافت کے خاص بکر تھے جن کا خواجہ صاحب کی صحافت سے براہ راست تعلق رہا۔ انھوں نے متعدد اخبارات اور رسائل جاری کیے جس کا اعتراف انھوں نے کئی جگہوں پر کیا ہے:

”میں نے اردو زبان میں دو وقتہ اخبار جاری کیے اور کامیابی سے چلائے روزانہ اخبار جاری کیے۔ اور ان میں بھی کامیابی حاصل کی۔ ہفتہ وار جاری کیے۔ ہندو روزہ جاری کیے۔ ماہواری جاری کیے اور ہر اخبار اور ہر رسالے نے اخبار نویسی کی پہلی صف حاصل کی۔ میں نے پوسٹر، ہینڈ بل، پنفلٹ، ہزارہ قسم کے اخبار شائع کیے جن کے عنوان آنکھوں کو اپنی طرف متوجہ کراتے ہیں، دماغوں میں ہل چل ڈالتے تھے۔ دلوں پر اثر کرتے تھے خیالوں کو آن کی آن میں بدل دیتے تھے۔“

(اخبار مادی، ۱۳ اکتوبر ۱۹۷۵ء)

خواجہ صاحب اخبار اور رسائل نکالنے سے قبل مختلف اخبارات اور رسائل کے لیے لکھا کرتے تھے۔ ان کا پہلا مضمون بمبئی کے ایک اردو اخبار ایڑیا گزٹ میں چھپا۔ اس کے بعد انھوں نے عامہ ملاجا اصل اخبار پیر اور دکن میں لکھنا شروع کیا۔ رسائل میں شیخ عبدالقادر کے مشہور رسالے حق کو سب سے زیادہ نوازا۔ دیاندرین نگم کے ماہنامے نمانہ اور چندی بہاء الدین کے صوفی سے بھی وابستہ رہے۔ ان رسائل کے ہر شمارے میں خواجہ صاحب کا ایک مضمون ضرور ہو کر آتا تھا۔ اولیٰ رسائل میں ادبی موضوعات اور دینی رسائل میں تصوت پر مضامین لکھا کرتے تھے۔

خواجہ صاحب کا توجہ جیسے بے ہنگم ہفتہ وار اخبار ۱۹۱۳ء میں میرٹھ سے شائع ہوا۔ اس اخبار کے ایڈیٹر مقرر ہوئے۔ توجہ کے اجراء کے فوراً بعد کانپور کی مسجد کا سانحہ ظہور پذیر ہوا۔ کانپور کی بلدیہ نے شرک چوڑی کرنے کے واسطے پھل بازار کی مسجد کے ایک حصے کو گرا دیا۔ مسلمانوں نے جس کی مخالفت کی تو برطانوی حکومت نے گویاں پولیس جس سے سیکرٹن مسلمان شہید ہو گئے۔ خواجہ صاحب کے دل پر بھی اس سانحے کا گہرا اثر ہوا۔ انھوں نے میرٹھ کے جلسے میں انگریزی حکومت کو برا بھلا کہا اور یہ بتایا کہ مسلمان چاہے دنیا کے کسی خطے میں آباد کیوں نہ ہوں وہ کبھی ظلم و زیادتی کے آگے اپنا سر نہ گول نہیں کرتے۔ انھوں نے ملکہ وکٹوریہ کا دھوا یاد دلایا اور کہا،

..... ہمیں نہ بھڑا جائے۔ ہم وفادار لوگ ہیں۔ تم ہم کو نہ متاؤ
اور چپ چاپ اپنا کام کرتے رہو۔ ملکہ وکٹوریہ کے اس وعدے کا خیال
دکھو کہ ہندوستانیوں کے مذہب میں حکومت کبھی مداخلت نہیں کرے
گی۔ ہماری کانپوری مسجد بنادو۔ ہمارے قیدیوں کو چھوڑ دو، ہمارے
زخمیوں کو ہمارے حوالے کر دو۔ اور موقع دو کہ ہم امن الطینان کے ساتھ
پرمردگار کے آگے سر جھکائیں اور اس کی عبادت کریں۔“

(اخبار منادی، ص ۹۷)

خواجہ صاحب کی یہ پُرپوش تقریر توجہ میں تھی تو ہندوستان میں ایک ہل چل سی مچ گئی۔
”ہکو بکیتر کے حوزان سے ایک مضمون انھوں نے لکھا جسے حکومت برطانیہ نے باغیانہ مضمون قرار دے کر
پرچہ کو ضبط کر لیا۔ مگر خواجہ صاحب نے اس ضبط شدہ پرچے کی ہزاروں کاپیاں چھپوا کر ہندوستان

کے لئے لوگوں میں پہنچا دیں۔ یہ خلافتِ تحریک کے عروج کا زمانہ تھا۔ انگریزوں کے خلاف
 علماء و لوگوں نے بے حد محنت کی۔ ایسے مالک دور میں اخبارِ توحید نے تحریکِ آزادیِ ہند کو بڑی م
 مدد دی اور مستحکم کیا۔ مگر انگریزوں نے انتقامی کارروائی کے تحت اخبار بند کر دیا۔

خواجہ صاحب نے توحید کے بند ہو جانے کے کچھ عرصے بعد ۱۹۱۹ء میں رحمت کے نام سے
 ایک روزانہ اخبار جاری کیا۔ خواجہ صاحب کی مسافرتی پالیسی اس اخبار میں بھی نمایاں نظر آتی
 ہے۔ خواجہ صاحب کا خیال تھا کہ اخبار کو حق پرست ہونا چاہیے۔ سیاسی پارٹیوں کا انکار کرتے ہوئے
 کے خلاف ملک اور قوم کی فلاح و بہبود مد نظر رکھنی چاہیے۔ وہ یہ بھی چاہتے تھے کہ کوئی بھی سیاسی
 پارٹی جو ملک و قوم کی خدمت کرتی ہو اسے سراہنا چاہیے اور جو پارٹی ملک و قوم کی فلاح و بہبود کا
 خیال نہ رکھے اس کی پُر زور مذمت ہونی چاہیے۔ رحمت کی بھی یہی پالیسی تھی۔ خواجہ صاحب کی
 حق گوئی کو سراہا گیا اور رحمت کو غیر معمولی مقبولیت حاصل ہوئی۔

خواجہ صاحب نے دینِ دنیا (ماہنامہ) ۱۹۲۰ء میں جاری کیا تھا۔ انھوں نے دینِ دنیا
 کے ساتھ ایک جریدہ پیر بھائی کے نام سے بھی شائع کیا تھا جس میں خواجہ صاحب کا مشہور روزنامہ
 چلتا تھا۔ اس کے علاوہ ان کے پُرکیت اور دالہانہ مضامین بھی شائع ہوتے تھے۔ اس جریدے کی
 دہائی ۱۹۲۵ء تک مولانا سید ظہور احمد شاہ جہاں پوری نے انجام دی۔ ۱۹۲۵ء میں شوکت علی فہمی نے
 وزارت کی ذمہ داری سنبھالی۔ دینِ دنیا مخصوص رنگ کا ماہنامہ ہے جو دینی اور تاریخی مضامین شائع
 کرتا ہے۔ اس کی پالیسی حق پسندانہ اور غیر جانبدارانہ ہے۔

خواجہ صاحب نے دو اور روزانہ اخبارات غریبوں کا اخبار اور عادل جاری کیے۔ غریبوں کا اخبار
 مذہبی تحریک کی مخالفت میں تھا۔ روزنامہ عادل ۱۹۳۹ء میں منظرِ عام پر آیا اس کی امتیازی خصوصیت
 یہ تھی کہ اس کے صفحہ اول پر ملک کی کسی نہ کسی ممتاز اور معروف شخصیت کا قلمی چہرہ شائع کیا
 جاتا تھا۔

بندرہ روزہ درویش ۱۹۴۲ء میں منظرِ عام پر آیا۔ یہ اپنی نوع کا منفرد جریدہ تھا۔ اس
 میں دینیات، روحانیت، ادبیات اور سیاسیات پر بھی قابلِ قدر مضامین شائع ہوتے تھے۔
 ماہنامہ آستانہ روحانی اور ادبی طے سے شائع ہونے والا ایک اہم جریدہ تھا۔ اسے

محمد تقی خان دہلوی نے ۱۹۴۷ء میں جاری کیا۔ یہ سیاسیات، دینیات اور تصوف کا بے مثال مرجع تھا۔ خواجہ صاحب کے طبع سے شائع ہونے والے تمام جرائد میں یہ امتیاز صرف آستانہ کو حاصل ہے کہ اس کی تعداد اشاعت چالیس ہزار تک پہنچ گئی تھی۔

اخبارات کے علاوہ متعدد رسائل خواجہ صاحب کے ہاتھ سے منظر عام پر آئے جن میں ورق کا گرد سیرک، سیاسی دنیا، نسوانی دنیا، پیشوا، علی دنیا اور ماہنامہ مولوی رفیع خاص ہیں۔

منادی خواجہ صاحب کی صحافتی زندگی میں غیر معمولی اہمیت رکھتا ہے۔ ۱۹۲۶ء میں اس کا اجرا عمل میں آیا۔ یہ اخبار ہندوستان ہی نہیں بلکہ بیرون ممالک خصوصاً افریقہ میں خاصاً مقبول تھا۔ خواجہ صاحب اپنا پرچہ خود مرتب کرتے، تصحیح، تقسیم اور روانگی تک کے کاموں کو بنفس نفیس انجام دیتے تھے۔ منادی کا اہم ترین کالم خواجہ صاحب کا روزنامہ تھا۔ وہ اپنی زندگی کے سمنوں اور غیر معمولی واقعات اس میں قلمبند کرتے تھے۔ بیوی، بچوں کی باتیں، ملاقاتیوں کا ذکر، عصر حاضر کے مسائل اور پرانی یادیں روزنامہ کا موضوع خاص بنتی تھیں۔ یہ کالم ایک خودنوشت سوانح کی حیثیت رکھتا تھا۔ علاوہ بریں صحافت کی رو سے کالم نویسی کے ذمے میں بھی داخل تھا۔ ہر شخص اسے نہایت دلچسپی سے پڑھتا تھا۔ یہ روزنامہ منادی کی جان تھا۔ چند اقتباسات ملاحظہ ہوں :

”ایک صاحب حسین کی مبارک باد کے لیے آئے تھے جیسا کہ روزانہ بہت سے اصحاب تہنیت کے لیے آتے رہتے ہیں۔ مبارک باد دے کر یہ صاحب جانے لگے تو حسین کا نیا بوٹ پہن کر چلے گئے اور اپنا پُرانا بوٹ جو بہت شکستہ تھا چھوڑ گئے۔ سید ابن عربی نے ان کو حسین کا بوٹ پہنتے ہوئے دیکھا تو عجیبے فوراً خبر دی۔ میں نے اشارے سے کہا کچھ نہ کہو ضرورت مند ہیں۔ پھر حسین سے کہا اس واقعے میں تمہارے لیے ایک بڑا سبق ہے۔ ان صاحب نے تمہیں یہ سکھایا ہے کہ شکستہ حالوں کی طرف نظر رکھو اور پرانی چیزوں کو نہ بھولو اور یہ بھی سمجھو کہ ضرورت انسان کو کہاں تک لے جاتی ہے

(منادی، ۱۰ جولائی ۱۹۳۷ء، ص ۱۲۵)

”میں دن بھر دفتر میں لیٹ رہتا ہوں، ملنے والوں سے باتیں کرتا ہوں
 لکھا نہیں جاتا اور زیادہ بولنے سے جی دماغ بکراٹے لگتا ہے میں
 زندہ تو ہوں مگر زندگی کی بے جا تصویر ہوں، اب تو حسن ثانی مجھ کو
 حسن نظامی معلوم ہوتا ہے۔“

(مناسبتی، ۲۶ اکتوبر ۱۹۳۴ء، ص ۱۲۴)

”آق تہجد نے دقت بادام اور سونف اور کال مرہیں کھل میں ہیں، باقی
 رومہ بیدار ہو کر آئیں کہ لاؤ باوا جان ہم ہیں دیں، میں نے کما خدانے
 فرمایا ہے کہ ایک کا بوجھ دوسرا نہیں اٹھا سکتا، اپنا کام ہم خود کریں
 گئے، بوجی بچوں پر بوجھ نہیں ڈالیں گے، تہجد کے دقت خدا ہمارے
 پاس ہوتا ہے وہی ہم کو سد دے گا، رومہ نے سن کر کہا تو کبیا خدا
 کھل کی دوا بھی پیتا ہے، میں نے کہا وہ خود بادام ہے سونف ہے
 کال مرچ ہے کھل ہے، اٹھا ہے اور خود ہی ہاتھ ہے، پیتا ہے،
 پیتا ہے، پیو آتا ہے اور پھر الگ ہو کر کہتا ہے میں خدا میں، سب
 سے جدا۔“

(بحوالہ کتاب مناسبتی، خصوصی شمارہ مئی ۱۹۹۴ء، ص ۱۲۹)

خواجہ صاحب نے سیاسی مسائل اپنے روزناموں میں ایسے لطیف طنز کے ساتھ بیان کیے
 ہیں کہ طبیعت لطیف اندوز ہوجاتی ہے۔ انھوں نے ان روزناموں میں ادبیت اور روحانیت کو ایک
 دوسرے سے ملا دیا ہے۔ انھوں نے تاریخی، سوانحی، معاشرتی، سیاسی، اصلاحی، تفریحی اور ادبی نوعیت
 کے روزنامے لکھے۔ ان کے روزنامے تاریخی حیثیت رکھتے ہیں۔ بقول نثار احمد فاروقی :

.....”
 اس صدی کے نصرتِ اول کی کوئی معاشرتی تاریخ جس کا تعلق شمال
 ہند سے ہو اور خاص طور سے جس میں دہلی بھی تصویر میں آتی ہو، خواجہ صاحب

کے اس روز ناموں کی مدد کے بغیر نہیں بھیجا سکے گی اور جتنا زمانہ

گزرنا جائے گا یہ قدر قیمت بھی جیڑی کے تناسب سے بڑھے گی۔

(بکوال کتاب 'منا' خصوصی شمارہ مئی ۱۹۹۴ء، ص ۱۲۰)

منادی کو جو شہرت اور مقبولیت حاصل ہوئی وہ خواہ صاحب کے کسی دوسرے واسطے یا اخبار کے صفحے میں نہیں آئی۔ وہ اس میں روز ناموں کے علاوہ ادبی اور سونیانہ مضامین بھی لکھا کرتے تھے جس پر خواہ صاحب کی شخصیت کی گہری چھاپ تھی۔ منادی شروع میں اسلامی تبلیغ کا نسخہ تھا۔ اس کا مقصد خاص شدہ تحریک کے شرعے مسلمانوں کو بچانا تھا۔ منادی کے مقاصد وقت کے ساتھ ساتھ تبدیل ہوتے رہے۔ خواہ صاحب نے جب یہ دیکھا کہ شدہ تحریک سے مسلمانوں کو بچانے کا کام ختم ہو گیا تو انھوں نے منادی کو برقرار رکھنے کے لیے اس کے مقاصد بھی تبدیل کر دیے۔ مثلاً:

(۱) ناظرین کو اپنی ذات کے عمل کی اصلاحوں سے مذہب کی طرف

مائل کرنا۔

(۲) اپنی ذاتی خبروں سے ناظرین کو ریشل اصلاحات کے طریقے بتانے۔

(۳) ملکی اور قومی اور ذاتی مفاد کے لیے اردو زبان کی ترقی و اصلاح

کے مضامین شائع کرنے۔

تینوں مقاصد اپنی ذات کی مثالوں سے نشر کیے جاتے ہیں اسی لیے منادی کو ذاتی پروپیگنڈہ کا اخبار کہا جاتا ہے جن کی میں پرواہ نہیں کرتا کیوں کہ جانتا ہوں کہ ہر اخبار اپنی یا کسی اور کی ذاتی تبلیغ کرتا ہے مگر اس یہ کاری کے ساتھ کہ پڑھنے والوں کو یہ محسوس نہ ہونے پائے کہ اس میں کسی کی ذات کی تبلیغ ہے لیکن میں یہ کاری اور ظاہر کاری کی طبع کاری سے بچتا ہوں اور صاف صاف لکھتا ہوں کہ یہ اخبار میری ذات کی تبلیغ کا اخبار ہے کوئی پڑھے یا نہ پڑھے مجھے کام کرنا ہے سو کر رہا ہوں اور جب تک جسم میں سانس آتا جاتا ہے یہ کام کرتا رہوں گا۔ میرا ضمیر خدا کے سامنے اور خود

اپنے سامنے شرمندہ نہیں ہے کیونکہ وہ بانٹتا ہے کہ میری ذلت کا
 فائدہ منی ہے اور زیادہ فائدہ ناظرین کا ہے جن کو اپنے ذاتی حالات
 سے ملتی بسنا تھا اور ان میں وقت کی تدبیر کرنے کا جذبہ اپنی
 مثالوں سے پیدا کرنا چاہتا ہوں کہ وہ بھی میری طبع پر دیکھ سکے کہ میں
 وقت کو ضائع نہ کریں اور لگاتار کام کرتے رہیں اور ان میں بھی
 مذہبی جذبات پیدا ہوں یا تسلیم رہیں وہ بھی موشل اصالت کی
 بات میری طرف مائل ہوں :-

۱۰ اخبار منادی، ۱۶ نومبر ۱۹۴۳ء

اخبار کے لیے خبریں بنیادی اہمیت رکھتی ہیں۔ خبریں سیاسی نوعیت کی بھی ہوتی ہیں
 وہ بھی جس کا ہماری روزمرہ کی زندگی کے واقعات سے گہرا تعلق ہوتا ہے۔ خواجہ صاحب نے
 سیاسی خبروں کی اشاعت سے احتراز کیا۔ انھوں نے جب بھی خبریں شائع کیں تو اختصار و انصاف
 و صوفی نوعیت اور حسن ترتیب کا خاص خیال رکھا۔ خبروں کو سنسنی خیز بنانے کے بھی خواجہ صاحب قائل
 نہ تھے وہ اسے صحافتی دیانت داری کے خلاف سمجھتے تھے۔ انھوں نے سیدھی سادہ زبان میں اور معمول
 کے معانی خبریں شائع کیں۔ منادی یوں بھی ہفتہ وار اخبار تھا۔ خبروں کے لیے روزانہ اخبار زیادہ
 مفید ہوتا ہے۔ بقول مولانا محمد علی :

”صحافی سے یہ توقع کی جاتی ہے کہ وہ واقعات کو پوری صحت کے
 ساتھ درج کرے اسے خیال رکھنا چاہیے کہ واقعاتی صحت کا معیار
 اتنا بلند ہو کہ مورخ اس کی تحریروں کی بنیاد پر تاریخ کا ڈھانچہ
 کھڑا کر سکے صحافی رائے عامہ کا ترجمان ہی نہیں رہنا بھی ہوتا ہے
 اسے صرف عوام کے دعاوی کی تائید و حمایت نہیں کرنی چاہیے بلکہ
 صحافتی منبر سے عوام کو درس دینا چاہیے۔“

(محمد علی، کامریڈ، ۶ جنوری ۱۹۱۳ء)

خواجہ صاحب نے درج بالا اصول کو ہمیشہ پیش نظر رکھا۔ وہ خبروں کو اخبار میں صحت کے

ساتھ شائع کرتے تھے۔ دوسرے اخبار جو غیر متبر خیرین کو چھاپتے تھے۔ ان پر بھی گتہ چینی کرتے تھے۔ اگر ان کے اخبار میں کوئی غلط شائع ہو جاتی تھی تو وہ اس کی تردید فوراً کر دیا کرتے تھے ایک اقتباس ملاحظہ ہو :

”میرے روزنامہ مورخہ ۲۰ جولائی ۱۹۳۵ء اگست کے حادثے میں شائع ہوا ہے لاہور کے گزشتہ ہنگاموں کی نسبت ایک عورت اور اس کے بچے کی بابت جو واقعہ میں نے زائرینِ حرم میں سے ایک متبر شخص کی زبانی سنی کر درج کیا تھا اس کے متعلق مجھے معلوم ہوا ہے کہ وہ واقعہ قطعی غلط تھا اور اس کی کچھ بھی اصلیت نہ تھی اور بیان کرنے والے نے ایک بے سرو پا قصہ مجھ سے بیان کیا اور ایک مسلمان عورت کا واقعہ ہونے کے سبب میں اس قدر متاثر ہوا کہ بغیر غور کیے میں نے اس کو روزنامہ میں لکھ دیا اس لیے ناظرین روزنامہ کو مجھوں نے مذکورہ تحریر کو پڑھا ہو یا آئندہ پڑھیں یہ آگاہ کرنا چاہتا ہوں کہ میں نے ابھی طرح یقین کر لیا کہ وہ خبر سراسر غلط مجھ سے بیان کی گئی تھی اور اس کی کچھ بھی اصلیت نہ تھی اور ایسی غلط خبر کی اشاعت پر مجھے افسوس ہے۔“

(اخبار منادی، ۱۹ اگست ۱۹۳۵ء)

اخبار میں ادارے ایک لازمی جزو کی حیثیت رکھتے ہیں۔ یہ ادارے روزمرہ کے واقعات حادثات اور سیاسی انکار و نظریات پر مشتمل ہوتے ہیں۔ اخبار کی پالیسی کو اس میں زیادہ دخل ہوتا ہے۔ اسے لکھنے کے لیے محنت، تحقیق اور دلیل کی ضرورت ہوتی ہے۔ اداروں میں اپنے نظریات پر اصرار اور دوسروں کے بیانات کی تردید بھی ہوتی ہے۔ دراصل ادارہ ہی اخبار کا آئینہ ہوتا ہے۔ خواجہ صاحب کے ادارے قلعہ نوزمیت کے ہیں انھوں نے یہ ادارے تصوف کے مسائل یا چشتی تعلیمات پر لکھے ہیں۔ جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ خواجہ صاحب کی صمانت منفرد نوزمیت کی ہے جس میں تصوف کی کارفرمائی غالب نظر آتی ہے۔ منادی میں انھوں نے قلعہ موضوعات مثلاً خدا کی

امت کیا چیز ہے، وہی کہو جو خود کر سکو، پیری مریدی کی علامت، ملک اللہ کے قبضے میں ہے، حضرت
راکلی کے درویش کوئی تھے دیر ہو پڑا اور یہ لکھے، مثلاً:

”جو انسان دنیا کے ملکوں کو اپنا حق سمجھتے ہیں ان کو معلوم ہوتا
چاہیے کہ ہر ملک کا مالک ہر اللہ ہی ہے جس نے قرآن شریف میں
نومایا ہے کہ اللہ جس کو دیتا ہے عزت دیتا ہے اور جس کو پاتا
ہے ذلت دیتا ہے، سب کچھ اسی کے اختیار میں ہے، حضرت آدم
کی اولاد اس بات کو جانتی تو ضرور ہے مگر انہیں اور اس کو
اپنی عقل اور اپنے علم اور اپنی طاقت اور اپنے ہتھیاروں پر اتنا
زیادہ گمبختہ ہے کہ وہ خدا کے وجود ہی سے انکار کرنے لگی، جستی
برادری قائم کرنے کا مقصد یہ ہے کہ حضرت آدم کی اولاد کو باز
دلایا جائے کہ وہ مخلوق ہے اور اعتبار و اقتدار کی ہر قوت اللہ کی
قدرت کے قبضے میں ہے جو غفلت سے باز آجائے گا ملاح پائے گا
ورنہ تباہ و نیست و نابود ہو جائے گا۔“

(اخبار منادی، ۲۴، اکتوبر ۱۹۳۶ء)

خواجہ صاحب ایک عملی صوفی تھے اس لیے ان کی سخاوت پر بھی تصوف کے عملی اثرات مرتب
ہوئے، انھوں نے اپنے اخباروں میں اکثر جگہوں پر رائے کا اظہار ایسے انداز سے کیا ہے جیسے کوئی
بہ اپنے مریض کو آئینہ کے لیے ہدایت دیتا ہے اس میں بعض اوقات منطقی استدلال نہیں ہوتا،
نہایت یہ کہ یہ سخاوت کے اصول کے خلاف ہے، ایک اقتباس ملاحظہ ہو:

”ہندوستان کے دس کروڑ مسلمانوں کو یاد رہے کہ ۱۴ جولائی کو
مسلمانوں کی سیاسی قسمت کا آخری فیصلہ ہے، جو مسلمان مسلم لیگ
کے ساتھ رہنے کا فلاح پائے گا اور جو جماعت کی کیلی سے الگ
ہوگا کچلے کے دریاؤں میں گہیوں کی طرح پس جائے گا۔“

(اخبار منادی، ۸، جولائی ۱۹۴۵ء)

خواجہ صاحب دہلی والے تھے انھوں نے دہلی کے مسائل بالخصوص دہلی کا پورٹری اور دہلی کی درسگاہوں کی بنیاد اور اوقات کیسٹ کے مسائل پر خوب لکھا۔ انھوں نے بلکہ ان پر کتبہ چینی کی اور تنقید تو کی مگر اصلاحات کی تجاویز بھی رکھیں۔

خواجہ صاحب نے منادی میں روسا اور نوابوں کی بہت تعریف و توصیف کی ہے۔ نواب حیدر آباد اور رام پور دونوں خواجہ صاحب کے مرید تھے۔ انھوں نے ان دونوں کے علاوہ راجاؤں اور دیگر روسا کی شان میں قصیدے لکھے۔ وہ اپنے اخبار کے سرورق پر ان کی تصاویر بھی شائع کرتے تھے کبھی کبھی خانہ کعبہ کی تصویر بھی سرورق پر چھاپتے تھے۔ اخبار کے ہر شمارے میں قرآن شریف کی یہ آیت ضرور درج ہوتی تھی۔

منادی یا سادی لایمان

یعنی منادی ایمان کے لیے پکارتا اور مادیات ہے۔

منادی میں وہ روسا اور نوابوں کی تعریف و توصیف کرتے تھے تو اس کی توجیہ بھی انھوں نے پیش کی :

.....
مجھ پر بادشاہوں اور امیروں سے ملنے کا جو الزام لگایا جاتا ہے
اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ میں خود ستائی اور اپنی شہرت اور اپنی
شان بڑھانے کے لیے ایسا کرتا ہوں اور اس میں شک نہیں کہ
اس سے یہ چیزیں بھی حاصل ہوتی ہیں مگر میرا مقصد شرم سے یہ ہے
کہ بادشاہوں اور امیروں سے مل کر فریبوں کو نامہ پہنچاؤں اور
ان کو امارت کے لیے غور سے پھاؤں اور غریبوں کے حالات سناؤں
”اگر آنے والے انقلاب کے وقت ہندوستان کو وہ تکلیف نہ ہو جو
روس کو ہوئی، فرانس کوئی امریکہ کو ہوئی۔“

(اخبار منادی، ۳۱ جنوری ۱۹۳۶ء)

خواجہ صاحب نے منادی میں شیخ علی کی ڈائری کا سلسلہ بھی جاری کیا۔ یہ طنز و طعنت کا بہترین

ہو رہا تھا۔ وہ شیخ علی کی بیویوں کی زبان سے مزاحیہ انداز میں سیاست مذہب اور امور خانہ وادارہ کے سلسلے میں کہلاتے تھے جس سے ان شیعوں میں اسلحہ ہو، اس کے علاوہ منادی ہیں انھوں نے تبصرے بھی لکھے۔ انھوں نے اپنے تبصروں میں ایسے پہلوؤں کی جانب توجہ دانی جس پر مسیحیت کی نظر نہیں پہنچتی خواجہ صاحب نے اخبار میں اشتہارات بھی چھاپے جو ان کی بنی تباہوں اور دباؤوں کے ہوا کرتے تھے۔ ان اشتہارات کو چھاپتے وقت انھوں نے اقبال سے کام لیا۔ اشتہارات کے خاصے منانات خاصے دلچسپ رکھے تاکہ ناظرین کو فوراً اپنی جانب متوجہ کر سکیں۔

ان باتوں سے یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ خواجہ صاحب کی صحافت و اجتماعی صحافت سے بہت مختلف تھی۔ انھوں نے اخبارات اور رسائل میں اصلاحی رجحان کو ضروری اہمیت دی۔ اسی لیے یہ اخبارات و رسائل کسی نہ کسی مقصد کے تحت ہی جاری کیے گئے۔ خواجہ صاحب کا طرز تحریر بھی متوازن اور معتدل ہے۔ اس میں انشائیوں والا رنگ نہیں ہے۔ انھوں نے اپنے اداریوں میں مدورہ اور محاورے کا استعمال کیا ہے اور مضامین میں ہر نکتے کی وضاحت اس طرح کی ہے جس میں صحافتی انداز کے ساتھ ادبیت کی جاسی بھی پائی جاتی ہے۔

خواجہ صاحب کے مدیوں کا علم خاصا وسیع تھا جس کی وجہ سے منادی کے خریداروں کی تعداد ابھی خاصی تھی۔ اس زمانے میں شاید ہی کوئی اخبار ایسا ہو جس کے اتنے خریدار رہے ہوں۔ خواجہ صاحب نے روزنامے اور مضامین تمام نمایاں شوق سے پڑھتے تھے۔ خواجہ صاحب کی وفات کے بعد ان کے صاحبزائے خواجہ حسن ثانی نظامی نے منادی کی ادارت سنبھالی۔ یہ رسالہ اب ایک ماہنامہ کی شکل میں پابندی سے شائع ہو رہا ہے۔ عامیہ سیاست سے پاک ہے اور اس میں اخلاقیات اور روحانیت پر مبنی مضامین شائع ہوتے ہیں۔ خواجہ حسن ثانی نظامی نے روزنامے کی روایت کو بھی برقرار رکھا۔ ان کی تحریروں میں خواجہ صاحب کا رنگ پوری طرح موجود ہے۔ مجموعی اعتبار سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ اردو کی ادبی صحافت کے ضمن میں خواجہ صاحب کی خدمات کا سلسلہ طویل بھی ہے اور ہمہ گیر بھی۔ ان کی صحافت انسانی سؤل اور ذہنی و روحانی مطالبات کی ایک وسیع دنیا کا احاطہ کرتی ہے۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ خواجہ صاحب کی صحافت اردو شکر کے بنیادی مزاج اور اسلوب کی اشاعت و ترویج میں ایک موثر رول انجام دیا اور ابھی نشر کا مذاق عام کرنے میں ان کے اخبارات نے جو خدمت انجام دی ہے اس کا شاید کوئی اور بدل دکھائی نہیں دیتا۔ ♦♦

خواجہ حسن نظامی بحیثیت شاعر و مزاح نگار

قاضی عبید الرحمن ہاشمی

خواجہ حسن نظامی بنیادی طور پر انشا پر داز ہیں اور ان کی نثر ہماری اُس ادبی روایت کا حصہ اور تسلسل ہے جس کی ابتداء محمد صبیح آزاد سے ہوتی ہے اور رتن ناتھ سرشار اور شرر سے ہوتی ہوئی خواجہ صاحب تک پہنچتی ہے۔ خواجہ صاحب کا بنیادی موضوع قوم کی اخلاقی اور روحانی ترقی و ترقی کے ذریعے عظمت رفتہ کی باز آفرینی ہے، 'ماہم انسان کی اخلاقی، دینی اور دنیوی سرفرازی اور اس کے فوائد و برکات کے تذکرے سے ہماری ادبی تاریخ کا کوئی دور پہلے بھی خالی نہیں رہا ہے سرسید تحریک کا مشن اور ایکبڈا 'تائمر قومی و معاشرتی اصلاحات اور تعلیمی فروغ کے لیے نقص تھا۔ تصوف و معرفت کی روایت سے بھی ہماری ادبی و شعری تاریخ کا گہرا اثر ابتدائے رہا ہے۔ چنانچہ دکنی ادبیات کی تائمر قوت 'زندگی اور جاذبیت کا انحصار روحانی معنویت کی حامل اساطیر اور تمثیلات پر ہے۔ لہذا اس وسیع پس منظر میں دیکھا جائے تو خواجہ صاحب کی ادب کا ویش کسی نئی یا انقلابی روایت کی حیثیت سے سامنے آنے کے بجائے قدیم روایت ہی کا تسلسل کہی جائیں گی۔ ماہم اُن کا امتیاز یہ ضرور ہے کہ وہ انتہائی سنجیدہ اخلاقی و روحانی مقاصد کے حصول کے لیے بھی بھاری بھر کم 'بوجھل اور ادق لغات استعمال کرنے کے بجائے ایک ایسی زبان اور اسلوب کا سہارا لیتے ہیں جن میں ایک حیرت انگیز جادوئی اثر ہوتا ہے، جس کی گرفت بے نکل پاتا بہت مشکل ہوتا ہے۔ اسے پراکریم اسلوب

نہی ہمیر لیا جاسکتا ہے جس کے لیے ترجیح کا بنیادی سبب ان کے ارادت مندوں اور متحدہ میں
ہا ایک وسیع حلقہ بھی ہو سکتا ہے جس سے تعاقب گفتگو کی زبان میں ہی مفید اور کارآمد
ہر ممکن تھی۔

خواجہ صاحب کو گرہ اپنے بنیادی منصب کا ہر وقت احساس رہتا ہے اور وہ سن اہم
تہری مسائل پر مقاصد کو حاصل کرنا چاہتے ہیں اس سے نہ کسی وقت غافل ہوتے ہیں اور نہ
اسی صورت میں کچھ نہ کرنا پسند کرتے ہیں لیکن زندگی کے اس عظیم مشن اور خواب کے تعاقب میں
وہ ہر کوئی ایک سخت سفر کا پابند رکھنا ضروری نہیں سمجھتے، چنانچہ طنز و مزاح جو بظاہر ان کے متضاد
اج سے اقبال کی مانند کوئی خاص مناسبت نہیں رکھتے، ان سے بھی جی لگانے کی کوشش کرتے ہیں
ہیں سے ان کی شگفتگی طبع اور زندہ دلی کا بھی ثبوت فراہم ہوتا ہے اور ان کی ادبی تحریروں میں
ایک سی بہت کا اضافہ بھی ہو جاتا ہے۔

طنز و مزاح سے خواجہ صاحب کا عارضی شغف بھی کسی نئی روایت کی ایجاد نہ تھی۔ ان کے
بیش مدوں میں کم از کم نثر میں خط و غالب کی مثال ہو تو تھی جس کی ناکام پیروی کا سلسلہ آج
تک جاری ہے۔ البتہ شاعری میں تو ابتدا سے ہی مزاح کے زندہ مفید اور صحت مند عناصر کا
اورنگ و احساس موجود رہا ہے خواجہ صاحب کے ہمعصروں میں خود اکبر الہ آبادی نو آبادیاتی
تہذیبی استیلا کے ظلمات تمام پر سینہ پیر رہے۔

خواجہ صاحب نے جس کثرت کے ساتھ اور جتنی بڑی تعداد میں سنجیدہ مضامین پر مشتمل
کتب و رسائل تحریر کیے ہیں، ان کو دیکھتے ہوئے ان کی طنزیہ و ظریفانہ تحریریں بے شک بہت
قیمتیں ہیں اور یہ بھی درست ہے جیسا کہ خود خواجہ صاحب فرماتے ہیں:

مغم و سوز کی باتوں پر میں آمد ہی لکھتا تھا، ہنسی مذاق کے
لیے آدرو کی ضرورت پڑی۔ چند اخباروں میں اس پر اے پر

آزمائشی قلم فرسائی کی۔

تاہم اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ ظرافت سے طبعی مناسبت نہ رکھنے کے باوجود ان کی شگفتگی طبع
بدلتی اور شوخی نے اپنی نمود کا کوئی موقع سنجیدہ سے سنجیدہ تحریر میں بھی ہاتھ سے جانے نہیں

دیا ہے اور یہ وہ خصوصیات ہیں جن سے ان کے مذہبی و روحانی، ملی و تمدنی اور علمی و ادبی منصب میں سے کوئی بھی مستثنیٰ نہیں ہے، البتہ ان کے ان زخمتوں کا گزر ہے: طفر علیج کا، اس لیے کہ کسی پر ایک اور ناروا وار ان کے درویشانہ مسلک اور اعلیٰ ظرفی سے بعید تھا۔ بعض ایک نرمت مسرت کی کیفیت سے خود بھی لطف اندوز ہوتے ہیں اور قاری کو بھی اس میں شریک کرنا چاہتے ہیں۔ یوں خواجہ صاحب کی تحریروں میں طفر پر مزاج ہمیشہ غالب رہتا ہے۔ مزاج کی تحقیق باہموم کس فرضی یا واقعی قصے کی رچن منت ہوتی ہے، چنانچہ خواجہ صاحب کی داستان طرازی کے اس شروع کے پیش نظر ان کے ادبی تجربے کا سلسلہ بعض اہل نظر نے میرامن سے بھی لانے کی کوشش کی ہے، حالانکہ یہ مشابہت بھی محض نظر کا ایک دھوکا ہی کہی جاسکتی ہے اس لیے کہ دونوں کے منہاج و معاصد میں یہ زمین و آسمان کا فرق ہے۔ یوں قصہ گوئی کی یخچیک صحت مزاجی مضامین تک محدود نہیں ہے، بعض نہایت بخیمہ مذہبی مباحث میں بھی اس سے غامض اٹھانے کی کوشش کی گئی ہے۔ خواجہ صاحب نے خود بھی اقرار کیا ہے اور یہ حقیقت معلوم ہوتی ہے کہ وہ اکبر آبادی کے طرز فکر سے بے حد متاثر تھے۔ چنانچہ جن مشرقی اعمال و اترام کی پامالی کے وہ شاعری میں ماتم گسار تھے خواجہ صاحب نے نثر میں انہیں خطوط پر طبع آزمائی کی، ماتم فن کار کی حیثیت سے دونوں کے مراتب میں بہت تفاوت ہے۔ اکبر اپنی لائیت اور سامراج دشمنی کے علی الرغم ایک اعلیٰ درجے کے فن کار تھے، جب کہ خواجہ صاحب نرم مزاج، مستدل اور سامراجی تہذیب کے سخت نکتہ چیں ہونے کے باوجود طفر و مزاج کے امکانات سے بھرپور استفادہ کرنے اور ان کی صحیح قوت اور اثر آفرینی کا اندازہ لگانے سے قاصر ہے۔

جیسا کہ ذکر آچکا ہے کہ خواجہ صاحب کی حسن مزاج طفر کے مقابلے میں زیادہ دراک تھی۔ اس کی ایک مثال ایک ریڈیائی تقریر میں راجہ بیربل اور خواجہ صاحب کے درمیان گفتگو میں دیکھی جاسکتی ہے۔ خواجہ حسن نظامی کے اس استفسار کے جواب میں راجہ بیربل اور ملا عبد القادر عالم اوداح میں کیا کھاتے پیتے ہیں۔ بیربل جواب دیتے ہیں،

”نئی دہلی کے امپریل ہٹل سے کھانا آجاتا ہے، مگاندھی بھنڈا دہلی سے کھدڑ کے کپڑے آجاتے ہیں مگر عبد القادر نہ کھانا کھاتے ہیں نہ

کپڑے پہنتے ہیں، کہتے ہیں کہ بول کا کھانا حرام ہے اور کھد کے
کپڑے بھی نہیں پہنتے۔ اُن کو ستر حوریں ملی ہیں وہ ان کے لیے
جاپانی ریشم کے کپڑے ہی دیتی ہیں؟

خواجہ صاحب نے یہاں مزاحیہ صورت حال کے ذریعے لطیف کی کیفیت پیدا کی ہے جس سے ان کے
معد ساز ذہن پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ تاہم اس فقرے سے اقتباس سے بھی ان کی "حجرات اور نقطہ نظر"
کا سراغ لگانا مشکل نہیں ہے۔

ظرافت کے ضمن میں خواجہ صاحب کے کئی مضامین بڑی دلچسپی کے قابل ہیں۔ چنانچہ
ریڈیائی تقریر "ضرورت ہے ایک پیر کی" آمد اور آورد کے مسئلے سے قطع نظر ان کے حسن مزاح کی
توجہ صورت مثال ہے۔ فرماتے ہیں :

"اب فکر صحت ایک پیر کی ہے، پانیر میں اشتہار دیا گیا ہے چونکہ
اس کی اشاعت خطیب سے زیادہ ہے لہذا اطلاع دی جاتی ہے
کہ پانیر کے ذریعے کی درخواست پر پہلے غور کیا جائے گا اور برسات
کے بعد کوئی عرضی قبول نہ ہوگی کیوں کہ غالباً سان تک بیگم صاحب
کی زچگی ہو جائے گی اور پیر کی درخواست اس موقع کے واسطے
زیادہ درکار ہے۔"

پیر میں مطلوبہ اوصاف بھی توجہ طلب ہیں :

"میلے پکیلے پیر درخواست نہ بھیجیں۔ وہ پیر جن میں حسب ذیل عیب
نہ ہوں۔ وارھی بہت لمبی اور گنجان نہ ہو، پان سے نفرت نہ ہو،
حقے کے دشمن نہ ہوں، کسی کو شراب پیئے دیکھ کر اعراض نہ کریں،
نماز کے نہ خود عادی ہوں نہ دوسروں کو مجبور کریں، بدزہ کی لت
بھی نہ ہو، ہر وقت تسبیح ہاتھ میں نہ رکھتے ہوں؟

پیر کی توقع آمدنی کا نقشہ بھی قابل توجہ ہے :

"تنخواہ سالانہ پچیس روپیے۔ عید بقرعید (انعام) نذر بھی دی

جائے گی۔ بیگم صاحبہ ان کی مرید بھی ہو جائیں گی۔ شادی کے موقع پر گھر کے محبینوں اور نوکروں سے زیادہ ان کا خیال رکھا جائے گا اور پہلے ان کی نذر نیاز ادا ہوگی، بلکہ اسے پاس پر کر ترجیح دی جائے گی۔

مذکورہ اقتباس کی منویت تجزیہ یا تفصیل میں جائے بغیر اور اس تناظر پر غور کیے بغیر واضح نہیں ہو سکتی کہ خود خواجہ صاحبہ۔ پیری مریدی کے ادارے سے نہ صرف وابستہ ہیں بلکہ قیادت کے منصب پر فائز ہیں۔ تمام مختلف وجوہ سے ان اداروں میں تبدیلی جس نوع کا ابتداء پیدا ہوتا گیا اس کا خاموش تماشائی بنے رہنا ان کے لیے ممکن نہ تھا۔ یہ نظریانہ تحریر بھی دراصل ان کی کچی مذہبی فکر، باطنی جبلت اور گہری دینی و سماجی بصیرت کی نہایت دلنشین مثال ہے۔

خواجہ صاحبہ نے یوں تو درجنوں ایسے مضامین لکھے ہیں جو ان کی سنبھلی ہوئی ظرافت اور تعمیری و اخلاقی نصب العین کی مثال فراہم کرتے ہیں تاہم ان کے چند مضامین — ”یہ گھر میرا یا چڑے کا“، ”میری مقتول قمری“، ”بھینگرا کا جنازہ“ ان کے وہ مضامین ہیں جن سے انھیں کافی شہرت و مقبولیت نصیب ہوئی۔

اول الذکر دو مضامین سے نہ صرف خواجہ صاحبہ کا پرندوں سے شغف ظاہر ہوتا ہے بلکہ پرندوں کی حرکات و سکنات کے مطالعے میں حیرت انگیز باخبری، جزئیات نگاری، باریک بینی، ڈرامائیت اور Suspense وغیرہ کے طے طے عناصر ان مضامین کو افسانے اور داستانوں سے بھی زیادہ پر لطف اور دلآویز بنا دیتے ہیں۔ کم و بیش یہی صورت ”بھینگرا کا جنازہ“ کی بھی ہے جو دلچسپی کی حدود سے بھی آگے نکل گیا ہے۔

یہاں ”یہ گھر میرا یا چڑے کا“ سے ماخوذ قدرے طویل اقتباس کے والے سے خواجہ صاحبہ کی فن کاری اور شگفتہ مزاجی کی مثال دی جا سکتی ہے:

”حضرت سلیمان علیہ السلام کو ان جانوروں سے کچھ محبت ہوگی، مجھے تو ان کی شرارتیں ایک آنکھ نہیں بھاتیں، جب دیکھو ایک نہ ایک سر پر موجود، کبوتر صاحب ہیں، غطرفوں، غطرفوں کرتے پلے آتے

ہیں، ٹوڑو صاحب ہیں، ہر ہر دل، ہر ہر دل بکارتے صحن میں آجکتے پھرتے ہیں۔ آگے آگے بنگم صاحب ہیں، پیچھے نکلا پھلاٹ، دم بھٹکانے نواب صاحب ہیں، ان کی دل ٹٹی جاتی ہے، یہاں جی کو خفتان ہوتا ہے اور کبوتر تو اس قدر سہما گھستا ہے اس طاق میں جا، اس طاق میں بیٹھ جا، یہاں پھر پھر ادھاں ادمم پی، کسی پہلو قرار نہیں، میں نے کئی دفعہ کہا، بحال یہاں ٹوٹے نعروں اور کندروں کی کیا کمی ہے جو تم میرے سر پر چڑھے پلے آتے ہو۔ جاؤ دہاں جا کر انڈے دو، پتے نکالو۔ دنیا میں اپنی بیٹ کے انبار لگاؤ، مگر کون شستا ہے، وہ تو جان بوجھ کر آتے ہیں، ان کو تو ایک سکوت پسند کوستانے میں مزہ آتا ہے۔“

”سب سے زیادہ بد ذات یہ چڑا ہے، غسل خانے میں اپنا گھونسل بنایا کرتا تھا، اب کے میں نے کہا، میاں یہ موردنی جگہ نہیں ہے، اس دفعہ کہیں اور جا کر رہو۔ سنے کون؟ مذریہ کہ جاؤ رہے، آدمی کی بولی نہیں سمجھتا، سب کچھ سمجھتا ہے، اشارے سمجھ جانتا ہے، غسل خانے کو ذرا دیکھو تو طاق میں سے صابن بھینکا، کھلی بھینکی، ٹب میں بیٹ کی، ٹوٹے میں غوطے لگائے اور تولیے کا تو دشمن ہے سارے تانگے نکال ڈالے اور اپنے موزی ابن موزی فرزند اور جمنبد کے نیچے لے جا کر نکھادیے، اخیر میں نے صبر کر لیا، بچوں کا خیال کر کے چپ ہو گیا۔“

”آٹھ دن ہوئے، میں نے غسل خانہ بند کر دیا۔ دروازے کو بند دیکھ کر دروزن صم جو رو کچھ دیر تو پڑ پڑاتے رہے اور پھر اڑ کر پلے

گئے۔ میں نے کہا چلو پاپ کٹا۔ دیکھتا کیا ہوں کہ چڑے صاحب پھر
 موجود ہیں۔ صحت ذات تک دالی تھی، وہ تو ذائقہ اور دھوکہ بندش
 کو یڈھی کی انسٹلٹ سکھ کر اس نے اوپر کا رخ نہ کیا۔ لیکن
 چڑا بے حیا مغرب تک مل جاتا رہا۔ سوچ چھپا تو بھت گری
 میں جا گھسا۔ یہ خیال نہ کیا، چڑیا رات کے وقت کہاں چسل گئی،
 نازک زمانہ ہے اکیلا چھوڑنا ٹھیک نہیں، مگر اس کو تو (ملک)
 گھر کی پڑی ہوئی تھی۔ بیوی کی اس نے پروا بھی نہ کی۔ میں نے ایسا
 مستقل مزاج نہیں دیکھا۔ برابر آٹھ دن اس نے ایچی ٹیشن جاری
 رکھا اور آج ۲۳ نومبر ۱۹۱۶ء یوم پنجشنبہ کو بوقت عصر میں نے
 اپنی ضد کے ہتھیار چڑے کے آگے ڈال دیے اور غسل خانہ کھول کر
 اس کو گھونسلے میں جانے کی اجازت دے دی۔

اس کہانی میں طنز و مزاح سے قطع نظر تمام افعال و کردار و سطوں پر واقع ہوتے نظر آتے ہیں۔
 خارجی سطح جس میں پرندوں کی زندگی کے اعمال کی نقش گری ان سطوح میں کی گئی ہے اور دوسری
 سطح وہ ہے جو بین السطوح میں پوشیدہ مگر اپنی تمثیل صورت میں نمایاں ہوئی ہے جس کا مشاہدہ چشم
 تخیل سے کیا جاسکتا ہے۔ خواجہ صاحب دعوت اور عزیمت کے جس عظیم منصب پر فائز تھے کچھ بعید نہیں
 کہ انھوں نے اپنے ہم نفسوں کی قلب ماہیت اور تزکیہ باطن کے لیے مذکورہ عارفانہ تمثیل کا شعور ہی
 انتخاب کیا جو جس کے ذریعے بعض اہم انسانی اوصاف اور ابدی اقدار کی بالواسطہ تلقین کرنا چاہتے
 ہوں، یہ بات یوں بھی قرین قیاس معلوم ہوتی ہے کہ مذکورہ کہانی جہاں ہمیں مولانا ابوالکلام آزاد کے
 مضمون ”چڑیا چڑے کی کہانی“ کی یاد دلاتا ہے، حالانکہ آزاد کا مضمون نہ تمثیلی انداز کا حامل ہے اور
 نہ ہی طنز و مزاح کے اوصاف و عناصر ہی اپنے اندر رکھتا ہے جب کہ خواجہ صاحب کے مضمون میں چڑیا
 اور چڑا دونوں ابتدا سے انتہا تک اپنی شخصی خصوصیات، معمول و عادات، عادات و خصائص اور
 پسند و ناپسند کے لحاظ سے مانوس انسانی کرداروں سے گہری شباهت و مشابہت رکھتے ہیں، بلکہ بعض
 اوصاف جن کی طرف مصنف نے توجہ دلائی ہے ان سے انسانوں اور پرندوں کے درمیان نفسیاتی

استیجیستیوں میں اس کے گہرے انہماک اور باخبری کا بھی سراغ ملتا ہے، یعنی:

آگے آگے بیسگم صاحب اور پیچھے پیچھے گلا بھلات، دم بھکات
نواب صاحب ہیں۔

یہ دیکھ کر کہ نئی نئی مہذب انسانی معاشرے سے مانگو اقدار فقط مراتب اور ادب و احترام کی، تنقید سے نصاب کی صورت میں جو مضحک حالت سامنے آتی ہے اپنے اندر عجب لطف کا سامان ہوتا ہے۔ ایک دوسری مثال میں یہ زرد دل کی غیرت، حقیقت اور اولوالعزمی کی دلنشین تصویر دیکھنے سے

لعل نہتی ہے۔

”دروازے کو بند دیکھ کر یہ دونوں خشم جو روپکے دیو تو پڑھاتے رہے،
بھر اڈاڑ چلے گئے، میں نے کہا پلو پاپ کٹا، دیکھا کیا ہوں کر چرس
صاحب پھر موجود، عورت ذات ناک والی تھی وہ تو زانی اور ورکی
بندش کو نیکی کی انسلٹ سمجھ کر اس نے اوپر کا رخ رکھا۔“

غلامی سردکار اور معاشرتی انداز کے تیس خواجہ صاحب کی ترجیحات اس قدر واضح ہیں کہ
دلی پر ایہ بھی دراصل انہی مقاصد کے حصول کا تابع نظر آتا ہے۔ اس مختصر سے اقتباس میں جہاں
حمیدین آزاد کے تمثیلی اسلوب کی بازگشت موجود ہے، انگریزی لغات کے بر محل استعمال سے اکبر
الامانی کے اثرات کی بھی نشان دہی کی جاسکتی ہے تاہم یہ قیاس کیے بغیر کہ مصنف یہاں
باب وقت زندگی کی دوسلوں پر محرک اور بہد للبقا کے مناظر کو چشم تماشا سے دیکھنا اور دکھانا
چاہتا ہے، اس موقع سے لطف اندوز ہونا ممکن نہیں ہے۔ یہ اقتباس کردار اور خود کلامی کا بھی اعلیٰ
نمونہ ہے۔

خواجہ صاحب کے طنزیہ و مزاحیہ مضامین میں ”میری مقول قمری“ بھی مذکورہ اوصاف
کی حامل بے حد دلچسپ تحریر ہے، چند سطور ملاحظہ ہو:

”خاک میں ملی ملی، تیرے ہاتھ کیا آیا، میری کم سخن قمری کو ہلاک
کرنے سے تجھے کیا مل گیا، اس بچاری میں گوشت ہی کتنا تھا، یاد
الہی کرتے کرتے ہڈیوں کی مالا بن گئی تھی، دیکھنا سارے صحن میں

معتزل کے پر کھرے پڑے ہیں۔ خاٹے اپنی مادہ کو کیسا سہاوا
 صریحاً: لباس ریا تھا جس کو نامراد ملی نے اتار ڈالا اور بیویوں
 روزے کو راتے میں ڈال گئی۔ اللہ کسی مولوی کو خبر دے اس پر
 کفر کا فتویٰ لگائیں۔

”قری مرگئی“ اس کا قرا بجز کے اندر نہ صالح خاموش بیٹھا ہے۔
 نہ کھاتا ہے نہ پیتا ہے، سناٹے میں ہے، روتا بھی نہیں ہنستا
 بھی نہیں، اس کو کچھ دُنیا مانا ہے، آئی جان ہے، قری کا غم نہ کر
 مرنے والی جان سے گئی، اب وہ نہیں آسکتی، تیرے ماتم سے
 کچھ نہ ہوگا۔“

بی، قری اور قری کے تذکرے سے تشکیل پانے والی یہ خوبصورت کہانی بھی دراصل خواجہ صاحب کے
 تماشال ساز ذہن کی آئینہ دار ہے۔ داخل اور خارج سے متکلم ہونے والی فن کارانہ بصیرت ہمیں
 جن اخلاقی اور روحانی مدارج تک لے جانا چاہتی ہے۔ مذکورہ کرداروں کی حیثیت، بجز سامانِ برت
 و نصیحت کے اور کچھ بھی نہیں ہے۔ تاہم تجزیہ صداقت کے طور پر خواجہ صاحب خاتما ہی زندگی اور
 ماحول سے حاصل کردہ اصلاحات و رسوم کے ذریعے جو منظر نامہ ترتیب دیا ہے اس میں شعوری تضادات
 کی کارفرائی سے لطف و لذت کا کافی سامان ہیما ہو گیا ہے۔

خواجہ صاحب کے طنزیہ و مزاحیہ کارناموں میں ”جھینگرا جانا“ کو جو شہرت اور مقبولیت
 حاصل ہوئی وہ کسی دوسرے مضمون کو حاصل نہ ہو سکی، اس کی وجہ صاف ہے کہ اس میں مزاح کا
 رنگ درس و تبلیغ اور پند و موعظت پر حاوی ہے، حالانکہ یہ کہنا بھی درست نہ ہوگا کہ معنوی سطح پر
 اس مضمون کا سرے سے کوئی دوسرا مفہوم برآمد نہیں ہو سکتا، تاہم یہ حقیقت ہے کہ بیانیہ، کردار
 نگاری اور مکالمہ نگاری کے لحاظ سے یہ ایک مختصر سی ریڈیائی تقریر خواجہ صاحب کی تخلیقیت اور
 انفرادیت کی خوبصورت مثال ہے۔ ذیل کا اقتباس بطور نمونہ دیکھا جاسکتا ہے:

”ایک دن اس مرحوم کو میں نے دیکھا کہ حضرت ابن عربی کی فتوحات
 مکیہ کی ایک جلد میں چھپا بیٹھا ہے۔ میں نے کہا کیوں اسے شری

تو یہاں کیوں آیا، اچھل کر بولا، ذرا اس کا مطالو کرتے تھا، یہ بات
سنا کر فکھ کو غصہ آیا اور میں نے نندے کتاب پر ہاتھ مارا، جھینگر
پھسک کر دوسری کتاب پر جا بیٹھا اور فقہہ آرڈر پڑھنے لگا۔ واہ خفا
جو گئے، گھبرا گئے، لا جواب ہو کر لوگ ایسا ہی کرتے ہیں؟

”ہائے کل یہ تاشا دیکھا تھا، آج فصل خانے میں دھو کرنے گیا تو
دیکھا بے چارے جھینگر کی لاش کالی چوٹیوں کے ایتھوں پر رکھی
ہے اور وہ اس کو دیوار پر کیپٹے لیے چلی جاتی ہیں۔ مجھ کا وقت بہت
قرب تھا، خطبہ کی اذان پکار رہی تھی، دل نے کہا مجھے تو ہزاروں
’اُمیں گے، نندا سلامتی دے، ناز پھر پڑھ لینا اس جھینگر کے جنازے،
کو کندھا دینا ضروری ہے،‘ بہ موقعے بار بار نہیں آتے۔“

”پیارا غریب تھا، عظمت نشین تھا، خلعت میں حیر و ذیل تھا کمرہ
تھا، غلیظ سمجھا جاتا تھا، اس کا ساتھ نہ دیا تو کیا امریکہ کے کدڑ پتی
راک فیل کے شریک ماتم ہوں گے۔“

”اگرچہ اس جھینگر نے ستایا تھا، سچی دکھایا تھا، لیکن حدیث میں آیا
ہے کہ مرنے کے بعد لوگوں کا اپنے الفاظ میں ذکر کیا کر دو۔“

”خدا بخشنے بہت سی خوبیوں کا جانور تھا، ہمیشہ دنیا کے جھگڑوں سے
اٹک، کونے میں کسی سوراخ میں، بوریے کے نیچے، آؤرے کے
اندر چھپا بیٹھا رہتا تھا، شام کے وقت جلوت رب کے لیے ایک
مسلل میں بجاتا تھا اور کہتا تھا کہ یہ عاتلون کے لیے صوبہ ہے اور
عاتلون کے لیے جلوہ طور۔“

”اے پروفیسر، اے فلاسفر، اے توکل درویش، اے نغز ربانی گانے
والے، تو الہم تیرے غم میں مدھال ہیں، خیر اب تو تو شکم مور کی قبر
میں دفن ہو جا، مگر ہم ہمیشہ ریزہ و نشون میں تجھے یاد رکھیں گے۔“

ہمارے ادبی کارناموں اور نقش میں جانوروں اور پرندوں کو اکثر بطور کردار پیش کیے جانے کی روایت تو سچی ہے لیکن کرکب شب تاب پر دانے اور عنکبوت کے ماسو اکیڑے مکوڑوں کو بہت کم استعمال کیا گیا ہے جس کا بنیادی سبب اس فنون کا حقیر و کم امیہ وجود ہے جو انسانی وجود کے ساتھ مطابقت، نماندگی اور تقابل کے بار کا تحمل نہیں ہو سکتا۔ ہندی شری و ادبی روایت میں خشرات الارض بیشتر مرتج سخی علامات اور اسفل وجود کا اشاریہ رہے ہیں۔ البتہ خواجہ صاحب نے اپنی مزاحیہ تحریر کے لیے "جینگر" کا انتخاب کر کے ایک حقیر وجود کو اعتبار اور طوطے مرتبہ ہی نہیں بننا بلکہ اسے ادبیت سے ہمکنار کر دیا۔ خواجہ صاحب نے جینگر کی شخصیت میں کسی مصنوعی انداز سے Transformation کی گنجائش نکالنے کے بجائے اس کے موجودہ طبی اور خلقی حد میں جملہ امکانات کو بڑی باریک بینی اور فن کاری کے ساتھ اپنی بصیرت سے آمیز کرنے کی کوشش کی ہے۔ بعض صفات جو مظاہر اہل "بے جوڑ اور استعجاب انگیز ہیں ان کی بدولت لطیف کی کیفیت پیدا ہوئی ہے اور غور کرنے سے یہ خلقت ہوتا ہے یہ تمام مظاہر جینگر کے مثالی وجود کا پرتو ہیں جنہیں کسی طرح مسترد نہیں کیا جاسکتا، چنانچہ جب یہ کہا گیا کہ

"(جینگر) پھدک کر دوسری کتاب پر جا بیٹھا اور مقہورہ مار کر ہنسنے لگا۔

پجارا غریب تھا، غلوت نشین تھا، غلقت میں حقیر و ذلیل تھا
مکروہ تھا، غلیظ سمجھا جاتا تھا۔

اگرچہ اس جینگر نے سستیا تھا، جی دکھایا تھا، خدا بخشنے بہت سی
نویوں کا جانور تھا، ہمیشہ دنیا کے جھگڑوں سے الگ کونے میں
بیٹھا رہتا تھا، شام کے وقت عبادت رب کے لیے ایک مسلسل
مین بجاتا تھا۔

اے پروفیسر، اے فلاسفر، اے متوکل درویش، اے نمشہ رانی،

گانے والے قوال،

ان جہلوں میں اگر جینگر اور جانور کے الفاظ صحت کر دیے جائیں تو شاید کسی کو گمان بھی نہ ہوگا کہ یہ انسان نہیں کیڑے کا ذکر ہے۔ دو کمیر مختلف موجودات میں ایسی یگانگت اور مشابہت اتنے سارے زادیوں

کی نشاندہی کر پانا، تخلیقیت اور فنِ کلامی کا غیر معمولی کام نامہ ہی کہا جاسکتا ہے۔

اس جائزے سے اتنی بات واضح ہو جاتی ہے کہ خواجہ حسن نظامی خود کو ادبی اور تہذیبی تاریخ کے ایک ایسے مذکور پر پاتے ہیں جہاں رخصت ہوتے ہوئے ایک استعماری تہذیبی متاثرہ کے قدروں کے دھندلے نشان دکھائی دے رہے ہیں تو دوسری طرف سے مشرقی تہذیبی دستے کے پیروں کی آہٹ قریب سے قریب تر ہوتی ہوئی محسوس ہو رہی ہے۔ خواجہ صاحب ملک اور معرفت کی جن اہوں پر جادہ پیاتھے اور جن دی دی دوحانی درخت کے امین تھے، وہ اپنی مسافر کی ذمہ داریوں کا بھرپور احساس رکھتے تھے۔ تاریخ ساز انقلابی تبدیلیاں جو خود ان کی اپنی عمر بھر کی کوششوں کا نتیجہ ہیں ان کا غیر محکم کیا جانا ضروری تھا۔ خواجہ صاحب اور ان کے بیشتر ہم عصر اکبر اور اقبال یکسوئی قلب کے ساتھ اپنے اپنے طریقے سے ملی، قومی شعور کی بیداری میں پہلے سے سرگرم تھے خواجہ صاحب کے رُخ کا دائرہ نسبتاً زیادہ وسیع ہو گیا۔ اس لیے کہ انھیں اول اول تہذیب مغرب اور نوآبادیاتی ثقافت سے نبھانا ہونا پڑا بعد ازاں اپنی مشرقی، روحانی، تہذیبی، ادبی اور فنی و جہالتی بانیات کی از سر نو آلود کاری اور شیرازہ بندی کا فریضہ بھی انجام دینا پڑا۔ اس لحاظ سے یہ نتیجہ اخذ کیا جانا شاید غلط نہ ہوگا کہ خواجہ صاحب کے نزدیک اصلی اور بنیادی وظیفہ انسانی جمیعت کی خدمت اور بہبود تھی جس کے حصول میں ادب اور ادبی اسالیب سے معاونت بھی شامل تھی، طنز اور مزاح تحریریں بھی اسی دریائے بے تابی کی چند لہریں تھیں، ایک جزوقتی مشغلہ ہونے کی صورت میں خواجہ صاحب کی ادبی شخصیت کے بھرپور اظہار کا وسیلہ نہ بن سکیں، تاہم طنز و مزاح کی شکل میں جو کچھ اور جتنا کچھ سامنے آسکا ہے، نہ صرف یہ کہ پائے اعتبار سے گرا ہوا نہیں ہے بلکہ اسے خواجہ صاحب کی اکبر سے گہری عقیدت اور محبت کا لازوال خراج بھی کہا جاسکتا ہے۔ ♦♦

خواجہ حسن نظامی اور قومی یک جہتی

شکیل جہاں گیری

افرات میں الوام کی کوششیں نہ صرف برطانوی حکمرانوں کے لازمی وظائف کا حصہ تھیں بلکہ عہد رواں کے بعض "خالص دسی" رہنما و حکام بھی اپنے مختلف مخالفت کا تحفظ انہی مساعی میں مضمر دیکھتے ہیں۔ لیکن صدیوں پر محیط بین تہذیبی رشتوں کا یہ تسلسل کسی طور پر بھی منقطع نہیں ہو سکتا۔ کیوں کہ ان کی حفاظت کے لیے ہلے پاس صلح و آشتی اور امن دوستی کی پیر موجود ہے۔ یہ پیر ہمیں جن صوفیاء و مصلکین نے اپنی زندگی بھر کی ریاضتوں کے حاصل کے طور پر عطا کی ہے انھیں یاد کرتے رہنا نہ صرف اطمینان قلب کا سبب ہوتا ہے بلکہ اس سے ہمیں شریک عناصر سے نبرد آزما ہونے کی طاقت بھی حاصل ہوتی ہے۔ ان برگزیدہ ہستیوں نے ایسے عطر ساز کا کردار ادا کیا ہے جو ہر قسم کے بھولوں کی کاشت کرنا چاہتا ہے کہ ہر ایک کی خوشبو کا اپنا الگ لطف ہو۔ خواجہ حسن نظامی ایسی ہی ایک برگزیدہ شخصیت کا نام ہے جس نے اپنے قول و عمل اور تحریر و تقریر سے انسان دوستی کی روایت کو مستحکم کرنے اور اسے آگے بڑھانے میں گراں قدر خدمات انجام دی ہیں۔

مصور نفرت خواجہ حسن نظامی پیر طریقت، مذہبی رہنما، ادیب، صحافی، تاریخ و تذکرہ نگار، مترجم و مفسر قرآن کی حیثیت سے علم و ادب کی دنیا میں مشہور و معروف ہیں۔ ان کی ذات مجرّد صفات

”رفیق ملکوت تھی۔ انھوں نے جس میدان میں قدم رکھا مثال قائم کر دی۔ ان کی تصانیف کا پڑھ
 جہاں ان کا ہمدانی کا سائل ہونا پڑتا ہے وہیں خواجہ صاحب کی انسانی عظمت کے نوخش
 بھی دل پر ثبت ہو جاتے ہیں۔ ان کا جذبہ حب الوطنی، انسانی دوستی، مذہبی دوا داری، ہمہ گیر اتحاد
 و اخلاص، دوسروں کے جذبات کا احترام، باہمی مفاہمت اور صلح جوی کی کوششیں تحریروں ہی
 سے نہیں ان کے کردار سے بھی ہوتا ہیں۔ دیگر مونیہ کی طرح انھیں بھی باہمی منافرت اور جنگ و
 جدال سخت نفرت تھی۔ وہ فرماتے ہیں :

”میں صوفیوں کے فرقے سے تعلق رکھتا ہوں جس کو جنگ سے دل
 نفرت ہے۔ لڑنے والا خواہ کسی ملک اور کسی قوم اور کسی مذہب
 کا ہو، میں اس کے جذبہ جنگ کا دل دشمن ہوں۔ میں نہیں چاہتا
 کہ انسان خدا کی سرزمین پر غول ریزی کرے۔ مجھے تو اس خیال
 بھی تکلیف ہوتی ہے کہ آدمی چار دن کی فانی زندگی کے لیے اور اس
 کی دولت و عزت کے واسطے اپنے ہم جنس بھائیوں کا خون بہاؤ“
 (لالائی کا گھر یعنی پورا میکزیو، ص ۲)

احترام آدمیت کا جذبہ جس کے تحت وہ دنیا کے تمام انسانوں کو یکساں طور پر اپنا
 بھائی سمجھتے ہیں، ان کے خاندانی پس منظر کی عطا ہے۔ انھوں نے صوفی بزرگوں سے یہی درس لیا تھا کہ
 اللہ رب العزت تمام عالموں کا رب ہے اسی لیے قرآن میں اس نے خود کو رب العالمین کہا ہے اور
 نبی کو تمام عالموں کے لیے رحمت۔ تمام جاندار ایک خالق کی مخلوق اور تمام انسان ایک آدم کی اولاد
 ہیں۔ اس لیے مذہبی و نسلی ہر دو اعتبار سے سارے انسان آپس میں لگے بھائی ہیں اس لیے ہر
 ایک کے ساتھ برادرانہ سلوک ہی کرنا چاہیے۔ پیغمبر اسلام نے انسانوں کے درمیان کسی
 تفریق کو گوارا نہ کیا اور سب کے لیے یکساں طور پر نجات کی کوشش کی اور تکلیف میں سب کی
 مدد کی۔ خطا کار چاہے کسی مذہب، کسی نسل، کسی علاقے کا بھی ہو آپ نے اس کی غلطیوں اور زیادتیوں
 کے مقابلے میں عفو و درگزر سے کام لیا۔ اسی اصول پر تمام سلف صالحین، صوفیاء و مصلحین عمل کرتے
 رہے۔ خواجہ صاحب نے یہ تعلیمات ورثے میں پائی تھیں اور جس ماحول میں ان کی تربیت ہوئی تھی

اس نے انھیں قصبہ لوتنگ نظری کی ہوا تک نہیں لگے دی تھی کہ صوفیہ کے آستانے باغیچہ
مذہب و ملت ہر خاص و عام کے لیے کھلے رہتے ہیں۔ ان کے مذہب میں بغیر یہ معلوم کیے کہ
سائے یا غائب کس مذہب کس ذات کس ملت کے ساتھ یا کس مقام و مرتبہ کا فرد ہے اس کے ساتھ
حسن سلوک کو لازمی سمجھا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ خواجہ صاحب اس بات کے سخت مخالف تھے کہ خلیفہ
یا مذہب کی بنیاد پر لوگوں کی دلآزاری کی جائے، ان کو غیر محکمہ کرہی کے ساتھ ظلم و زیادتی بردار کی
جائے۔ جو لوگ اس طرح کا قصبہ رکھتے تھے خواجہ ان سے ملنا پسند نہیں کرتے تھے۔

”میں اس قسم کے لوگوں سے بات پیت کرنا پسند نہیں کرتا جو

دوسرے مذہب کی دلآزاری جاری رکھتے ہوں۔ میرا مذہب صلح

کُل ہے۔ سب قوموں سے مٹنسا رہتی پاتا ہوں۔ لیکن اگر کوئی

خوہ خواہ مل کرے تو مضائقہ جواب دہی میرے قصبے میں ضروری

ہے۔“ (سفر نامہ مصر و شام و حجاز، ص ۱۷)

اس اقتباس سے ظاہر ہوتا ہے کہ خواجہ صاحب اگرچہ عظیم الطبع، امن پسند اور وسیع القلب انسان تھے۔
لیکن اصولوں کے معاملے میں کبھی سمجھوتہ نہیں کرتے تھے۔ اسی بنا پر مولانا محمد علی جوہر نے کیفیت صمانی
ان کی معاصرانہ چشمک دہی۔ ہاتھ گاڑھی اور محمد علی جناح سے سیاسی سطح پر اختلافات رہی۔ سوای
شرعاً و عہد سے ان کی شدید کڑی کی تحریک کے باعث مخالفت رہی۔ لیکن سارے اختلافات اصولوں
کی حد تک تھے ذاتی پرغاش آپ کو کسی سے کبھی نہیں رہی۔ بدترین فرقہ پرستی کے دور میں بھی آپ کے
انداز مذہبی جانب داری کی حق تک پیدا نہیں ہوئی۔

خواجہ صاحب کا زمانہ وہ ہے جب برطانوی اقتدار کے خلاف ایک طرف اتحاد کی تحریک چلانے
والے بعض قائدین نے مذہب کی دوائی دیتے ہوئے تہذیبی و مذہبی احیاء کا نعروں دیا۔ جس نے اچھے
اچھے ذہنوں میں فرقہ پرستی کی آگ روشن کر دی۔ خواجہ صاحب نے ان حالات کا اپنے قول و عمل سے
اپنی تحریر سے حتیٰ التحدور مقابلہ کیا۔ ایک طرف مفاد پرست لوگ مختلف مذاہب کے ماننے والوں میں
ایک دوسرے کے خلاف غلط فہمیاں اور بدگمانیاں پھیلا رہے تھے تو دوسری طرف خواجہ صاحب اپنے
چند نمبر کار کے ساتھ ان کا توڑ کرنے میں مصروف تھے اور اپنی نگارشات کے ذریعے ہندو مسلم سکھ اور

اور مسیاحیوں کے مذہبی عقائد اور شخصیات کی اصل تصویریں پیش کر کے دیگانیوں کو دودھ لڑھکے تھے۔ اپنی تحریر کے بعض تصانیف مثلاً ”ایکو برہم دوتیہ ناستی“، ”مکرتن جیتی“، ”سکھ قوم اور اس کے بانی“ نسبت مسلمانوں کی محبت آمیز رائے، ”زام اپریش“، ”ہندو عورتوں کے دوتما“ وغیرہ انہی کوششوں کا نتیجہ ہیں۔ خواجہ صاحب کے ان مضامین و کتب کا مطالعہ کرنے کے بعد اندازہ ہوتا ہے کہ مذاہبِ مسلمان کی بنیادی کتب کا مطالعہ انھوں نے ضرور کیا ہوگا اور اسی دوران انھیں ایسے مقامات نظر آئے ہوں گے جو ان مذاہب کے پیروکاروں کے درمیان کثرت اتحاد کا کام دے سکتے ہیں۔ مثلاً عقیدہ توحید اور تکوین کائنات کا تصور قرآن اور وید میں تقریباً یکساں پایا جاتا ہے جس کو خواجہ صاحب نے اپنی تحریروں میں واضح کیا ہے۔ بلکہ توحید اور ”ایکو برہم دوتیہ ناستی“ کا مفہوم ایک سا ہے۔ لکھتے ہیں:

”یہ فقرہ جس کے سلیس معنی وحدہ لاشریک لایالالا الہ الا اللہ ہیں

ہندو مذہب کے اصول میں داخل ہے اور خود سے دیکھا جائے تو

ہر مذہب کی بنیاد توحید پر ہے“

(اسی پارہ اول۔ ایکو برہم دوتیہ ناستی، ص ۴۶۵)

ہندو مذہب کے مطابق برہما خلیقِ قوت کا نام ہے۔ جب کہ پانے والا خدا وشنو اور مارنے والا ہمیش ہے۔ ہندوؤں میں تثلیث کا یہ عقیدہ ویدک کال کے بعد کا پروردہ ہے۔ ویدوں کی اصل تعلیم کے مطابق ”الا“ ہی تنہا معبود ہے اور اس کا کوئی شریک نہیں ہے۔ ”برہما“، ”شنو“ اور ہمیش دراصل اسی کے صفاتی نام ہیں۔ ویدوں میں آیا ہے ”ایم برہما سنی (میں ہی برہما ہوں)“ ”ایکم برہم دوتیہ ناستی“ (برہم ایک ہے دوسرا کوئی نہیں)۔ ”ایکم ایوم اودیتم“ (ایک ہے اور اس کا کوئی ثانی یا شریک نہیں ہے)۔ ”نید ناہ کنجن“ (نہیں نہیں ہرگز نہیں)۔ ”نیشیتہ پرتیتا آستی“ (اس کی کوئی صورتی نہیں بن سکتی) یہاں تک کہ خدا کا ذاتی نام الا جو تمام سامی مذاہب کی کتابوں میں ملتا ہے، ویدوں میں بھی موجود ہے۔ یجروید کی ایک رچا جس میں بتایا گیا ہے کہ خدا کا سب سے پہلا مقام یعنی عبادت خانہ زمین کی نابت پر ہے، ”الا کا نام ملتا ہے وہ رچا یہ ہے: ”الا یا ستوا پرے ویم نا بھا پر تبھیا آدم غالباً یہ بات سب جانتے ہیں کہ مسئلہ کو نابت زمین

انہما پر تجلیا) کیا جاتا ہے۔ دیروں میں اس قسم کی اور بھی رجائیں ہیں جس کے مظاہم کو قرآن کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کی جائے تو وہ اسلامی عقائد کی تصدیق کرتی ہوئی دکھائی دیتی ہیں۔ اس موازنے سے خواجہ صاحب کا منشا یہ تھا کہ اسی مذاہب کے ماننے والے یہ جان لیں کہ دراصل دونوں مذاہب کے بنیادی عقائد میں کوئی خاص فرق نہیں ہے بس ترجمانی اور لفاظ کا مسئلہ ہے لیکن کائنات کے دیکھ تصور اور قرآنی عقیدے میں کس قدر مماثلت ہے اس پر خواجہ صاحب اپنا خیال اس طرح ظاہر کرتے ہیں:

”میں ایک مثال دنیا کی پیدائش کی نسبت پیش کرتا ہوں۔ قرآن شریعت میں خدا فرماتا ہے کہ ہم نے علم دیا کن فیکون۔ ہندو مذہب میں اول برہما پیدا ہوا اس نے تمام عالم کو ظاہر کیا۔ غور کیجئے کہ ان دونوں بیانات میں کیا فرق ہے۔ کچھ بھی نہیں۔ بعد البیان ہیں۔ قرآن میں خدا نے صفت خالقیت کو کئی کے لفظ سے تعبیر کیا ہے اور وہ یہ ہیں۔ برہما کے لفظ سے۔ برہما صفت ایجاد کا نام ہے جب تک یہ صفت ظاہر نہیں ہوئی، دنیا ناپید تھی جس طرح کئی کے ظہور سے یون کا ظہور ہوا اسی طرح برہما کے ظہور کے بعد سب کچھ ظاہر ہوا۔ یہی کیفیت تمام اصول مذہب کی ہے۔“

(ایکو برہم دوتیرہ دوتی، ص ۲۶۷)

خواجہ صاحب نے ہندوؤں کی مقدس شخصیات کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے اس میں بھی ان کے پیش نظر اتحاد قومی کا جذبہ کارفرما نظر آتا ہے۔ وہ ان ہستیوں کے بارے میں نہایت پاکیزہ خیالات کا اظہار کرتے ہیں۔ انھوں نے اپنے معنایں میں سری رام جیدرجی اور سری کرشنن جی کو ہندوستانی پیغمبروں کی حیثیت سے پیش کیا ہے ”حسن کارفرمان ٹھہر ڈالے اور دودے نفسانی مائستوں کے نام“ میں لکھتے ہیں:

”بعض دفعہ رحمت کے بعض افراد افران ہو جاتے تو ما جناب
(اللہ) ایک حسین الہی ان کی ہدایت کے لیے مقرر فرماتے۔ جہاں چہ

ہست، موہنی، آرام کرشنش، محمد صلح جیسے خوبصورت لوگ وقتاً
زحمتاً ہدایت کے لیے مقرر کیے گئے۔

(مضامین خواجہ حسن نظامی، ص ۱۴۰)

ایجو برہم دوتیہ نامتھی " میں رام اور کرشنش کے علاوہ ہاتما بڑھ میں بھی انجیا کی صفات کا ذکر
کیا ہے :

ہندوستان کے نامور بزرگ سری رام چندر جی اور ہاتما بڑھ
کے حالات پڑھنے، ان کے طرز زندگی پر غور کرنے اور ان کی
قیلیمات پر مضامین نظر ڈالنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ان
لوگوں کے وہی حالات تھے جو سیدنا حضرت ابراہیم دھوکی دہیسی
علیہم السلام وغیرہ کے پائے جاتے ہیں اور وہی تعلیم تھی جس کا ذکر
بار بار قرآن شریف میں آتا ہے۔

(ایجو برہم دوتیہ نامتھی، ص ۱۴۶)

خواجہ صاحب نے اپنے ایک مضمون "رام اپدیش" میں سری رام چندر جی کی قیلیمات پیش کر کے
مایا ہے کہ اسلام اور ہندو مذہب کی اخلاقیات میں زبردست مماثلت پائی جاتی ہے۔ دنیا کی
نجات اور انسانی خواہشات، محسوس دھوس، غصہ، نفرت وغیرہ کو اسلام کی طرح ہندو مذہب
میں بھی صفاتِ قبیحہ مانا گیا ہے۔ لکھتے ہیں :

"ایک جیسے میں جہاں راجہ دھرتھ، رام چندر جی کے باپ اور
باششٹ جی ان کے استاد اور بسوا متر اس زمانے کے نامور
عارف بزرگ موجود تھے اور رام چندر جی کی عمر صرف ۱۶ برس کی
تھی، انہوں نے یہ تقریر کی "دنیا کی بُرائی، دنیا ناپائیدار ہے۔ جو
پیدا ہوتا ہے، مرنے لگتا ہے۔ مال و اسباب جو دنیا میں ہیں بلا اور
محنت کے سبب ہیں۔ دنیا کی زندگی کچھ خوشی اور آرام کی چیز
نہیں، تعجب ہے کہ دنیا دار اسے آرام کا گھر سمجھتے ہیں۔ دیکھو عورت"

مال و متاع اور سب دنیا کی موجودات ایک دوسرے سے میل نہیں
رکھتے جس طرح لوہے کی سلاخیں اکٹھی باندھی جائیں تو جپہیں نہیں
ہوتیں۔ پس دنیا دار کیوں کریہ کہہ کر دنیا سے اصل جوڑ ملا سکتا
ہے کہ نکلان چیز میری اور اسکا ڈھکا میرا ہے۔

(مضامین خواجہ حسن نظامی، ص ۱۲۱۹)

خواجہ صاحب نے بہت سی شخصیات کے قلمی چہرے تحریر کیے ہیں ان میں گرو نامک اور
کرشن جی کے چہرے بھی شامل ہیں۔ ان حضرات کی شان میں آپ نے یکساں طور پر حمیت و مدد
اسلوب کے ساتھ اظہار خیال کیا ہے۔ گرو نامک جی کے بارے میں لکھتے ہیں :

”بچے خدا کا سچا ولی، توحید کا سمندر، حقانیت کا طوطی، ہزل و دانت
پانچ دریائوں کے ملک میں خواہی غمہ کو شیریں گنوار سے در سب
وعدت دینے والا، سکھ فرخے کا بانی، عرفہ پرستی سے پاک....“
کرشن جی کے قلمی چہرے کا آغاز اس طرح کرتے ہیں :

”ریلی آگے والے، نظر اٹھا اور نگاہ کا ایک تیرا پنے داس کو دے
کہ وہ جے تاج نہ پکارتا ہے۔ ایک تیر پھینکتا جا باکی کان والے۔“

(منادی سالنامہ ۱۹۳۵ء، ص ۱۶۶)

”متھرا میں آدمی رات کو نکلنے والا چاند، گوکل میں گوا اور بے زبان
کا گنجان، برہما میں تلوار کینچ کر کنس پر چڑھ جانے والا غلامی
بہادر..... من موہنی حسن یزداں کی مورت، رب العالمین جگتا
کی رحمت عام کا سبق پڑھانے والا ہندوستان کا سب سے بڑا
محبوب، سب سے زیادہ پیارا کرشن کہنیا۔“

(منادی سالنامہ ۱۹۳۵ء، ص ۱۶۶)

خواجہ صاحب کا دل درد مند فرقہ واریت کے بڑھتے ہوئے سیلاب کو دیکھ کر مسلسل اضطراب
اور بے چینی کا شکار تھا۔ وہ اس صورت حال کو بدلتا چاہتے تھے لیکن نثر پسندوں کے مقابلے میں

اس کے پاس ترسیلی ذرائع بہت محدود تھے۔ ان کا طرزِ تارنیں ظاہر ہے محدود تھا لیکن وہ اپنی آہ
 بچاؤ کی سب استطاعتیں کر رہے۔ کھتے رہے کہ ظلم ہی ان کا سب سے بڑا اختیار تھا۔ ان
 کی فریادیں زیادہ تر مضامین کی شکل میں ہیں لیکن اس سلسلے میں بعض مستقل کتابیں بھی انھوں نے
 تصنیف کیں، جن میں کرنشی جیتی موت کرنشی جیوں اپنے موضوع پر اُردو میں ایک مفرد کتاب ہے۔ اس
 کتاب کو کھتے کا مقصد خواہ صاحب نے مسلمانوں کے دلوں سے کرنشی جی کے متعلق پائی جانے والی
 گمانی کو دور کرنا جیسا ہے۔ کھتے ہیں :

”میری خواہش اس کتاب کی تصنیف سے یہی ہے کہ مسلمانوں کو
 سری کرنشی کے اصلی حالات بتاؤں اور ان کے پاکیزہ دماغوں کو
 ایک برگزیدہ آدمی کی نسبت بدگمانی نہ رہنے دوں جو قرآن شریف
 کی ہدایت کے غلطان ہے جس میں ارشاد ہے: ان بعض الظن اثم“

”کرنشی جیتی“ ص ۱۴

اس کتاب میں کرنشی جی اور دیگر حق پسندوں کے تینوں اول تا آخر ایک ایسی نمشا پائی جاتی ہے جو بغیر والہا
 مقصدت کے غلط نہیں کی جاسکتی۔ مندرجہ ذیل اقتباس میں جو دھاک کے جذبہٴ ایشاد و قربانی کی ستائش کا انداز
 مناظرہ کیجئے :

”خدا کے پیام کو ہمیشہ پہلے عورت نے مانا ہے۔ فرعون کی بیوی
 آسیہ حضرت موسیٰ پر مردوں سے پہلے ایمان لائیں۔ حضرت
 خدیجہ الکبریٰ خاتون محترم حضرت محمد مصطفیٰؐ نے سب سے پہلے اپنے
 خاندان کا دین اسلام قبول کیا۔ اسی طرح ہندوستان کے اس
 فلاسفر کے فلسفہٴ حیات و فرائض پر جس ہستی نے سب سے بیشتر سر
 جھکا یا وہ بھی عورت تھی اور اس نمائندگی کا نام جو دھاک تھا.....
 اس نے اپنی بیٹی دیوکی کے راج کپور پر خدا کرتی ہے۔ جو دھاک نے
 اس مثال میں یہ بھی کہا ہے کہ ہندوستانی عورتیں بے کسوں اور
 مظلوموں کی حمایت میں ایسے کام کر سکتی ہیں جو دوسرے ملکوں کے

مردوں سے بھی دختر ہو ہیں۔ زندہ بخش نام جو دھا۔
(کرشن جی، ص ۱۳۹)

خواجہ صاحب مرت مسلمانوں ہی سے یہ توقع نہیں کرتے کہ وہ دیگر مذاہب کے بارے میں صحیح معلومات حاصل کر کے اپنی بدگمانیوں کو مدد کریں اور ان کے مذہبی شعار کا اقرار کرنا سیکھیں بلکہ یہی توقع وہ غیر مسلموں سے بھی کرتے ہیں۔ البتہ ان کی آواز جس طبع تک آسانی سے پہنچ سکتی تھی وہ مسلمانوں ہی پر مشتمل تھا۔ تاہم غیر مسلموں کے لیے بھی انھوں نے بہت کچھ لکھا جس کا مقصد اسلامی شخصیات اور ان کی تعلیمات سے انھیں واقف کرانا تھا۔ وہ اس راز سے ابھی طمع واقف تھے کہ اگر مخالف کی شخصیات اور اسی کے لیے میں بات کی جائے تو اجماعاً درجیل میں آسانی ہوتی ہے۔ لہذا جب وہ اس مقصد کے تحت کچھ لکھتے ہیں تو اس کا اسلوب ہندی آمیز لیکن تاثیر اور کیفیت میں ڈوبا ہوا ہوتا ہے۔ ایسی تحریروں میں ہندو مذہب اصطلاحات و تعلیمات کا وہ بے دھڑک استعمال کرتے ہیں :

”زلفوں والے پریم پیارے، یثرب کے دانشمندی موہی کہنیا کی بانسری
کے بھاری، مجازی پر بت میں کھڑے ہو کر ایسی بجائی کہ جنم جنم
کے دکھ کلیش دور ہو گئے۔ دوح، آتما، جیو، شیریں سب کو
پُر کیف بنا دیا“

(سہی پارہ دل۔ مئی شام سندری کرلی، ص ۱۲)

خواجہ صاحب کے عقیدے میں خدا کی ذات و صفات کو مخصوص زبان کے دائرے میں محدود نہیں کیا جاسکتا۔ اسے کسی بھی نام سے پکارا جاسکتا ہے۔ وہ الفاظ نہیں جذبہ جودیت کی قدر کرتا ہے۔ الفاظ تو بس وسیلہ اظہار ہیں۔ اصل توقیدیت ہے، شردھا ہے وہ بھی خود سپردگی کی شرط کے ساتھ۔ ”مست الست کی دعا“ میں خدا کو یاد کرتے ہوئے خواجہ صاحب کی رقیق اعلیٰ اور ذات الہی میں سب کچھ گم کر دینے کی یہ کیفیت ملاحظہ کریں :

”جے پر بھو پر شوتم پر ماتا! اگر تو زنگن ہے تو ہم کو سگن بنا دے۔
نرا کار ہے تو ہماری موہم شکلیں بھی شادے۔ سگن بن جا، ساکار

بہا اور اپنی پریم خشکی کو دنیا میں پرگٹ کر۔ ہم کس سے فریاد کریں۔
 تھرے سوا کس کو دیکھیں۔ اسے مکہ کے سپہاہ پوش مکان پر نظر سر
 رکھنے والے، تجھ کو ہم یقین دلاتے ہیں کہ تو سی ہے اور کوئی نہیں
 ہے۔ تو: ہوتا تو کچھ بھی نہ ہوتا اور جو کچھ ہے تو ہی ہے اور بس۔“

اسی بارہ دل، ص ۳۵

تجھ کو دانا کہیں، تجھ کو مولا کہیں، تجھ کو داور کہیں، تجھ کو کیا کچھ
 کہیں۔ تو ہر ہے اور ہر ہے آزاد۔ تو ہندو کا برہم اور ادم اور سلمان
 کا اللہ، عیسائی کا گاڈ، سکھ کا اکال پورکھ۔ تو امیر اور غریب
 کو ایک نگاہ سے دیکھنے والا ہے۔ ہمدردی دعا اور پراگھنا سن
 اور قبول کر..... ہندو مسلم کی تانہ کو شش اتحاد میں برکت ہو۔
 دونوں کے دلوں کو خلوص عطا فرما اور ذات کی رنجش اور حق و غرض
 بیچ میں نہ آنے دے۔“ اسی بارہ دل، ص ۳۵

خواجہ صاحب کا طعہٴ احباب بہت وسیع تھا۔ عالم، صوفی، ادیب، شاعر، صحافی، تاجر،
 سیاسی قائدین، انگریز حکام و افسران، خواجہ دیاست حیدر آباد رام پور بھی سے ان کے دوستانہ
 تعلقات تھے۔ ان کی شخصیت ایک ایسا سحر، ایک ایسی جاذبیت تھی کہ جو بھی ان سے ایک بار ملاقات
 کر لیتا گرویدہ ہو جاتا۔ ان کے دوستوں میں غیر مسلموں کی بھی بہت بڑی تعداد شامل تھی۔ مہاراجہ
 سرکشی پر ساد تو ان کے مرید تھے جنھیں خواجہ صاحب نے ایسی بے پناہ عقیدت تھی کہ اپنے بیٹے کا نام
 انھوں خواجہ پر ساد رکھا تھا۔ رائے بہادر لال پادس داس آنریری مجسٹریٹ، گورنر نوبٹ سنگھ ولی عہد
 ریاست (۱) سے ان کے گھر پر مراسم تھے۔ ڈاکٹر تھمر اداس (ماہر امراض چشم)، بالوکیش پندر کیل،
 بندت سندر لال جو ہندو مسلم اتحاد کی تحریک میں خواجہ صاحب کے شریک تھے اور مہنت رام کشن داس
 وغیرہ سے ان کے بہت قریبی تعلقات تھے۔ سردار پٹیل، کری پٹا، جواہر لعل نہرو یہ سب ان کے
 طعہٴ احباب میں شامل تھے۔ ۱۹۴۷ء میں جب دلی فساد کی زد میں آئی تو خواجہ صاحب نے سردار پٹیل
 اور جنرل کری پٹا سے کہہ کر اپنے ملائے میں مدراس رجمنٹ تعینات کروائی۔ ۱۹۴۷ء میں جب فساد

ہر اتوٹھی کے محلے میں صرٹ دو گھر ہندوؤں کے تھے۔ خواجہ صاحب ان کے گھروں کے سامنے چار پانی پکا کر ٹیٹھ گئے اور جب تک خدا تم نہیں ہوا دہاں سے نہیں گئے۔ جس وقت محمد علی جی کا قتل ہوا ہے خواجہ صاحب جبر آباد میں تھے۔ آپ گاندھی جی کی تعزیت میں ایک جلسہ کرنا چاہتے تھے۔ لوگوں نے بہت مخالفت کی لیکن خواجہ صاحب نہیں مانے جلسہ کیا۔ دیوہی سنگھ نقوی کو خواجہ صاحب ہی دتی لائے اور انھیں صفائی بنایا اب یہ اور بات کہ ان سے بعد میں کسی وجہ سے اختلاف ہو گیا۔ لیکن دونوں حضرات دتی میں ایک دوسرے کی عزت کرتے تھے۔ لالہ سکرل پنڈت برہم موہی داتا تریہ کیفی پنڈت تریبون ناتھ زار لالہ شجھو ناتھ دہوی، منشی مبارک بہادر برقی لالہ سری رام ایم اے دیوہ بعض مسلمانوں سے زیادہ آپ کے قریب تھے۔ ایک کہنیا نمبر وار آپ کے پاس اپنے لڑکے کو لے کر آیا۔ کہنے لگا آپ کا کافی اثر در سرخ ہے میرے بیٹے کو نوکری دلوادیجے۔ خواجہ صاحب نے اُنی کچھ ڈپارٹمنٹ کو اس مضمون کا سنارشی خط لکھا کہ حامل رقعہ میرا بیٹا ہے کسی مناسب آسامی پر اسے ملازم رکھ لیں۔ کہنیا کے لڑکے کو ملازمت مل گئی۔

خواجہ صاحب کے جذبہ اتحاد کی مثالیں آج کے تنگ نظر معاشرے کو دعوت اصلاح دے رہی ہیں۔ ان کا جذبہ انسانی دوستی اور قومی یکجہتی کے سلسلے میں ان کی کوششیں ہم عمر معاشرتی صورت حال کی اصلاح میں معاون رہی ہی ہوں گی لیکن وہ نگارشات جو ان سماجی کا نتیجہ ہیں اپنے اس مقصد کے لیے آج بھی کام میں لائی جاسکتی ہیں۔ یہ تقریریں بہ یک وقت ذہنی انبساط اور تہذیب فکر دونوں کے لیے کارآمد ہیں۔ ♦♦

خواجہ حسن نظامی : تصانیف کی وضاحتی بلیوگرافی

نظر برقی / حسن جمال عابدی

(۱) آپ بیتی

دہلی، مشائخ بک ڈپو، ۱۹۲۲ء، ص ۱۲۰

خواجہ حسن نظامی دہلوی کی خود اپنی لکھی ہوئی آپ بیتی۔ اس میں خواجہ بانو، ملا واعدی دہلوی، اور شیخ محمد احسان الحق قادری بے دیا ہے قلم بند کیے ہیں۔

(۲) آنے کی دوکان

دہلی، مشائخ بک ڈپو، ب ت۔ ص ۱۹

(آنے کی دوکان کے ذریعہ تجارت کرنے کے طریقے بتائے گئے ہیں۔)

(۳) آئینہ دیدار علم

دہلی، مشائخ بک ڈپو، ۱۹۱۷ء، ص ۲۰

اس کتاب کا مقبول ٹائٹل یہ ہے: "علم دین دنیا کی فہرست کتب"۔ اس کتاب میں مصنف نے حضرت نظام الدین اولیاء کی تمام تصانیف اور تراجم کا ذکر کیا ہے۔

(۴) آئینہ دیدارِ علم

دہلی، ہولی پریس، ۱۹۱۷ء۔ ص ۴۰ (۱۲۱ نکل)

اس کتاب میں مصنف نے حضرت نظام الدین اولیاء کی تمام تصانیف اور

تراجم کا بیان کیا ہے۔

(۵) امالیق خطوط نویسی (حصہ اول، دوم کیا)

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات، ص ۶۴

۱۔ عورتوں اور بچوں کی دعائیں۔ اس کے حصہ اول میں خواجہ صاحب کے

خطوط اور دوسرے حصے میں ہندوستان کے نامور سلطان مشاہیر کے خطوط

کا مجموعہ شائع کیا گیا ہے۔ قابل ذکر شخصیات میں شبلی نعمانی، ابوالکلام آزاد،

نواب حسن الملک، علامہ اقبال، اکبر آبادی، مولوی ذکار اللہ اور میرزا

غلام احمد قادیانی کے خطوط شامل ہیں۔

(۶) اُردو دعائیں

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات، ص ۱۹

۱۔ اُردو میں لکھی گئی دعائوں کا مجموعہ

(۷) اسرارِ مخفی

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات

(بایہ فرستے کے بانی بہار اللہ آئندہ کی ایک کتاب رموزِ تصون کا ترجمہ)

(۸) اسلام کا انجام

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات، ۶۴ صفحات

(یہ کتاب مصر کے شیخ المشائخ علامہ توفیق بکری کی تصنیف کا اُردو ترجمہ

ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ عرب کے صوفی اسلام کے انجام کی نسبت

کیسی مبالغہ، فلسفیانہ رائے لکھ سکتے ہیں۔)

اسلام کے ضروری عقائد

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات، صفحات ۱۶

(اسلام کے عقائد و نظریات کا جلی خاگر)

اسلام کیونکہ پھیلا؟

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات، صفحات ۱۶

ہندوستان میں اسلام کی اشاعت و مقبولیت اور آریہ سماج کی تاریخی مزید

اسلامی توحید

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات، صفحات ۱۶

امام مذاہب کی توحید کے مقابلے میں اسلامی توحید کی توفیق و کھائی

گئی ہے

اسلامی مرسول

دہلی، مشائخ بک ڈپو، ۱۹۲۲ء، صفحات ۳۶

(آنحضرتؐ کی زندگی کے خاص خاص واقعات)

اسلامی مرسول کے اصحاب

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات، صفحات ۳۲

امتداد صحابہ کرام کے قابل تقلید حالات زندگی)

اسلامی رسول کے معجزات

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات، صفحات ۱۶

(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مختصر سوانحی حالات)

اعمال کے حزب البصیر

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات، صفحات ۱۶

اسلام کے بحری مکاتذروں کی فتوحات کا بیان)

- (۱۴) انتخابِ توحید
دہلی، مشائخ بک ڈپو، بت، صفحات ۶۴
(اخبار توحید کے شہداء اقلیت مضامین کا انتخاب)
- (۱۵) انتخابِ نظامِ المشائخ
دہلی، مشائخ بک ڈپو، بت، صفحات ۶۴
(رسالہ نظامِ المشائخ کی چند جلدوں کا انتخاب)
- (۱۸) انگریزوں کی بیعتا
دہلی، مشائخ بک ڈپو، بت، صفحات ۶۴
اندر دہلی کے افسانے کا دوسرا حصہ جس میں انگریزوں کی اس مصیبت کا حال ہے جو ان کو اور ان کی عورتوں اور بچوں کو پیش آئی۔
- (۱۹) بچوں کی کہانیاں
دہلی، مشائخ بک ڈپو، بت، صفحات ۳۲
(بچوں کے لیے حسن نظامی اور ان کی اہلیہ خواجہ بانو کی لکھی ہوئی نصیحت آموز کہانیاں کا مجموعہ)
- (۲۰) بندوق
دہلی، مشائخ بک ڈپو، بت، صفحات ۱۶
اندر دہلی میں انگریزوں نے توپ اور بندوق استعمال کیا تھا۔ بچوں کو بندوق کے بارے میں دلچسپ (مذازیں بتایا گیا ہے۔)
- (۲۱) بہادر شاہ کا دوسرا مہموزہ ناچنے، بابت ۱۸۴۹ء
دہلی، مشائخ بک ڈپو، بت، صفحات ۳۲
(دہلی کے شاہی خاندان سے تعلق فارسی زبان میں دستیاب روزنامے کا اردو ترجمہ جو اخبارِ منادی دہلی میں قسط وار شائع ہوا)

- (۲) بہادر شاہ کا سونہرنا چھٹا
دہلی، مشائخ بک ڈپو، ۱۹۳۵ء، صفحات ۱۹۲
(اخبار احسن الاخبار دہلی کے سراج الاخبار فارسی کا اردو ترجمہ)
(۲۱) بہادر شاہ کا سونہرنا چھٹا
نئی دہلی، خواجہ اولاد بک گھر، ۱۹۶۴ء، صفحات ۱۱۸
(۱۸۵۷ء میں بہادر شاہ ظفر کی گرفتاری اور ان کے معائنہ حالات)
(۲۴) بہادر شاہ کا مقدمہ
دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات، صفحات ۷۸۰
(اس حصے "تندر دہلی کے افسانے" میں اس مقدمے کی کیفیت ہے جو انگریزوں نے
دہلی کے آخری بادشاہ بہادر شاہ ظفر پر قائم کیا تھا۔ اس مقدمے میں بادشاہ
کا جواب اور صفائی کے گواہوں کے بیانات اور خواجہ حسن نظامی کا دیباچہ
شامل ہے۔)
(۲۵) بیگمات کے آنسو
دہلی، دفتر لوح محفوظ اردو لائبریری، ۱۹۸۸ء، صفحات ۱۷۸
(۱۸۵۷ء کے انقلاب کی دردناک سچی کہانیاں)
(۲۶) بیوی کی تعلیم
دہلی، مشائخ بک ڈپو، ۱۹۵۲ء، صفحات ۴۸
(اس میں انیس اسباق شامل ہیں۔ اس میں خانہ داری کے اصول اور صحت
آئین باتیں تحریر ہیں۔)
(۲۷) پرندوں کی تجسمات
دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات، صفحات ۶۴
(اس میں مرغیوں، بطخوں، کبوتروں اور انڈوں کی تجارت کے بارے میں معلومات
اور جانوروں کے طریق پرورش اور اقسام خوراک اور بیماریوں کے علاج

بتائے گئے ہیں۔

(۲۸) پنوارسی کی دکان

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات، صفحات ۴۴

(پین کی تہمت اور تجارتی عمل مملکت)

(۲۹) پورا امیگزین

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات، صفحات ۴۴

(بھونٹے چھوٹے رسالوں کا دلچسپ مجموعہ۔ (۱۱) توپ خانہ، (۲۱) جندوق

(۳۱) ہوائی جہاز، (۴۱) بم، (۵) بچہ کا اطلاع جنگ، (۶) مکتی کا میدان

جنگ اور (۷) جرم خیز راہ کی فائس۔ ان رسالوں میں تصویق کے نکتے

لکھے گئے ہیں اور ان کی خوبیاں بیان کی گئی ہیں۔)

(۳۰) پیشہ حلوئی کی تعلیم

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات، صفحات ۱۶

(مٹھائی بنانے کی ترکیبیں اور اس کو پیشے کے طور پر اپنانے کے اصول)

(۳۱) تاکید نمائندہ

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات، صفحات نامکمل

(نماز کی تاکید میں تمام آیات و احادیث کا مجموعہ)

(۳۲) تذکرہ مسلمان مہاسہ انا

دہلی، محبوب المطابع برقی پریس، ۱۹۲۷ء، صفحات ۲۳۶، ۸

(با تصویر۔ جہادانا ناہر سنگھ جی ایڈیٹر سنگھ رئیس ریاست آموں ملک گجرات کی

تقریر اور خواجہ حسن نظامی کے متعدد مضامین کا مجموعہ)

(۳۳) ترغیب حساب

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات، صفحات

(علم ریاضی کے بابے میں انشائیہ)

(۳۶) ترکی تبح

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات، صفحات ۶۴
(خلافت ترکی کے بارے میں آسان زبان میں تعارفی انشائیہ)

(۳۵) تسخیر مہر و قہر یعنی اعمال حزب البحر

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات، صفحات ۳۲
(حزب البحر کے بارے میں)

(۳۶) تعلیم القرآن

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات، صفحات ۶۴
(قرآن فہمی کا آسان قاعدہ مع ترجمہ قرآن)

(۳۷) تعلیم خدمت گاہی

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات، صفحات ۶۴
(مسلمانوں کو لائق خدمت گار بنانے کی تعلیم)

(۳۸) تمباکو نامہ

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات، صفحات ۱۶
(تمباکو کے استعمال اور پیداوار کے متعلق معلومات افزا انشائیہ)

(۳۹) توپ خانہ

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات، صفحات ۱۶
(توپ اور توپ خانے کے متعلق دلچسپ اور معلوماتی مضمون)

(۴۰) ستین پر ایک (حصہ پنجم)

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات
(یہ شیخ سنوسی کا چوتھا حصہ ہے۔ دوسرا حصہ کتاب الامر اور تیسرا حصہ
فیضان سنوسی ہے۔ اس میں آئندہ کے بارے میں مصنف کی متعدد
پیشگوئیاں ہیں)

(کے حالات)

۴۸۰ چارسو دسویںوں کا تذکرہ

دہلی، مشائخ بک ڈپو، ۱۹۳۶ء، صفحات ۶۴

(انظام الدین 'ولیا' کے چار مریدوں کا تذکرہ)

۴۸۱ جگلیاں اور گدگدیاں

دہلی، مشائخ بک ڈپو، ۱۹۴۰ء، صفحات ۱۱۲

(اردو کے لطافت و ظرافت کا مجموعہ)

۵۰۱ حضرت علیؑ اور ان کا فلسفہ

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات، صفحات ۱۴۴

(حضرت علیؑ کرم اللہ وجہہ کی کتاب نبج البلاغ پر مصری عالم مفتی محمد عہدہ کی

لکھی ہوئی کتاب کے حوالے سے حضرت علیؑ کے فلسفیانہ خیالات کا احاطہ)

۵۱۰ حق پرستوں پرستم

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات، صفحات ۱۶

(غیر ۱۸۵۷ء کے دوران انگریزوں کے ڈھانے ہوئے مظالم کا اجمالی خاکہ)

۵۲۱ حلال خور

دہلی، مشائخ بک ڈپو، ۱۹۶۳ء، صفحات ۸۰

(گندگی اور غلاظت اٹھانے والے طبقے کے تاریخی حالات)

۵۳۱ حیات خسرو

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات، صفحات ۹۶

(حضرت امیر خسرو کے حالات زندگی)

۵۴۱ خدائی انکم ٹیکس

دہلی، مشائخ بک ڈپو، ۱۹۹۷ء، صفحات ۲۲

(اس کتاب میں صفحہ ۴۴ تک زکوٰۃ کے بارے میں احکام الہی کی تفصیل ہے۔)

صفحہ ۴۰۳ اور اس کے بعد کتاب 'بیتہ وید اور علم خشک' ہے۔

(۵۵) خطوط اکبر بنام خواجہ حسن نظامی

دہلی، مطبوعہ محبوب المطابع برقی پریس، ۱۹۵۳ء، صفحات ۱۸۲

اکبر آبادی کے خطوط جو انھوں نے دقت و قوت خواجہ حسن نظامی کو تحریر کیے تھے،

(۵۶) خوشی کی زندگی

دہلی، مشائخ بک ڈپو، ۱۹۵۳ء، صفحات ۳۲

(پرسرست اور خوش گزار زندگی گزارنے کے لیے اخلاقی اصولوں کا بیان

کیا گیا ہے۔ ۱۰)

(۵۷) خونِ ناحق

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات، صفحات ۹۶

(جنگِ بڑا بھس کی تاریخ)

(۵۸) داعیِ اسلام

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات، صفحات ۳۲

اس کتاب میں ہر مسلمان کو داعیِ اسلام بنانے کی ترکیبیں بیان کی گئی ہیں

اور اس کی اشاعت سے ہندوستان کے ہندو اور آریہ سماجی لیڈروں کی طرف

سے کافی مخالفت ہوئی)

(۵۹) دکن کی اسلامی تہذیب

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات، صفحات ۷۲

(دکن کے ہر صوبے کی تاریخ)

(۶۰) دل کی جانگزی

نئی دہلی، خواجہ اولاد کتاب گھر، ۱۹۶۴ء، صفحات ۳۲

(۱۸۵۷ء کے پر آشوب حالات)

دل کی عیدیاں

بنار (پنجاب) 'نظامیہ بک ڈپو' بات 'صفحات ۱۶

(عیدیں کے بارے میں دلچسپ انشائیہ)

دہلی کا آخری صاف نس: خدر دہلی کے افسانے، حصہ نہم

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات 'صفحات ۳۳

(۱۸۵۷ء کے پُر آشوب حالات اور بہادر شاہ کی گرفتاری کے متعلق: دو ناک: اہانت)

دل کی صراد

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات 'صفحات ۳۶

(خدر دہلی کے حالات)

دہلی کی جاسکنی

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات 'صفحات ۴۸

خدر دہلی کے افسانے کا یہ آٹھواں حصہ ہے۔ اس کتاب میں دہلی کے دردناک

حالات اور خدر کے بعد رمایا اور بہادر شاہ ظفر پر جنرل پلرسن کے ہاتھوں

نازل ہونے والی تباہیوں کا تذکرہ)

رسول کی عید سی

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات 'صفحات ۱۱۲

(رسول اللہ کی سوانح عمری کا حصہ)

مہرنا نامہ، با تصویر سفر مصر و شام و حجاز

میرٹھ، مطبع دہلی پریس، ۱۹۱۳ء، صفحات ۲۰۸

(مصر و شام اور حجاز کے سفر کا با تصویر روزنامہ)

مہرنا نامہ، خواجہ حسن نظامی

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات 'صفحات ۱۶۰

(اس میں بمبئی، لاٹھیوالا، گجرات، سومات وغیرہ کے دلچسپ و مفید حالات

لکھے گئے ہیں۔

(۶۸) سرونما پنچہ خواجہ حسن نظامی بابت سفر ۱۹۱۲ء

دہلی، مشائخ بک ڈپو، صفحات ۱۲۰

۱۱۔ اس میں بمبئی کے تمام دلچسپ نکارے، مندرسومات کے چٹم دید حالات،

غازی محمود غزنوی کے حالات، ریاست جوناگرھ کے تاریخی مقامات، اسماعیل

بگرات کی قابل دید عمارات، ریاست بڑودہ کا شاق درجہ سوس اور قلمی قرآن

دیگرہ کی کیفیات درج ہیں۔

(۶۹) سرونما پنچہ صفیہ یورپ

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات، صفحات ۳۰۰

(یورپ کے سفر کے حالات)

(۷۰) سرونما پنچہ ہند

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات، صفحات ۱۲۰

(ہندوستان کے کئی شہروں کے اسفار کا حال)

(۷۱) نہ کام اور اس کا علاج

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات، صفحات ۳۲

(مسلمانوں کی جہانی حفاظت اور زکام سے بچنے کے لیے طبی شوروں)

(۷۲) سترہویں نامہ

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات، صفحات ۹۴

(۱۱۔ امیر خسرو کی چھوٹی سی سوانح عمری، درگاہ حضرت محبوب الہی کے حالات

اور خود خواجہ صاحب کے خاندانی حالات)

(۷۳) سفر نامہ پاکستان

دہلی، مشائخ بک ڈپو، ۱۹۵۱ء، صفحات ۱۱۲

(پاکستانی سفر کے تاثرات)

- (۷۸) سفرنامہ خواجہ حسن نظامی بابت سیاحت مصر، فلسطین، شام و حجاز
دہلی، مشائخ بک ڈپو، ۱۹۱۹ء، صفحات ۱۰۴
- (۷۹) (خواجہ حسن نظامی کی مسافرت، ۱۹۱۱ء اور تمام مالک اسلامی کی بہرہ کیفیت)
سفرنامہ مصر و فلسطین و شام و حجاز
دہلی، مشائخ بک ڈپو، بت، صفحات ۱۵۱
- (۸۰) (مصر بیت المقدس، شام اور حجاز کے تفصیلی حالات)
سفرنامہ ہندوستان
دہلی، مشائخ بک ڈپو، ۱۹۰۸ء، صفحات ۹۶
- (۸۱) ہمیں، مسافرت سندھ کے چشم دید حالات، بڑودہ گجرات اور جونا گڑھ
کے حالات)
- (۸۲) سکھ قوم اور اس کے بانی کی نسبت ...
بٹلار (پنجاب) خواجہ پریس، بت، صفحات ۵۴
- (۸۳) (سکھ قوم اور اس کے بانی گردناک کا تعارف)
سوانح عمری کلاں حضرت خواجہ نظام الدین اولیاء محبوب الہی
دہلی، مشائخ بک ڈپو، بت، صفحات ۱۱۳
- (۸۴) (حضرت نظام الدین اولیاء کی سوانح حیات)
سوانح عمری حضرت مولانا رشید احمد محدث گنگوہیؒ مکمل دو حصے
دہلی، مشائخ بک ڈپو، بت، صفحات ۹۶
- (۸۵) سیرِ دہلی
دہلی، مشائخ بک ڈپو، ۱۹۲۷ء، صفحات ۹۶
- (۸۶) (اس میں دہلی کی عمارتوں، شخصیتوں اور قابل دید مقامات و اشیاء کا تصویریں
کے ساتھ تفصیلی جائزہ موجود ہے۔)

- (۸۱) سی پامہ دل
نئی دہلی، خواجہ اولاد کتاب گھر، ۱۹۶۵ء، صفحات ۱۱۲
- (۸۲) انشا ہے بجھا، سرت کے ہمنوع پر خواجہ حسن نظامی کے مضامین کا مجموعہ۔
- (۸۳) شامی جہاد
دہلی، مشائخ بک ڈپو، ۱۹۲۷ء، صفحات ۳۰۴
- تاریخ شیخ اسلام کا دوسرا حصہ۔ پورا نام میٹل یہ ہے، صاحب سول اللہ
کا شامی جہاد
- (۸۴) مشیخ سنوسی، حصہ اول، دوم، سوم، چہارم
دہلی، درویش پریس، ۱۹۱۳ء، صفحات ۳۳
- (۸۵) اس میں ظہور امام مہدی اور شہنشاہ انگلستان کے مسلمان ہونے کی نسبت
پیش گوئیاں اور شاہ نعمت اللہ دلی کے قصائد شامل ہیں
- (۸۶) طب کی تامل
دہلی، مشائخ بک ڈپو، ۱۹۴۹ء، صفحات ۱۷۸
- (طب پرانی کی تاریخ اور اس کی افادیت کا بیان)
- (۸۷) طمانچہ ہر خسام یزید
نئی دہلی، خواجہ اولاد کتاب گھر، ۱۹۶۲ء، صفحات ۶۴
- (واقعہ کر بلا کے حوالے سے حق و باطل کی جنگ کا بیان)
- (۸۸) فیضان سنوسی
دہلی، مشائخ بک ڈپو، بت، صفحات ۱۱۲
- (یہ کتاب شیخ سنوسی کا تیسرا حصہ ہے)
- (۸۹) طمانچہ ہر خسام یزید
دہلی، مشائخ بک ڈپو، بت، صفحات ۴۸

ایہ ناول کی شکل میں ہے جو مجھ کے پرانے میں ہے اور اس میں مصنف نے
بزرگ ابھی زیادہ شہر و غیرہ کے خیرہ جال پہن کی حقیقت دکھانے کی کوشش کی ہے۔

ظہور مہدی، حصہ چہارم

دہلی، مشائخ بک ڈپو، ب ت، صفحات ۶۴

(حضرت امام مہدی کے ظہور میں آنے کے بارے میں مسلمانوں کے عقیدے کا
خلاصہ دیا گیا ہے)

غالب کا مہاراجہ

دہلی، مشائخ بک ڈپو، ۱۹۲۲ء، صفحات ۷۲

(غدر دہلی کے افسانے حصہ ۱۔ دوسرا ایڈیشن غالب کے اس روز نامے میں
دہلی کی ۳۲ رتوں، دہلی کی نامور شخصیتوں اور دہلی کی قدیمی معاشرت کا تاریخی
جائزہ۔ اس میں غالب کی کتاب دستنبو کا اردو ترجمہ بھی شامل ہے۔)

غلام دہلی کے انجیاما

دہلی، مشائخ بک ڈپو، ب ت، صفحات ۲۸

(یہ غدر دہلی کے افسانے کا چٹا حصہ ہے۔ اس میں ان انجیامات کے
مضامین ہیں جن پر یہ الزام لگایا گیا تھا کہ غدر کی آگ انہی مضامین سے
بھڑکی تھی۔)

غلام دہلی کے افسانے۔ حصہ اول با تصویر۔

دہلی، مشائخ بک ڈپو، ب ت، صفحات ۶۴

(اس کتاب میں بہادر شاہ اور ان کی بیگمات اور بچوں کی وہ دردناک کہانیاں
ہیں جو ان کو غدر ۱۸۵۷ء میں پیش آئیں۔)

غلام دہلی کے افسانے۔ حصہ سوم، انگلیزوں کی بیپتا

دہلی، مشائخ بک ڈپو، ب ت، صفحات ۹۲

(اس کتاب میں ان مصائب کا تذکرہ ہے جو غدر میں بادشاہ اور ان کی بیگمات

اور پھول کو پیش آئیں۔ شہزادوں کا ہاتھ میں گھسنے، بھیک مانگنا، خدمت
گاری کرنا، شہزادیوں کا بے یار و مددگار دور کی ٹھوکر پر کھانا، ایسے
بہت نامک بیانات ہیں جن کو پڑھ کر کلیجہ پاش پاش ہو جاتا ہے۔

(۹۴) غدر، دہلی کے گورنمنٹ ہسپتال کا خطوط

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات، ۱۹۲۰ء، صفحات ۱۵۲

(اس حصہ میں) غدر دہلی کے افسانے) وہ خفیہ خط و کتابت دہلی
جو ہندوستانی میں خد کر کے والوں نے بہادر شاہ بادشاہ دہلی کو لکھے۔
ان کے جوابات بھی جو کہ بادشاہ نے بھیجے تھے۔

(۹۵) غدر کا نتیجہ

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات، صفحات ۶۳

(جنگ آزادی دہلی کی تاریخ کا بارہواں حصہ)

(۹۶) غدر کی صبح و شام

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات، صفحات ۲۷

(ایک انگریزی کتاب کا ترجمہ برتھون از ضیاء الدین احمد برنی، صدر کے
دہلی کے افسانے کا دسواں حصہ۔ غدر دہلی کی نسبت ایک ہندو اور ایک مسلمان
کے لکھے ہوئے دفعہ بدزنا ہے۔)

(۹۷) غزنی جہاد

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات، صفحات ۱۴۴

(سلطان محمود غزنوی کے ہندوستانی جہادوں کا تاریخی تذکرہ)

(۹۸) فاطمی دعوت اسلام

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات، صفحات ۳۱

(مخبر سے تا اشاعت کتاب کے زمانے کی اشاعت اسلام کی تاریخ اور
طریقہ اُسے تبلیغ)

فرام قبلہ ٹوشلہ ۱۰۵۵

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات، صفحات ۱۶
(خواجہ حسن نظامی کا خط و السرائف کے نام)

فرانسیسی درس و تیش ۱۱

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات، صفحات ۶۴
ایک فرانسیسی درویش (پادری) کی مختصر سوانح عمری)

فلسفۂ شہادت ۱۱۰۱

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات، صفحات ۲۸
دو مقدمہ کر بلا کی روشنی میں شہادت کی اہمیت پر ایک مضمون)

قرآن آسان قاعدہ ۱۰۲۰

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات، صفحات ۲۴۰
(آسان، اردو زبان میں قرآن شریف)

قبروں کے غیبی نوشتے ۱۱۰۳

دہلی، مطبوعہ درویش پریس، ۱۹۱۷ء، صفحات ۵۶
(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، خدیجہ، علی، فاطمہ الزہراء، امام حسین، زینب، علی اکبر،
علی اصغر، شہر بانو، بلال، حسن نظامی کے علاوہ یزید، ابولہب، ابو جہل،
ابن زیاد، شمر اور عمر سعد کی قبروں کے کتبوں کے بارے میں)

کانا باقی ۱۰۳۱

دہلی، مشائخ بک ڈپو، ۱۹۳۷ء، صفحات ۱۶

(۲۲ ریڈیائی تقریریں)

کائنات بعیتی - حصہ اول ۱۰۵

دہلی، ملا دادری دہلی پرنٹنگ ورکس، بات، صفحات ۳۲
(اخلاقی پہلوؤں پر متعدد مشاہیر کے تاثرات)

(۱۰۶) کپڑوں کی دوکان

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بہت، صفحات ۶۴
منظسی دور کرنے کے لیے کپڑے کی دوکان چلانے کے طریقے)

(۱۰۷) کرشن بیٹی

بٹار (پنجاب)، نظامیہ بک ڈپو، بہت، صفحات ۱۹۲
(کرشن بی کی سوانح عمری)

(۱۰۸) کرشن بیٹی

دہلی، مشائخ بک ڈپو، ۱۹۲۳ء، صفحات ۱۹۲
متبادل ٹائٹل: کرشن جیون۔ دیباچہ از جہاد کرشن پرشلو، مولانا جہاد
اور لالہ کنور سیس۔ ہندو مذہبی پیشوا سری کرشن کی سوانح عمری)

(۱۰۹) کم تو موت کا دوسرا حصہ ہوگ نامہ

بٹار (پنجاب)، نظامیہ بک ڈپو، بہت، صفحات ۱۶۰
(آٹھ مرنے والوں کا سبق آموز تذکرہ۔ بالخصوص چاندنی، کی موت، کانپوری
شہداء کے گھر، لاوارث ترکین، مدینہ میں جانیہار بانو، انگریز کے لاوارث بچے
رحمت استاد، بھائی حسن کی وفات، سید انجم کا مرنا)

(۱۱۰) گاندھی نامہ

بٹار (پنجاب)، نظامیہ بک ڈپو، ۱۹۲۲ء، صفحات ۱۶۶
(مہاتما گاندھی کی سوانح عمری)

(۱۱۱) گرفتار شدہ خطوط، خلد سوم دہلی کے افسانے۔ حصہ پنجم

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بہت، صفحات ۱۵۲

(اس مجلے میں وہ خط و کتابت شائع کی گئی ہے جو غدر دہلی کے دوران
بہادر شاہ ظفر امداد کرنے والوں کے درمیان ہوئی اور جس کو قلم دہلی سے انگریزوں
نے گرفتار کیا۔)

(۱۱۲) گوشت منسلک اور خلافت

بٹلار (پنجاب) 'نظامیہ بک ڈپو' بات 'صفحات ۱۳۸

(مسئلہ خلافت پر)

(۱۱۳) لاجپوتی آپ بیتی

بٹلار (پنجاب) 'نظامیہ بک ڈپو' بات 'صفحات ۱۳۴

۱) اس میں بہادر و سواد کی کیفیت بیان کی گئی ہے۔

(۱۱۴) لاجپوتی آپ بیتی

دہلی، مشائخ بک ڈپو، ۱۹۲۵ء 'صفحات ۳۰

۱) اس میں بہادر و سواد کی کیفیت بیان کی گئی ہے۔

(۱۱۵) لڑائی کا گھر یعنی پورا امیگزین

دہلی، مشائخ بک ڈپو، ۱۹۲۵ء 'صفحات ۱۱۲

۱) دہلی کے دوران جنگ کے واقعات کو عارفانہ نکات اور پیرائے میں

پیش کیا گیا ہے۔

(۱۱۶) لوح ہمناد

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات 'صفحات ۱۶

۱) تغیر ہزاروں کے بارے میں

(۱۱۷) مجموعہ مضامین

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات 'صفحات ۲۵۰

۱) خواجہ حسن نظامی کے مضامین اور انشائیے

(۱۱۸) پچھرا کا اعلان جنگ

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات

۱) عارفانہ نکات سے ملتا استعاراتی پیرائے میں لکھا گیا انشائیہ

(۱۱۹) محاصرہ دہلی کے خطوط

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات، صفحات ۳۲

۱) اس حصے میں خرد دہلی کے افسانے صوم محاصرہ دہلی کے خطوط شامل ہیں جو انگریز افسران نے محاصرہ دہلی کے مورچوں سے افسرین پنجاب کو لکھے اور خرد دہلی کی رپورٹ۔

(۱۲۰) محترم نامہ

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات، صفحات ۳۰

۱) اس کتاب میں آنحضرت صلیم کی وفات سے لے کر وفات کر بلا تک کے حالات اور کر بلا جیل و ضیق کے غزوات کی پوری تفصیل ہے۔

(۱۲۱) محمد کی مہر کا سر

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات، صفحات ۶۲

(رسول کریم کی حیات طیبہ)

(۱۲۲) محفل نامہ گیس، ہوس شریف

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات، صفحات ۴۸

(۱۲۳) مسٹر محمد علی کا مقدمہ

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات، صفحات ۱۲۴

(مولانا محمد علی پر بغاوت کا مقدمہ کراچی میں چلایا گیا تھا جس کی پیر دی خود مولانا

نے کی اس کتاب میں مقدمہ کراچی کا پورا حال قلمبند کیا گیا ہے۔)

(۱۲۴) مسلمان بچوں کے دس سبق

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات، صفحات ۳۲

(مسلمان بچے اور بچہوں کے لیے دلچسپ انداز میں اسلامی تعلیم

(۱۲۵) مسوک

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات، صفحات ۱۶
(مسوک کے استعمال کے طریقے اور مٹی ٹاؤسے۔)

(۱۲۶) مضامین خواجہ حسن نظامی

دہلی، مشائخ بک ڈپو، ۱۹۱۲ء، صفحات ۱۶۰۲۳۶
خواجہ حسن نظامی کے ان مضامین کا مجموعہ جو وقت و وقت مختلف رسائل و اخبارات میں شائع ہوئے۔

(۱۲۷) مفلسی کا مجتوب علاج

دہلی، رسالہ گروسیوک، ۱۹۲۵ء، صفحات ۱۱۲
انگریز دوست کاری اور ہنرمندی کے بہت سے طریقے جن سے فربہا دور کی جاسکتی ہے۔

(۱۲۸) مکھی کا میدان جنگ

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات، صفحات ۶۴
(استعمال کے ذریعے اخلاقی پہلوؤں کو اجاگر کیا گیا ہے۔)

(۱۲۹) میرزا غالب کا مودنہ ناچہ

دہلی، مٹادی، ۱۹۴۰ء، صفحات ۸۲
(تاریخ غدر، ۱۸۵۷ء کا ساآواں حصہ۔ میرزا غالب کی کتاب دستبند کا اردو ترجمہ۔)

(۱۳۰) میلادنامہ

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات، صفحات ۱۷۶
تاریخ اسلام کا پہلا حصہ جس میں آنحضرت مسلم کی پیدائش سے لے کر وفات تک کے حالات قلمبند کیے گئے ہیں۔

ناگفتہ بہ (۱۳۱)

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات، صفحات ۱۱۲

ایک کتاب شیخ سنو کی کا پانچواں حصہ جس میں بھی شیخ گویاں کی گئی ہیں۔

نظامی بنسری (۱۳۲)

لاہور، قوسین، ۱۹۹۶ء، صفحات ۴۸۰

۱۔ اوسراناٹل پستی اولیا زنا۔ تمام نامور خواجگان پستی کی زندگی کے حالات اور

خواجہ نظام الدین اولیا کی پوری زندگی کا تذکرہ جو دکن سے ہندو شہزادہ

راکھار ہر دیو کی فارسی کتاب چہل معذہ سے ماخوذ۔

نمونہ جنگ صفین (۱۳۳)

دہلی، مشائخ بک ڈپو، ۱۹۲۷ء، صفحات ۷۰۸

۱۔ مولانا عمر علی اور حسن نظامی کی اس قلمی (ژانی) کا مکمل تذکرہ جو ۱۷ نومبر ۱۹۲۶ء

کو سرسدر علی نے ۴ دسمبر ۱۹۲۶ء کو ختم کیا۔ اس جھگڑے کی بہت اسلامی اخبارات کے

منصایں اور مسلمانوں کے خطوط بھی شامل ہیں۔

ہاتھ دھونا (۱۳۴)

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات، صفحات ۳۲

۱۔ ہاتھ دھونے کے دینی و دنیاوی احکامات اور فلسفے

ہندو کی لغت (۱۳۵)

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات، صفحات ۱۶

۱۔ ہندو مذہب کی اہمیت اور تاریخ

ہوائی جہاز (۱۳۶)

دہلی، مشائخ بک ڈپو، بات، صفحات ۱۶

۱۳۰۔ یزید شاہ

دہلی، شاہجہاں پبلیکیشنز، ۱۹۶۳ء، صفحات ۱۵۱

(۱) اس کتاب میں گروہ کے بعد سے لے کر بنی امیہ کے آخری بادشاہ تک کے تاریخی واقعات درج ہیں۔ خصوصاً یرید اور اس کے والد مسعود کی کیفیت کافی تفصیل سے ہے۔

خواجہ حسن نظامی پر لکھی گئی کتب کی وضاحتی فہرست

(۱) ہدایہ اوصاف دیگو، مرتب

حسن نظامی کی غزالی و جاسوسی کی کہانی۔ دہلی، ہمدرد پریس، ۱۹۶۶ء، صفحات ۳۶

(۱) اخبار دین، تحلیل اور خبر عالم میں مطبوعہ مضامین مجموعہ۔

(۲) نقوی (امام مرتضیٰ)

خواجہ حسن نظامی: حیات اور ادبی خدمات

نسیم بک پبلشرز، ۱۹۷۸ء، صفحات ۳۹۶

(۱) مصنف کو اس مقالے پر ملی گروہ مسلم یونیورسٹی سے ڈاکٹریٹ کی سند حاصل ہوئی ہے۔ مشمولات، حریت آغاز، حیات، فکری پس منظر، اصلاحی خیالات، سیاسی و سماجی شعور، تخلیقات (۱) انشائیے (۲) صحافت دیگر تحریریں، اسلوب، (۱) تشکیل عناصر (۲) منفی تجزیہ، تنبیہات

(۳) واحدی (ملا)

سوانح عمری خواجہ حسن نظامی۔

نئی دہلی، درگاہ حضرت نظام الدین اولیا، ۱۹۵۷ء، صفحات ۲۵۶

بلا تبصرہ

۲۰ جولائی ۲۰۰۰ء

برادرم،

جامعہ کے مولانا آزاد پر دونوں جلدیں بہت سلیقے سے ترتیب دی گئی ہیں۔ ان میں چند مضامین ایسے ہیں جن پر جامعہ کے صفحات پر بات کی جانی چاہیے۔ میرا خیال ہے کہ ”جامعہ“ کو عصری مباحث کے لیے بھی جگہ فراہم کرنی چاہیے۔ فی الوقت اُردو میں ایسا کوئی رسالہ نہیں ہے۔ کیا ہی اچھا ہو کہ آپ مولانا آزاد پر ایک تیسری جلد بھی مرتب کریں جس میں پچھلی دونوں جلدوں میں شامل مضامین پر آزاد اور چند نئے مضامین شامل رہیں۔

میں نے پہلی جلد ملنے کے بعد ۱۳ مارچ ۲۰۰۰ء کو ایک خط لکھا تھا اور اس میں زیرِ شاد آغا خان کی ”یہ سب آزاد پر ایک شائع شدہ مضمون کے کئی حصوں کے بغیر حوالے کے نقل کی خبر دی تھی۔ میں نے ان حصوں کی نشانی دہی بھی کی تھی اور درخواست کی تھی کہ اس استفادے / سرتقے کی نشانی دہی اگلے شمارے میں کر دیں کیوں کہ مجھے یہ گوارا نہیں کہ میرے خیالات اور نتائج کی کوتاہیوں پر مصنف موصوف کو ملحقوں میں شرمندگی اٹھانی پڑے۔“

لیکن دوسری جلد میں اس حرکت کا کوئی ذکر نہیں ہوا۔ یا تو آپ ایسا کرنا مناسب نہیں سمجھتے یا پھر یہ کہ میرا وہ خط آپ کو نہیں ملا۔ میں دوسرے امکان کو فرض کر کے دوبارہ اس کی طرف آپ کو

مرتبہ اول پہلے

میرزا علی محمد "مطالعہ ابوالکلام آزاد کی فکر کا مذہبی پہلو" پروفیسر رشید الدین خاں کی
تہنیت ابوالکلام آزاد، مطبوعہ قومی کونسل برائے فروغِ اردو زبان دہلی ۱۹۸۹ء میں شامل ہے۔
شاد خاں کے مضمون میں حسب ذیل اقتباسات عزت بہ عزت میر سے اس مضمون سے 'بلا حوالہ'
عطا کر دیے گئے ہیں۔

صفحہ ۷۷-۱۷۹۔ "شکوہ و طرح کے ہوتے ہیں... اپنے نتائج خداوند کریا گئے"
صفحہ ۹۰-۱۸۵۔ "تبدیلی کے تصور کے تحت... ایک تعلیم پر متفق رہے" نکات ۶۰۵ کے لیے
رد۔ الفاظ استعمال کیے گئے ہیں جنہوں نے لیا ہے۔
صفحہ ۱۹۰۔ "میں اس نقطہ نظر کے بارے میں... عقیدہ بھی شامل ہے؛
مضمون نے اس سرے کے اخذ کو چھپانے کے لیے حواشی میں میر سے اس مضمون کو مثال
نہیں کیا۔

مندرجہ بالا اقتباسات میں متعدد نکات ایسے ہیں جو 'میرے مطالعے کے مطابق' پہلی
ماٹھائے گئے ہیں، ان میں پہلی بار میں نے توجہ دلائی ہے کہ مولانا نے وحدتِ ادیان نہیں بلکہ
وحدتِ دین کی اصطلاح استعمال کی تھی اور ان دونوں اصطلاحات کا فرق بھی واضح کیا ہے۔ دوسرے نکات
میں فرط طلب ہیں۔

میرا خیال ہے کہ جامعہ میں یہ وضاحت شائع ہونی چاہیے۔ اگر مدیر کی طرف سے ایسا کرنا
ممکن نہیں تو میرے خط کے طور پر اسے شائع کر دیا جائے۔

آپ کا
انور معظم

بلکہ کوئی مضمون بھجوا دیں گا۔

اس شمارے میں

حسن شفیق ندوی بھولہ دی پروفیسر صدیق الرحمن قندلوی
پروفیسر نقی حسین جعفری پروفیسر قاضی عبدالرحمن انجمی
پروفیسر ظہیر الانبیاء صدیقی

پروفیسر اختر الواصل	ڈاکٹر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ
ڈاکٹر واجد الدین علوی	شعبہ اُردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ
ڈاکٹر محمد زاہد	شعبہ اُردو، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ
ڈاکٹر کوثر منہری	شعبہ اُردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ
ڈاکٹر احمد محفوظ	شعبہ اُردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ
ڈاکٹر شکیل جہاں گیری	حوضِ اِنقی، نئی دہلی ۱۱۰۰۱۷
ڈاکٹر راشد انور راشد	ڈاکٹر نگہ، نئی دہلی ۲۵
جناب نظر برنی	ڈاکٹر حسین لاہوری، جامعہ ملیہ اسلامیہ
جناب حسن جمال مابری	ڈاکٹر حسین لاہوری، جامعہ ملیہ اسلامیہ
ڈاکٹر تابش مہدی	مرکزی مکتبہ اسلامی، ابو الفضل انکلیو، نئی دہلی ۲۵
تجمل حسین خاں	ڈاکٹر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ ۵
شمیم حنفی	

اگلے شمارے میں

جولائی، اگست، ستمبر ۲۰۰۰ء

پروفیسر جعفر رضا، پروفیسر کبیر احمد جاسی، ڈاکٹر علی احمد غامی، خیر النساء مہدی
ڈاکٹر مناظر عاشق ہرگادوی، اسد الدین، اوصاف احمد

ماہنامہ جامعہ کے خاص شمارے

- ۱۔ جشنِ مذہبی نمبر ۳۰ روپے
- ۲۔ اکابرِ اسلام اور اسلامی نمبر ۲۵ روپے
- ۳۔ سالنامہ ۱۹۶۱ء ۳۰ روپے
- ۴۔ اسلام جہرِ اچھری نمبر ۲۰ روپے
- ۵۔ پروفیسرِ حبیب نمبر ۵۰ روپے
- ۶۔ مولانا ابوالکلام آزاد کی یاد میں ۳۰ روپے
- ۷۔ پریم چند کی یاد میں ۵۰ روپے
- ۸۔ نہرو نمبر ۴۰ روپے
- ۹۔ جامعہ پلاننگ جوبلی نمبر ۸۰ روپے
- ۱۰۔ گاندھیائی فکر: تجزیہ اور تعبیر ۸۰ روپے
- ۱۱۔ فراق: دیارِ شب کا سفر ۷۰ روپے
- ۱۲۔ ذاکر حسین اور ہماری تعلیم ۳۵ روپے
- ۱۳۔ غالب، گنجینہ، معنی کاظم ۵۰ روپے
- ۱۴۔ سرسید کی مغنویت ۸۰ روپے
- ۱۵۔ ابوالکلام آزاد نمبر (پہلی اور دوسری جلد) ۱۸۰ روپے

ان کے علاوہ پچھلے عام شمارے بھی (۱۹۶۱ تا حال) فی شمارہ ۲۵ روپے کی درجہ دست یاب ہیں
اشاک محدود ہے۔ ۵ شماروں پر ۲۵ فی صد تجارتی کمیشن دیا جائے گا۔ محصول رجسٹرڈ ذاک خریدار
کے ذمے ہو گا۔

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز

جامعہ ملیہ اسلامیہ - جامعہ نگہ - نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

ذکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک سٹڈیز
جامعہ اسلامیہ کے شاخ ہونے والا اسلامی گروہ عقیدت کا رہنما ہے

اسلام اور عصر جدید

مدیر: اخترالواسع معاون مدیر: فرحت اللہ خاں

A quarterly journal devoted to Islamic thought and research published from

Zakir Husain Institute of Islamic Studies

ISLAM AND THE MODERN AGE

Editor: Akhtarul Wasay

Editorial Assst: Farnatullah Khan

قیمت	فی شمارہ	سالانہ	
انڈرون ملک	۲۵ روپے	۱۰۰ روپے	(عام ذاک سے)
	۵۰ روپے	۸۰ روپے	(رجسٹرڈ ذاک سے)
پاکستان و بنگلہ دیش	۳۰ روپے	۵۰ روپے	(عام ذاک سے)
	۵۵ روپے	۴۰ روپے	(رجسٹرڈ ذاک سے)
دیگر ممالک	۶ امریکی ڈالر	۲۰ امریکی ڈالر	(عام ذاک سے)
	۱۲ امریکی ڈالر	۳۰ امریکی ڈالر	(رجسٹرڈ ذاک سے)
حیاتی رکنیت			
انڈرون ملک	۱۲۰۰ روپے		(رجسٹرڈ ذاک سے)
پاکستان و بنگلہ دیش	۳۰۰۰ روپے		(رجسٹرڈ ذاک سے)
دیگر ممالک	۳۵۰ امریکی ڈالر		(رجسٹرڈ ذاک سے)

پرانے عام شمارے فی شمارہ ۳۰ روپے کے حساب سے دستیاب ہیں۔ چار شمارے ایک ساتھ خریدنے پر ۲۵ فیصد کمیشن دیا جائے گا۔ اسناک محمد دہلی۔

صاحب بطور:

ذکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک سٹڈیز

جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

جامعہ رسالہ

مدیر
شمیم خفقی

نائب مدیر
سہیل احمد فاروقی

مجلس مشات

جناب سید شام مہدی (جلد ۷)

ضیٹ جرنل محمد احمد زکی (ریٹائرڈ)

پروفیسر مسعود حسین

ڈاکٹر ملامت اللہ

پروفیسر منیر الحسن

پروفیسر مجیب رضوی

پروفیسر رفاقت علی خاں

پروفیسر اخترالواسع

پروفیسر انیس الرحمان

جناب عبداللطیف اعظمی

خوشنویس : ایس۔ ایم۔ منظر الہ آبادی

ادبی معاون : تاج حسین خاں



جلد نمبر ۹۷، شمارہ ۹۰۷، جولائی - ستمبر ۲۰۰۰ء

اس شمارے کی قیمت (اندرون ملک) ۳۰ روپے (غیر ملک سے) ۸ امریکی ڈالر

سالانہ (اندرون ملک) ۱۲۰ روپے (غیر ملک سے) ۱۵۰ امریکی ڈالر

حیاتی رکنیت (اندرون ملک) بارہ سو روپے (غیر ملک سے) ۲۵۰ امریکی ڈالر



رسالہ جامعہ



ڈاکٹر حسین انٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز - جامعہ ملیہ اسلامیہ - نئی دہلی ۲۵

طابع و ناشر : عبداللطیف اعظمی • مطبوعہ : برٹی آرٹ پریس، بٹودی ہاؤس، دریائے گنج، نئی دہلی ۲

ترتیب

۵

اداریہ

۱۰۔ مثال

۷

احمد محمود

علی سردار جعفری کی یاد میں

۱۰

شیریں حنفی

بمروح صاحب کی یاد میں

۱۱۔ ادب بھی دیکھتا ہے میری کونجی

شخصیت

۲۷

ادمان احمد

سید انتظار حسین

تاریخ و تفتیش

۳۷

جعفر رضا

دکن میں حادادہ اور مرثیہ نگاری

معیری ادب

۸۱

ہنگ معراج محمد السامہدی

کچھ مشہور شاعرین کے بارے میں

۸۶

جیز نیگل / آصف فزنی

ارنلٹ ہیمنگوی، صد سالہ جائزہ

۹۰

محمد اسد الدین

ہرمن ناول اور گزشتہ گراس کاٹین کا ڈھول

دنی کی ہیں

۹۵	احمد محفوظ	شخص الرحمن فاروقی کی دنی کتابیں
۱۱۶	شخص الرحمن فاروقی	سوار اور دیگر افسانے
۱۳۳	محمد ذاکر	معنی کی تریل

بائنہ دید

۱۴۹	جگن ناتھ آزاد	ڈاکٹر ذاکر حسین اور علامہ اقبال
۱۶۲	علی احمد خاظمی	علامہ اقبال کا خطبہ الزام
۱۸۹	صادقہ ذکی	جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی، نئی دہلی

اداسیہ

جامعہ ملیہ اسلامیہ کو ہندوستان کے تعلیمی اداروں میں خاص طور پر دو وجوہوں سے جانا گیا ہے۔ ایک تو اس حقیقت پسندانہ تعلیمی تصور کی وجہ سے جس کی بنیاد پر جانہ میں دو سو سیسہ مراکز کی پرست ایک خاصے تعلیمی اور تدریسی نظام کا تجربہ کیا گیا۔ دوسرے علم اور فنون کے کئی شعبوں میں جامعہ کے اختصاص کی وجہ سے۔ جامعہ میں علمی زندگی جس روایت کو ترقی ملی، بالخصوص 'اکثر عابدین' پر وزیر حبیب اور ڈاکٹر ڈاکٹر حسین کی قیادت میں 'اسے بیسویں صدی کی اردو نثر کا ایک علاحدہ باب کہا جاسکتا ہے۔ انہی اصحاب کی مدد سے اردو میں مشرقی اور مغربی زبانوں سے ترجمے کا بھی ایک نیا معیار قائم ہوا۔ تہذیبی اور فکری سطح پر روشن خیالی اور عقلیت پسندی کے میلانات کو بھی انہی واسطوں سے فروغ حاصل ہوا۔ رسالہ جامعہ کا ایک خصوصی شمارہ ہم اردو نثر کی روایت کے اسی پہلو پر مرتب کرنا چاہتے ہیں۔ اس سلسلے میں آپ سے نفاذ کی درخواست ہے۔

شاعری، فکشن اور ڈرامے کی کئی صنفوں کو بھی نہ صرف یہ کہ جامعہ نے ملا آگے بڑھایا اردو کے بعض معروف اور ممتاز لکھنے والوں کا جامعہ سے بالواسطہ تعلق بھی رہا۔ سردار جعفری اور مجروح سلطان پوری اور عین رشید کا انتقال پوری اردو دنیا کا نقصان ہے۔ جامعہ سے یہ مروجہ صنفی ربط رکھتے تھے۔ جعفری صاحب اور مجروح صاحب کے تعلق کی روداد تو نصف صدی سے زیادہ کے عرصے پر پھیلی ہوئی ہے۔ عین رشید جنھیں اپنی بعض دستاویزی نفلوں — [ساتواں آدمی A Seventh Man اور استاد امیر خاں] کے واسطے سے اور نگالی

میں غالب کے مترجم اور ایک جدید نظم گو کی حیثیت سے شہرت ملی۔ اچانک انتقال سے کچھ ہی روز پہلے جامعہ کے شہور زمانہ ماس کمیونیکیشن سینٹر ریسرچ آئے تھے۔ وہ جامعہ کے اختر اکرم عمل سے دستاویزی طور کے ایک منصوبے کی تکمیل چاہتے تھے۔ تھوڑی سی مدت میں بچے بعد گریب ان سب کا ہمیشہ کے لیے اٹھ جانا اُردو زبانی اور تہذیب کا بہت بڑا نقصان ہے۔ ہم خود میں کے لیے دعائے مغفرت کرتے ہیں اور پس ماندگان کے فرائض میں شریک ہیں۔

پچھلے کچھ مہینوں سے جامعہ کی تہذیبی، تعلیمی اور ثقافتی زندگی میں جو اہل پیدا ہوئی ہے اسے اس ادارے کی ہمہ گیر نشاۃ ثانیہ سے تعبیر کیا جانا چاہیے۔ کسی بھی اعلیٰ تعلیمی مرکز اور ملی ثقافتی ادارے کی بقا کا انحصار زندہ حقیقتوں سے اس کے رشتوں کی منوبت پر ہوتا ہے۔ رسالہ جامعہ کے سلسلے میں بھی شروع سے ہلدی کوششیں ہی رہی ہیں کہ نظم اور فکر کے میدانوں میں جو نمایاں واقعات رونما ہوتے ہیں ان کا احاطہ کسی نہ کسی طور پر ہونا چاہیے۔ سیلہ نام ادب، جدیدیت اور ایڈورڈ سعید پر گوشے اسی نقطہ نظر کے ساتھ مرتب کیے گئے تھے۔ اس سلسلے سے ہم نئی اور اہم کتابوں پر مضامین کا سلسلہ بھی شروع کر رہے ہیں۔ اُردو کا ابتدائی زمانہ اور سوار و دیگر افسانے پر مضامین اسی سلسلے کی کڑیاں ہیں۔

مولانا ابوالکلام آزاد اور خواجہ حسن نظامی پر خصوصی اشاعتوں کا کام ادبی اور ملی مساعروں میں خیر مقدم کیا گیا۔ سر سید قبر، غالب قبر اور فراق گبر کی پذیرائی بھی ہلدی قوت سے زیادہ ہوئی جس کے لیے ہم قارئین کے شکر گزار ہیں۔

شمیم حنفی

علی سردار جعفری کی یاد میں

اسد محفوظ

علی سردار جعفری اب ہمارے درمیان نہیں رہے۔ اُن کے اٹھ جانے سے علم و ادب کی دنیا
 اس خالی پن کے احساس سے دوچار ہے، وہ شاید کافی عرصے تک اُتی رہے۔ جعفری صاحب نصف صدی
 سے بھی زیادہ عرصے تک علی و ادبی دنیا میں نہ صرف فعال رہے بلکہ آخری دم تک تازہ دم رہنے کا ثبوت
 بھی دے گئے۔ ہر دور میں ایسی شخصیتیں بہت کم ہوتی ہیں جو زندگی کے اتنے بڑے حصے کو زبانی 'ادب'
 اور تہذیب سے وابستہ رکھنے اور ان سے تسلیت نئے چیلنجوں کا مقابلہ کرنے میں کامیاب ہوں۔ اس
 والے سے بیسویں صدی کی چند نامور شخصیتوں میں جعفری صاحب کا بلاشبہ نمایاں مقام حاصل رہے گا۔

جعفری صاحب کی شخصیت کے اتنے پہلو ہیں اور ہر پہلو میں اتنے رنگ ہیں کہ بیک وقت ان
 س کا احاطہ کرنا بہت مشکل ہے۔ شاعری، نثر نگاری اور خطابت کے علاوہ بھی ان میں بہت سی
 ایسی صلاحیتیں موجود تھیں جن کی بدولت وہ ہمیشہ عزت و احترام کی نظر سے دیکھے گئے۔ جعفری صاحب
 کی ادبی شخصیت کا ایک خاص پہلو جس کی بنا پر وہ اپنے ہم عصروں میں ممتاز قرار پاتے ہیں، یہ ہے
 کہ انھوں نے 'اردو'، 'فادسی' کی ادبی روایات کے ساتھ ساتھ قدیم ہندوستانی ادبی روایات کو بھی
 پورے فائق و شوق کے ساتھ نہ صرف قبول کیا بلکہ انھیں بھی اپنا قدیم ادبی و تہذیبی سرمایہ جاننے
 اور ماننے پر اصرار کیا۔

گزشتہ سو سال کے دوران میں عالمی سطح پر ادبی و تہذیبی تاریخ میں جس تیزی کے ساتھ مختلف طرح کی تبدیلیاں اور انقلابات پیدا ہوئے اس کی مثال کچھ کئی صدیوں کی تاریخ میں مشاہدہ ہی ملے۔ اہم دانش بھی حصہ جعفری صاحب کی زندگی کا بھی ہے۔ انھوں نے دنیا کو بدلتے ہوئے دیکھا ہی نہیں بلکہ ان تبدیلیوں سے گہرا تاثر بھی قبول کیا۔ شاعر کی نظر پڑے سے وابستگی اور ترقی پسند ادبی تحریک سے گہرا تعلق ان کی اسی تاثر پذیری کے خازن ہیں۔ اصول اعتبار سے دیکھا جائے تو ایک خاص نظریہ حیات اور ایک مخصوص ادبی تحریک سے جعفری صاحب کی وابستگی دوسروں کے لیے باعث اختلاف ہو سکتی ہے اور رہی بھی ہے لیکن اس سے یہ حقیقت ضرور ظاہر ہوتی ہے کہ جعفری صاحب نے اپنے فکر و خیال کو ایک خاص دائرے تک محدود نہیں رکھا۔ جس خاندانی ماحول میں ان کی پرورش ہوئی اس کے پیش نظر اس آزادی فکر و خیال کا تصور ناممکن نہیں تو بے حد شکل ضرور کہا جاسکتا ہے۔ انھوں نے اس آزادی افکار کی نفاذ اختیار کی اور اس کے ذریعے بہت سے نظریات و تصورات کا گہرائی سے مطالعہ کیا۔ یہ ان کے فکر و خیال کی دست ہی تھی جس نے انھیں مشرق و مغرب کے قدیم و جدید خیالات و افکار کو کھینچنے میں مدد دی۔ وہ اگر ایک طرف میراں غالب کی شعری روایات سے ہیں روئناں کراتے ہیں تو دوسری طرف کبیر کی شاعری اور بھکتی کی روایات سے بھی ہمارا رشتہ جوڑتے ہیں اور اس حقیقت کو مزید روشنی کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ کبیر اور بھکتی کی روایات ہم سے الگ نہیں بلکہ ہماری اپنی ہی روایات ہیں۔

ادب میں جعفری صاحب کا نظریہ افادیت پسندانہ تھا۔ چونکہ ترقی پسند ادیبوں کا حاسم خیال تھا کہ مقصدی اور افادہ نگارہ سے نظم کی صفت، قول کے مقابلے میں زیادہ موزوں اور کارآمد ہے لہذا بیشتر شاعروں نے اپنا ذریعہ اظہار نظم ہی کو بنایا۔ جعفری صاحب کے یہاں بھی نظموں کی تعداد خاصی ہے۔ انھوں نے غزلیں بھی کہیں لیکن بحیثیت نظم بھکار ان کی پہچان زیادہ نمایاں ہو سکتی ہے۔ ان کی طویل نظمیں مثلاً ”سنی دنیا کو سلام“ ”امن کا ستارہ“ اور ”جہور“ وغیرہ اپنے مضامین سے ہی ظاہر کرتی ہیں کہ ان کی تخلیق کے پیچھے شاعر کا نصب العین کارفرما ہے۔ ترقی پسند نظم کی تاریخ میں جعفری صاحب کی ایسی نظموں کو ہمیشہ یاد رکھا جائے گا۔

شاعری کے حوالے سے جعفری صاحب کی شہرت اور مقبولیت اتنی زیادہ رہی کہ شرمگاری میں

اس میں بہت اہمیت تھی۔ اس کی طرف لوگوں کی خاطر تواضع نہ ہو سکی۔ یہ باب شاہ
 نے محفلوں میں مگر نہایت مرتب کی حالت میں تو اس میں جعفری صاحب کا نام خاصا نمایاں نظر آئے گا۔ ان
 کی مہمانی میں ترقی پسندوں کی پیروی تھی۔ اقبال شاہی اور غصہ کی پانچ باتیں ایسی کہ میں ہیں
 یہ سب درود ہوتا ہے کہ انہیں نہایت عمدہ نظر آئے ہیں۔ بعد مہمانی حاصل تھی۔ غصہ کی پانچ باتیں
 ان میں انہم خصوصیات تھیں جو کسی بھی اور شکار طرہ اختیار کی جا سکتی ہیں۔ اس طرح بہترین سخن
 اس میں میر بکیر اور غالب پر تنقیدی مضامین شامل ہیں جعفری صاحب کی علمی استعداد شکار کا اچھا
 رہنما بنا سکتی ہے۔

جعفری صاحب کو قدرت نے تحریر کے ساتھ ساتھ تقریر کا مگر بھی عطا کیا تھا۔ وہ جس
 موضوع پر بات شروع کرتے تھے ان کے بیان بولنے، خطابت کے دوران میں ان کی شخصیت اتنی
 بڑھ جاتی اور انہیں علوم جہلی اور الفاظ اعلیٰ مقامات کے ساتھ ادا ہوتے کہ سامعین کو سحر ہوئے بغیر نہ رہ سکتے
 تھے۔ جعفری صاحب کے خطبات کی دست اور علمی گہرائی تقریر کے دوران میں اپنا اظہار اس طرح کرتی
 تھی جو یا کوئی شخص دیکھ کر اس علم و ادب کی خواہش کر رہا ہے اور روز نکات کے شکار جگمگاتی ہو سکتی ہے۔
 ساحل کے آگے بکھیرتا جاتا ہے۔

کسی بھی تہذیب کے پر قوت ہونے اور آگے بڑھنے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اس نے ایسے
 نئے افراد پیدا کیے جن کے کارناموں اور کمالات کے ذریعے اس تہذیب کو قوت حاصل ہوئی۔ ادب
 اور فنون سے تعلق رکھنے والے ایسے بالکل افراد تہذیب کو مستحکم کرنے میں شاید سب سے زیادہ معاون ہو
 سکیں۔ لیکن یہ معاونت ایک طرف نہیں ہوتی۔ پہلے تہذیب ان افراد کو نمایاں کرتی ہے پھر وہ لوگ اپنے ہنر اور
 فن کے ذریعے تہذیب کو مزید مستحکم کرتے ہیں۔ اردو تہذیب اور شکر کلچر کو سامنے رکھ کر ہم کہہ سکتے ہیں
 کہ علی سردار جعفری بھی اس تہذیب کے ایک فرد کی حیثیت سے اپنی ذہنی و ادبی پوری کر کے ہم سے
 جدا ہو گئے۔

بارے دنیا میں رچو تم زہد یا شد رچو

ایسا کچھ کر کے چلو یاں کہ بہت یاد رہو

مجدوح صاحب کی یاد میں

[ادھر بھی دیکھ تماشائے میوے کم معنی]

شمیم حنفی

تقریباً ساٹھ برس کی تخلیقی زندگی میں مشکل سے پچاس غزلیں کہنا بہ ظاہر محب سہا بات لگتی ہے۔ لیکن مجدوح صاحب کی پوری زندگی کا حساب ان کی شاعری کے مختصرے مجوسے پر ختم نہیں ہو جاتا۔ انہی ساٹھ برسوں میں انھوں نے سواد ہزار سے زیادہ نغمی گیت لکھے، سماجی اور سیاسی سرگرمیاں مدتوں جاری رکھیں، 'جیل گئے'، ایک بھری پڑی شاداب، پھر زندگی کے آخری چند برسوں میں تشویش اور ملال سے سمور زندگی بھی گزاری۔ خاص بات یہ ہے کہ مجدوح صاحب نے جو کام بھی اپنے ہاتھ میں لیا، سچیتے سے کیا۔ وہ ایک نفاست پسند، سنجیدہ اور ہر حال میں اپنی وضع پر قائم رہنے والے انسان تھے۔ جو بھی مشغلہ اختیار کرتے، اسے دلچسپی اور انہماک کے ساتھ انجام دیتے۔ جلد بازی، مصلحت پسندی، اپنے نفع نقصان پر نظر رکھنے کی عادت سے ان کے مزاج کو دور کی وابستہ بھی نہیں تھی۔ طبیعت میں کسی قدر خود سری کا مادہ تھا جس کی وجہ سے وہ اپنے ضمیر کو دبا کر کھجور کرنے یا عاقبت کو نشی کے خیال سے خاموش رہنے پر کبھی بھی آمادہ نہ ہوتے۔ کچھ نغمی مجروح صاحب کے لیے صرف دکھاوے اور دعوے کی چیز نہیں تھی۔ عمر بھر انھوں نے اپنی اس مددش کو ہر قیمت پر بچائے رکھا۔

مجدوح صاحب کی پہلی یاد جو شور اور حافطہ میں جی ہوئی ہے، ۱۹۵۲ء کے شدید جالوں کی

سے ناپا دھم کے آخری دن تھے۔ مجرد صاحب محل میں ایک برس گزرنے کے بعد رہا ہونے لگے۔
ان ہندوؤں کے جذباتی مبالغے، احساس غائب سے جلدی اور مٹی وادہ دور میں میں مجروح صاحب
نے صی اپنے دوسرے ہم صغیروں کی طرح ہمو جی کی پالیسیوں پر سخت وار کئے تھے۔

خاص دلچسپی کا داس یہ نہاد اور تباہی لانے زبانت

بائیکل ایٹل دزم اور گرفتاری سے پہلے کے دور کی دہائی اور فانی لہر جس نے مجرد صاحب سے
’کات جا پیسے گاٹ جا‘ اور ’کیا جانے لگے کیا یاد آیا‘ جیسے نرم اور نازک گیت کہوائے تھے کہیں
’ہو چکی تھی ہر جوانی ترقی پسند ہی دہائی بانی اور خواب پرست تھا اور سب کے سینوں
میں گنگ سی نکھی ہوئی تھی۔ یہ رنگ مجرد صاحب کی مانوس وضع اور دہائی ضبط پر بھی غالب آگیا۔
تینا حکومت کے لیے خط لکھ لکھ جانے والے اشتعال انگیز شعر بکھنے کے نیم میں گرفتار کر لیے گئے۔
انی سی نو گھر اور وطن کے احباب سے ملنے کا خیال انھیں سلطان پور لے گیا۔ اس وقت تک مجرد صاحب
نے خود ہی سی خولیں کہی تھیں اور بہت سی شہرت اور مقبولیت میٹھی تھی۔ ایک دوست کے گھر کا
دیسع الا ان کی شرفروانی کے لیے منتخب کیا گیا۔ میں نویں کلاس میں پڑھتا تھا اور بزرگوں کی
اس محفل میں اپنے کچھ ہم عمر دوستوں کے ساتھ، ایک کونے میں خاموش بیٹھا یہ روئیں دیکھ رہا تھا۔
مجرد صاحب کی سیاہ شیر دانی، آنکھوں پر سنہری فریم کا چشمہ، پاکیزہ اور ضد وخال اور انتہائی
جاذب نظر سراپا اور شخصیت کے ساتھ ساتھ ان کی روشنی بکھرتی ہوئی آواز اور مگر صاحب کا
بیمثالانہ ترنم آج بھی اس طرح یاد ہے گویا کل کی بات ہو۔ اسی رات مجرد صاحب نے ایک
ایک منزل دو دو تین تین بار شنائی۔ دوستوں سے بے تکلفی کی باتیں کرتے رہے جیسے جیل کی بائے گھر
سے نکل کر گھر تک پہنچے ہوں۔ لہجے میں الغلوں میں ذرا سی بھی تغلی کا گزر نہیں۔ ان کے رویے سے
ظاہر یہ ہوتا تھا کہ سزا کاٹ کر نہیں بلکہ ایک فریضہ ادا کر کے گھر آئے ہیں۔

شدید سردیوں کی اُس کھپکھپاتی ہوئی رات میں مجرد صاحب کی ترنم آواز نے جن غزلوں
کے ساتھ گرمی پیدا کی، ان میں یہ شعر بھی شامل تھے :

شیخ بھی اجالا بھی میں ہی اپنی محفل کا

میں ہی اپنی منزل کا راہبر بھی۔ راہی بھی ۱۹۴۵ء

بہانے اور بھی ہوتے جو زندگی کے لیے
ہم ایک بار تری آرزو بھی کھو دیتے
پہچاننا مجھے طوفان کی موج نے ورز
کمنار سے والے سفینہ مرا ڈبو دیتے

۱۹۴۴ء

ہم تو پائے جاناں پر کر بھی گئے اک سجدہ
سوچتی رہے دنیا کفر ہے کہ ایمان ہے

۱۹۴۶ء

مرے عہد میں نہیں ہے یہ نشانی سر بلند
یہ رنگے ہوئے عمارے یہ جھکی جھکی ٹلاہیں

۱۹۴۳ء

دیکھ زندگی سے پرس رنگب جی 'جوش بہار'
رہیں کرنا ہے تو پھر پلوں کی زنجیر نہ دیکھ

۱۹۴۶ء

ہوئے ہیں قافلے ظلمت کی دادیوں میں دلوں
جس راغ راہ کیے خوں چکاں جبینوں کو

۱۹۴۶ء

میں اکیلا ہی چلا تھا جانبِ منزلِ مگر
لوگ ساتھ آتے گئے اور کامواں بنتا گیا
میں تو جب انوں کہ بھڑے مسافر ہر خاصِ عام
یوں تو جو آیا وہی پیرِ مہساں بنتا گیا
جس طرف بھی چل پڑے ہم ابلہ پایاںِ شوق
خارے گل اور گل سے گلستاں بنتا گیا

دیر میں مجموعہ کوئی جادہ الٰہی نہیں کہلا
میں جسے پھرتا گیا وہ بسا دواں بن گیا

۶۱۹۴۔

بھگا ہ ساقی! صبریں یہ کیا جانے
کو ٹوٹ جاتے ہیں خود دل کے ساتھ پیانے
فریب ساقی! محفل تو دیکھیے جس روح
شراب ایک سہلے ہوئے ہیں پیانے

سکھائیں دستِ طلب کو ادائے بے باکی
پیام زیر لبی کو سناٹے عام کریں
غلام وہ چکے، توڑیں یہ بند رسوائی
کچھ اپنے بازوئے محنت کا احترام کریں
زمین کوئل کے سنواریں شالہ روئے نگار
ربخ بھگڑ سے روشن چراغِ بام کریں
پھر اٹھ کے گرم کریں کاروبارِ زلف و جنوں
پھر اپنے ساتھ اسے بھی اسیرِ دام کریں
مری نگاہ میں ہے ارضِ ماسکو مجرد
وہ سرزمین کو ستارے جسے سلام کریں

۶۱۹۵۔

میں نے دیکھی ہے اسی میں غمِ دوراں کی جھلک
بے خبر رنگِ جہاں سے نچر یا رہی

۶۱۹۵۱

ہم نفسِ امارت کی زبانی بند کی غیر
بے زبانوں کو بھی اندازِ کلام آہی گیا

دل سے طعن تو ہے اک راہ کہیں سے آکر
سو پتا ہوں یہ تری راہ گذر ہے کہ نہیں

۱۹۵۳ء

مجھے ہل ہوئیں منزلیں وہ ہوا کے رخ بھی بدل گئے
ترا ہاتھ ہاتھ میں آگیا کہ چراغِ راہ میں جسل گئے
مرے کام آگئیں آخرش یہی کاوشیں یہی گردشیں
بڑھیں اس قدر مری منزلیں کہ قدم کے غار نکل گئے

۱۹۴۶ء

عہدِ انقلاب آیا، دورِ انقلاب آیا
منتظر تھیں یہ آنکھیں جس کی اک زمانے سے
اب زمین گائے گی بل کے ساز پر نغمے
دادیوں میں ناچیں گے ہر طرف ترانے سے
اہلِ دل آگائیں گے منک سے مردِ انجم
اب گھر سبک ہوگا، جو کے ایک دانے سے
بچنے نہیں گئے اب رنگِ دبو کے پیرا ہن
اب شور کے نکلے گا، حُسن کا غمانے سے
عام ہوگا اب ہمد، سب پر فیضِ فطرت کا
بھر سکیں گے اب دامنِ ہم بھی افسانے سے
میں کہ ایک وقت کش میں کہ تیرگی دشمن
صبحِ نو عبادت ہے میرے سکرانے سے

خود کشی ہی راسخ آئی دیکھ درخسبوں کو
خود سے بھی گریزاں ہیں جاگ کھڑے تے
اب نہیں وہ ساعت آہری کسے بوج
آقا زخم سر بہتر، دل پہ چوٹ کھانے سے

۰۱۹۴۹

سر پر ہوائے ظلم چلے برقعے ساتھ
اپنی کٹواہ کی ہے اسی بانگیں کے ساتھ
کس نے کب کو لٹ گئی بغیر زنگ
بیٹے پہ زخم تو بھی ہے داغ کھن کے ساتھ

۰۱۹۵۰

مگر لہر تھمتی کہتی ہے شور یہ سری اپنی
یہ رہم قید و زندان، ایک دیوار کہتی کہ ہے
کہاں پہنچ کر چلے فصل گل، مجھ آبدار سے
مرے قدموں کی گلکاری بیابان سے جن تک ہے
نوا ہے جادو داں بروج جس میں بوج ساعت ہو
کہا کس نے مرانہ زلزلے کے جلن تک ہے

۰۱۹۵۱

مرے پیچھے یہ تو سال ہے کہ زمانہ گرم سفر نہ ہو
کہ نہیں مرا کوئی نقش پا، جو چراغ راہ گذر نہ ہو
جنہیں سب کہتے ہیں ہر دم نہ ہوں مرن چند توش پا
جسے کہتے ہیں کرۂ زمیں، فقط ایک سنگ سفر نہ ہو
شبِ ظلم زرقا راہ زن سے پکارتا ہے کوئی نئے
میں فراز دار سے دیکھ لوں کہیں کاروانِ سحر نہ ہو

۰۱۹۵۰

بمروج صاحب نے اُس وقت وہ غزلیں نہیں سنیں جن میں اسی کا ترقی پسند ازجوش اظہار و اسلوب کے توازن کی حدیں پار کر گیا ہے۔ وہی غزلوں کے اشعار بھی کاغذ پر:

اس کا جتنہ اُکس نے کہا اب حرقی پر لہرانے نہ پائے

یہ تو کوئی ہٹلر کا ہے جیلا مارے ساتھی جانے نہ پائے

! اسی سے ملتی جلتی باتیں ہیں۔ بمروج صاحب اُس وقت تک خود بھی انھیں مسترد کیجے تھے۔ یہں بھی اس قبیل کے شعروں کو الگ کر کے، بمروج صاحب کے اُس وقت تک کے رسائے پر نظر ڈالی جائے تو کہا جاسکتا ہے کہ انھوں نے اپنا مزاج تو نہیں بدلاتھا، البتہ انداز سخن بدل لیا تھا۔ اپنے انتقال سے تقریباً پچھتیس سال پہلے ایک (بے تاریخ) خط میں (موسمہ صوفیہ ۱۹۱۰ء) انھوں نے لکھا تھا:

”سوشلزم پر میرا یقین ہی تھا جس نے مجھے اس چہرے سے باہر

نہیں جانے دیا۔ اور بااں ہر غزل پر مجھے پورا اعتماد تھا کہ جب صدی

و مناظر میر و غالب کی غزل اپنی مخصوص اشارت کے ساتھ اپنے مہم

کی ترجمانی کرتی رہی ہے تو آج کی غزل میں وہ ترجمانی کیوں نہیں کی

جاسکتی۔ اور اسی یقین نے مجھے اُس وقت بھی ثابت قدم رکھا

جب مسئلہ کی بھیڑی آل انڈیا ترقی پسند مصنفین کانفرنس میں ڈاکٹر عظیم

صاحب نے غزل کے غلط آل انڈیا طور پر غزل کے کفنِ فنی کا اعلان

متفقہ طور پر اپنی کامیاب تجویز کے ذریعے کر دیا اور کانفرنس ہال سے

باہر نکلنے وقت مجھ سے براہِ راست کہا کہ یہاں یہ غزل وزل کا پسکر

بجوڑو۔ کوئی اور کام کرو۔ اُس وقت مجھ تنہا کی کیفیت اُس حرقی آئیے

سے مختلف نہیں تھی جو جس قسم کا مزہ کھا کرتا ہے۔ اس وقت اگر

مجھ کو تنہا کا ہندو متیغاد طور پر کسی نے تھا تو وہ آخر سیدھا کی

ذات تھی۔ بہر حال میں غزل ہی پر قائم رہا اور چونکہ میرے سامنے اُس وقت

کوئی روایت، کوئی مستند شعری مثال نہیں تھی خود اکیلے ہی ٹھوکریں

کھاتے اور ہٹھکتے اپنے سفر کو جاری رکھا۔“

صاحب کا خیال تھا کہ لوگ کے کام تدبیروں نے یا مقصدوں نے ان کے اس کمال انفرادیت کا
 خاتمہ ہو گیا ہے جس طرح نہیں کیا جس طرح کیا جاتا چاہیے تھا۔ اور کچھ تو اپنی بے بسی کی وجہ سے کچھ اس وجہ
 سے۔ مگر صاحب کا ہم ظلم فخر مجاہد کی حیثیت سے ان کی شہرت میں گم سا ہو گیا تھا۔ مگر ان صاحب
 کے اندر ان اوصاف کو سمجھنے کی سنجیدہ کوششیں بھی۔ بس مال خال ہوئیں۔ اپنے ایام و ان
 کے ان کی شہرت ایک Angry Young man کے راضی نوابان کا ہیرو سامنے لائی تھی
 وہ اپنی ہی ہے۔ روایات اور رسم سے اپنے چاروں طرف پھیل ہوئی ساری کیفیتوں سے لرز رہا
 ہے۔ استحصال پر مبنی معاشرے سے ٹھکی اور رہی کہ اپنی شناخت اور تحفظ کا وسیلہ سمجھتا ہے۔ اور
 ساتھ پرانی قدروں، اداروں، نظاموں، روٹیوں کی طرف سے ان کے باجیہ جدات کا حوالہ
 کی مذمت ٹھنڈا پڑا گیا۔ مگر ان کی نا آسودگی اور بے چینی باقی رہی۔ ان کے شہر رزنا، سرائی
 سے نام سے کیوں پڑے جاتے ہیں؛ ترقی پسند غزل کی تشکیل و تعمیر میں ان کی قیادت اور ان کے دل
 و جسم یوں نہیں کیا جاتا؛ صرف اس بنا پر کہ انھوں نے تعداد کے لحاظ سے شعر کم ہے، ان کے تخلیق
 کرتے ہیں کیفیت کیوں کہ جاتی ہے، احواض اور انعامات کی سیاحت نے انھیں ماضی پر کیوں
 حائل دیا ہے؛ ایسی کئی باتیں تھیں جو انھیں افسردہ اور برہم رکھتی تھیں ہر چند کہ وہ شہرت، مقبولیت
 و مات کے اقربان اور جوڑ توڑ کی مدد سے اپنے بارے میں تو مبینہ قسم کی تنقید کے پھیلنے کو خوب
 سمجھتے تھے۔ یہ کسی بھی قیمت پر ناموری اور غاۓ کے حصول کا وہ طریقہ اختیار کرنے پر آمادہ نہیں ہوتے
 تھے جسے اس کم نصیب معاشرے نے تعلقات مار کے ایک آرٹ اور ایک سرگرم ادارے کی حیثیت
 دے دی ہے۔ مگر صاحب کا تعلق ایک ایسے گھرانے سے تھا جس نے دیہی مصلحتوں پر مبنی وضع
 کے حفظ کو ہمیشہ ترجیح دی کبھی عزت نفس اور ضمیر کا سودا نہیں کیا۔ خاندان کے محدود وسائل اور بندھی
 ان کی آمدنی کے باوجود انھیں طب کی تکمیل کے راستے پر جو لگایا گیا تو صرف اس لیے تاکہ وہ فرنگی حکومت
 کے تابع نہ ہوں اور آزادانہ مدد حاصل کر سکیں۔ مگر مگر صاحب کے وجود میں خود رومی کا عنصر
 شروع سے سرگرم تھا۔ لکھنؤ میں طب کی تعلیم کے ساتھ ساتھ شائری، شاعری، گھر والوں کو
 بتاتے بغیر انھوں نے داخلہ لے لیا۔ پھر ۱۹۴۵ء میں جگر صاحب کے ساتھ ایک مشاعرے میں شرکت کی
 فرض سے وہ بھی پہنچے تو گویا کہ انھیں اپنی منزل مل گئی۔ ان کی فخر مجاہد شعری اظہار ہی کی دوسری

سلطنتی۔ یہ سلطہ مجرد صائب کی استعداد کے لحاظ سے کم تر ہے، مگر اس سلطہ پر بھی انھوں نے اپنے ہنر اور شیوہ سخن کا بھر پوری مدد کرنا رکھا۔ شاعری کے ابتدائی دور میں انھوں نے جو خوبصورت ردائی جذباتی نظیں کہی تھیں، ان کی مجموعی فصاحت میں مجرد صائب کی طبیعت کا طور خوب جھلکتا ہے۔ اودھ کے قصوں و بہانوں کے مناظر میں سر پہ پیچھے اور کوئی کی بکار، ایسی چھوٹوں کے رنگ، انوک، دھنیں اور وائی گیتوں کی بے تکلفی اور سادگی۔ یہی کے کاررواری، حول میں بھی مجرد صائب نے اپنے حصار اور پس منظر کا فیض جاری رکھا۔ انھیں قریب سے دیکھنے والے شخص کے لیے ان کے رہن سہن میں اودھ کی تصانیق زندگی کے عمل و حال کا اندازہ لگانا آسان تھا۔ یہ زندگی ان کے طریقِ زیست پر ان کی شانوں پر اور ان کی فنون نگاری پر ایک ساتھ سایہ ڈالتی تھی۔

۱۹۵۰-۵۱ء تک کی غزلوں کے کچھ شعروں پر نقل کیے گئے تھے، ان سے مجرد صائب کی فکری ترجیحات اور میلانِ طبع، دونوں کی تصویر مرتب کی جاسکتی ہے۔ وہ اپنے مزاج کی ردائی لہر اور اپنے شعور کے سماجی رابطوں کی طلب ایک ساتھ پوری کرنا جانتے تھے۔ چنانچہ وہ تنگنائے بھی رہے اور نورسے بھی لگاتے رہے۔ ماضی سے منسلک بھی رہے اور ایک سوہوم مستقبل کا خواب نام بھی ترتیب دیتے رہے۔ سب سے اہم بات اس سلسلے میں یہ ہے کہ مجرد صائب کے ابتدائی کلام سے بھی مشتِ سخن اور تدریجی تشکیل کے بجائے پختگی کا اظہار ہوا ہے، کئی منتخب شعروں ان کی مجموعی تخلیقی زندگی کا شناس نامہ بن گئے، ان کی شعروں کی ابتدائی دور سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان شعروں میں فکری گہرائی نہیں ہے، مگر فکر کی سچائی اور طبیعت کا کھرا پن نمایاں ہے۔ فارسی غزل کی روایت، اُردو کی کلاسیکی غزل کی روایت اور ان روایتوں کو غذا مہیا کرنے والی تہذیبی، سماجی، معاشرتی زندگی کے آداب و رموز سے شناسائی مجرد صائب کی شخصیت میں ایسی گھٹی ملی تھی کہ ترقی پسندی کے سیلاب میں بھی یہ جا دو نہیں ڈوٹا۔ وہ نئے مضامین باندھتے وقت بھی جس سہولت کے ساتھ فارسی مرکبات کا استعمال کرتے ہیں، نئی ترکیبیں وضع کرتے ہیں، پرانے کلاموں کو نئے معنی پہناتے ہیں اور اس عمل میں ذرا سی بے احتیاطی کے بھی روادار نہیں ہوتے، اس کی نشان دہی ابتدائی دور کی غزلوں سے بھی ہوتی ہے۔ زبان پر اور اظہار کے پرانے سانچوں پر ایسی ماہرانہ گرفت مجرد صائب کے ہمعصران میں صرف سردار جعفری اور جذباتی کے یہاں دیکھی جاسکتی ہے۔ ان تینوں کے یہاں یہ

بیت طاری شعر و ادب کے اسباب کی نگہی سے بیدار ہوئے ہے خاص طور سے مجروح صاحب ہ
ان شاعری کا مذاق بہت بجا ہوا تھا اور فارسی کے واسیل شاعروں کا کلام بہت بڑھتے رہتے
ہے۔ انھوں نے حافظ، ظہری، جیل، دہلوی کے اشعار پر کثرتِ یاد تھے اور غزلیں نیاوت
کے نام سے لکھنے پر قدرت بھی حاصل تھی

۱۹۱۰ء سے اپنی زندگی کی آخری سانس تک اور یہ عرصہ بھی تو بہت کم ہی رہا۔ وہ
بہت مجروح صاحب نے شعل سے ڈیڑھ دو جن غلیں نہیں اور صوبہ شمالی کے رئیس۔ ایک
تائیسٹر کے نام۔ دوسری قسمل کے عنوان سے غزلوں میں بھی لکھی ادھوری رہیں میں یہاں سے
شعلی شعل جاں (اشاعت ۱۹۱۰ء) کے اخیر میں تیس کے قریب متعلق اخبار سے شعلی شعل ہیں۔
ان کی لکھی لاڈل مجروح صاحب بعض اوقات جس حسرت سے ساتھ کرتے تھے اس سے تسخیر ہوئے تھے
۔ دہلوی کے وہج نے انھیں اس حد تک ڈھال کر دیا تھا کہ ان کی تخلیقیت دب کر رہ گئی تھی ان میں
نہیں وہ سلیقہ بہت تھا اور شعر و ادب کے بارے میں گفتگو انہماک کے ساتھ وہ پرجوش انداز
میں رہتے تھے لیکن کچھ تو اس احساس نے کہ تنقید نے ان کے ساتھ نا انصافی رہی اور خود ان کے ترقی
سندھ ملنے میں زیادہ پذیرائی ایسے شاعروں کی ہوئی جو اپنی ہسیرت اور ملازمت کے لحاظ سے کمتر پیشیتیں
کھتے تھے اور کچھ ان کی ذاتی زندگی سے متعلق حالات اور سماعت نے مجروح صاحب کو بھانپ کر رکھ دیا تھا
ان پر ایک امدہ ایک تخلیقی تھکن سی طاری ہو چکی تھی۔ شعر کہنا چاہتے تھے مگر کسی دھڑ سے نہیں
کہتے تھے۔ اس کے نتیجے میں ایک دہلی دہلی بھی بھلاہٹ اور بے چینی کی کیفیت نے ان کی زندہ دلی بھین
لی تھی اور وہ اپنا زیادہ وقت تنہا گزارنے کے مادی ہو گئے تھے۔

ایک سیلاب صفت اور حرارت سے سمور زندگی کا یہ انجام افسوس اک تھا۔ اس کا ایک منفی اثر
مجروح صاحب پر یہ پڑا کہ ان کی شخصیت میں خود رمی کا عنصر در آیا۔ ستم سببگی کے احساس نے
دہا سے ان کی شکایتیں بڑھادیں۔ آخری عمر کے ان کے خطوط ایسی شکایتوں سے بھرے پڑے ہیں۔
سات آٹھ برس پہلے جوان عمری میں بڑے بیٹے کی موت نے انھیں ایک دم توڑ کر رکھ دیا تھا۔ اس
نحس سانحے سے پہلے بھی ان کے حالات معاشی اعتبار سے بہت پریشان کن رہے۔ بچپن سے سانس
لینے کا موقع انھیں بہت کم ملا۔ ظاہر ہے کہ ایسے عالم میں شعر گوئی پر طبیعت کبھی کبھار ہی دل ہوتی رہی

ہوگی۔ پھر بھی انہوں نے کئی یادگار غزلیں اور محاوروں کی طرح زبانی پرچہ جانے والے بہت سے
شعر اسی عالم میں کہے مثلاً :

تشنگی ہی تشنگی ہے کس کو کہیے ے کدہ
بہ ہی بہم نے تو دیکھے کس کو پانیہ کہیں
پانہ دل ہے وطن کی سرزمینِ تشنگی یہ ہے
شہر کو دیراں کہیں یا دل کو دیران کہیں

۱۹۵۶ء

لام آئے بہت دُرگ ہر عقلِ ظلمات
اے روشنی کو چہ دلدار کہاں ہے
اے فصلِ جنوں ہم کو پئے تشنگی گریباں
پیوند ہی کافی ہے اگر بامِ گزال ہے

۱۹۶۰ء

کھلے زہم تو کسی شوق کی نظریں کھلے
ہوئے گرہ تو کسی زلف کی شکن میں رہے
مجھے نہیں کسی اسلوبِ شاعری کی تلاش
تری نگاہ کا جادو مرے سخن میں رہے

۱۹۵۹ء

ہم ہیں متاعِ کچھ و بازار کی طرح
اُٹھتی ہے ہر نگاہِ خسریا کی طرح
اس کوئے تشنگی میں بہت ہے کہ ایک عالم
اتھ اگیا ہے دولتِ بیدار کی طرح

ہے ہمیشہ نظر چسپوارہ رنگاں
ہر نفس پابند ہے دیوار کی طرح

۱۹۶۳ء

رٹ گیا قافلاً اہل جنوں بھی شاید
رگ ہتھوں میں لیے تار رسن جاتے ہیں
روک سکتا ہیں زندانی یا کیسا نمودار
ہم تو آواز ہیں دیوار سے چھن جاتے ہیں

۱۹۶۳ء

آہی جائے گی سحر طلحہ اسکاں تو کھلنا
نہیں بابِ نفس، روزِ زندان تو کھلا
میلِ رنگ آہی ہے گا، مگر اے کشتِ چمن
خرب بوم تو پڑی، بند بہاراں تو کھلا

۱۹۶۲ء

اسیرِ بند زمانہ ہوں صاحبِ چمن
دری طرے سے گلوں کو بہت دما کیسے
پکارے کب قاتل کو اب معالجِ دل
بڑھے جو ناخنِ نمبر، گرہ کشا کیسے

۱۹۶۰ء

جلا کے شعلِ جاں ہم جنوں صفات، چلے
جو گھر کو آگ لگا دے ہمارے سات چلے
دیوارِ شام نہیں منزلِ سحر بھی نہیں
عجب نگرے یہاں دن چلے نہ رات چلے

ہائے لب نہ بھی وہ دہان زخم بھی
 وہیں پہنچتی ہے یارو کہیں سے ہنات چلے
 ستوی دار پہ رکھتے چلو سروں کے چراغ
 جہاں تک یہ ستم کی سیاہ رات چلے
 پھر آئی فصل کر مانند برگ آوارہ
 ہمارے نام گلوں کے مراسلات چلے

۶۱۹۶۲

ماشا شب خمِ صبح کی عزم تو نہیں ہے
 سورج سے ترا نگہ مناکم تو نہیں ہے
 کچھ زخم ہی کھائیں چلو کچھ گل ہی کھلائیں
 ہر چند بہار ال کا یہ موسم تو نہیں ہے

۶۱۹۶۶

ہم اہل عشق میں نہیں حرت گنہ سے کم
 "حرت شوق جو سرِ غفل کہتا نہ جائے"

۶۱۹۸۱

خنجر کی طرح بوئے سخن تیز بہت ہے
 موسم کی جوا اب کے جنوں خیر بہت ہے
 مصلوب ہوا کوئی سرِ راہ تمستا
 آوازِ مرس پھیلے پہر تیز بہت ہے

۶۱۹۶۷

کچھ نہ کچھ آج اسیروں نے کہا ہے تو ضرور
 ایک اک گل سے لپٹتی ہے صبا گلشن میں

۶۱۹۹۴

زوں سے پرشور ہے، ہر موسم چار پانچ سے لے کر سات آٹھ استار پر مشتمل ہیں لیکن بعض
کا تعلق خود حیات انگیز ہے۔ مثل کے طور پر وہ مغز میں جو ان معمول سے شروع ہوتی ہیں :

• وہیں شور مچوں ہے کہ میں میں رہے

• ہم ہیں شاہ کوچہ بازار کی طسرح

• سوتے قاتل کہ پے پیر میں جاتے ہیں

• آہی جانتی گی سر مسلط املاں تو کھلا

• جس ہے مقدر نف اب اور کیا کہیے

• جلا کے شعل جاں ہم جوں منفات چلے

• اما شب فم جیسے کی غم تو نہیں ہے

• اور • خنجر کی طسرح بونے سخن تیز بہت ہے

• سلسلے میں ۱۸۸۰ء کی ایک نزل ہے ہم کو جنوں کیا سکھلاتے جو ہم تھے پریشان تم سے زیادہ کا ذکر
مرد کا ہے جو ایک ذاتی اعلان کی حیثیت رکھتی ہے اور جس کا مزاج ٹھیک حد تک مناظر اور سوانحی
ہے یہ نزل نئی نسل سے مجرد صاحب کے خطاب پر مبنی ہے۔ اس نزل کے واسطے سے دو پُر آشوب
• آزارائش کی یاد تازہ کرتے ہیں جس سے ان کی نسل گزری تھی۔ اس نزل کے شعروں میں جلال اور
• نغمہ کی دو کیفیت ملتی ہے جس سے مجرد صاحب کی بعض پرانی نولیں پہچانی جاتی تھیں۔ احساسات کے
• بیان میں ایجاز بہت ہے۔ لہجہ اور آہنگ دلنگ ہے۔ تجربوں میں خود ترمیمی کی ایک کیفیت جو بیشتر
ترقی پسند شاعروں کو مرغوب تھی۔ قدرے Couplet اور بے حجاب ہونے کے باوجود اس نزل میں
• ان کی ہستی کا سادہ کر ب، سادہ المیہ گویا کہ اُمدا آیا ہے اور اشعار میں ایک باطنی منظر نامے کی فضا
پیدا ہو گئی ہے۔

• ہم کو جنوں کیا سکھلاتے جو ہم تھے پریشان تم سے زیادہ

• چاک یکے ہیں ہم نے عزیزو چاک گریبان تم سے زیادہ

• چاک جسگر محتاجِ رونہ ہے آج تو دامنِ صرنا ہو ہے

• اک موسم تھا ہم کو رہا ہے شوقِ بہاراں تم سے زیادہ

مہر و نایادوں سے بھائیوں نمازِ عرفیاں غس کے ٹھائیں
 سب ہیں اراں تم سے ساتھ اب ہیں پھیلا تم سے زیادہ
 ہم بھی پیشہ قتل ہوئے اور تم نے بھی دیکھا دور سے لیکن
 یہ نہ سمجھنا ہم کو ہوا ہے جان کا نقصاں تم سے زیادہ
 جساؤ تم اپنے بام کی خاطر سدی لوں شموں کی کڑو
 زخم کے مہر و ماہِ سلامت جہن پراناں تم سے زیادہ
 زخمی سرد و دیوار بھی دیکھی تم نے تو بس دوا مگر ہم
 کوچ کوچ دیکھ رہے ہیں، عالم زداں تم سے زیادہ

اصل میں ذہنی یا تخلیقی سطح پر نازی حیثیت کو قبول کرنا یا دوسری سمت میں بیٹھنا اُن کی طبیعت سے
 خلاص تھا۔ شاعری ان کے نزدیک شخصی اور اجتماعی حقیقتوں کی عکاسی کا نام تھی، 'زندہ قلوب کی
 دستاویز'۔ ایسی شاعری جو شاہدے اور واردات کی جگہ مطالعے کی راہ سے شعور کا حصہ بنی ہو اور
 بسے سمجھنے کے لیے بھی اپنے حواس جذبات اور احصاب کے بجائے کتابوں کی مدد و رکاوٹ ہو، ان کے
 نزدیک ناپسندیدہ اور مضوی تھی۔ مجروح صاحبِ فطری شاعر تھے، مگر صاحب کی طرح اور ہر چند کہ
 ان کا فارسی اور اردو کلاسیکی شاعری کا مطالعہ وسیع تھا، انھیں مناسبت بھی انہی مشاہیر کے
 کلام سے تھی جن کے یہاں فکر سے زیادہ جذبے کی تیز ہے، جی کی سنکر بھی محسوس فکر ہے اور جو
 اپنی آگہی سے جذبے کو الگ نہیں کرتے۔ اشتراکیت، جمہوریت، سیکولرازم اور مقبول مام سماجی
 قدروں، نظاموں اور اداروں سے ان کا رشتہ مطالعے اور غور و فکر کے بجائے گرد و پیش کی حقیقتوں کے
 ادراک اور جیتے جاگتے تجربوں کی وساطت سے قائم ہوا تھا۔ شعر کے معنی دراصل اس میں پہنچاں
 کیفیت اور تاثر سے نمودار ہوتے تھے۔ شاعری اُن کے نزدیک دل سے نکل کر دل تک پہنچنے والی چیز
 تھی اور خفایت، خوش آہنگی، نفاست، تراش فراش اُس کا لازمی حصہ۔ اسی لیے اپنے دو ٹوک،
 پُر شور ہیجے والے نعرہ صفت شعروں کو انھوں نے وقتی اُبال اور اشتعال کا نتیجہ قرار دے کر خود ہی
 اپنے مجھوٹے سے الگ کر دیا۔ دو چار شعریا ایک آدھ غزل ایسی جس میں سانس، منقہ، انقلاب، اشتراکیت،
 جمہوری نظام اور سوویت یونین کا قصیدہ پڑھا گیا ہے، مشعل جاں میں انھوں نے کچھ تو نمونہ باقی رکھے،

یہ جاننے کے لیے کہ غزل کا شعر کس قسم کے واقعات اور تجربوں کے بیان کا شکل بھی ہوتا ہے۔
 اور انہیں اس میدان میں ولایت حاصل ہے۔ لیکن جیسا کہ ہم نے پہلے ذکر کیا تھا، جو درجہ صاحب
 درجہ اور دوست تجربوں اور چونکہ کیفیتوں سے زیادہ نازک احساسات اور نچے مدھمبندوں
 شاعر تھے۔

جفا کے ذکر پر تم کیوں سنبھل کے بیٹھ گئے
 تمہاری بات نہیں بات ہے زمانے کی

شب انتظار کی ترن کشن میں ۔ پوچھ کیسے مسرہ جونی
 کبھی اک چراغ بجھا دیا کبھی اک جبرائیل جلا دیا

نہ مٹ سکیں گی یہ تنہائیاں نکلے دوست
 جو تو بھی ہو تو طبیعت ذرا بہل جائے

سیا ہیاں شبِ فرت کی ہم نفس مت پوچھ
 کسی کو یاد جو کیجے تو یاد آئے سکے

اس طرح کے شعرا ان کے مزاج کی اس افتاد کا پتہ دیتے ہیں جو شاعری کے عہد آغاز سے آخری
 دور تک ان کی شخصیت کا حصہ بنی رہی۔ دوسرے نظموں میں صنفِ غزل کی بنیاد ہی سرشت
 اس صنف کے مانوس اور روایتی عناصر سے انھوں نے کبھی انکار نہیں کیا، اس وقت بھی نہیں
 جب ان باتوں کو ایک پارینہ اور کہنہ، نئے امکانات سے یکسر خالی سماجی نظام سے جوڑ کر دیکھنے
 اور غزل کو ایک ازکار رفتہ صنف سمجھنے کا سیلان ان کے اپنے ملتے میں عام تھا۔ اپنے حاصرین کی اس
 روش کو فروغ صاحب نے صنفِ غزل کے ساتھ ساتھ خود اپنی طرف سے ان کی بے توجہی اور سردہری کا
 اظہار کیا اور ترقی پسندی کے اقوام کے باوجود ترقی پسندوں سے دل برداشتہ ہو گئے۔

..... مجھے یہ کہنے میں ہلک نہیں کہ اُس وقت (۱۹۳۷ء سے ۱۹۴۷ء تک)

نزل کی دھمک میرے سراپسی صاحبان کمال پہنچ چھ۔ میرے ترکہ بند
 احباب ظاہر ہے کہ اُس وقت نزل کے حق میں دھمک لسانی ہوئے جب
 بجلد ظہیر کی تائید کے ساتھ فیض کی نزل سلسلہ میں یہاں پہنچی اور میرے
 حق اشعار کے باوجود آج بھی زندہ ہیں مجھے کمزوری طور پر بھی تسلیم نہیں کیا
 گیا کہ احباب سلسلہ سے سلسلہ تک تو نزل کو تسلیم کرنے کے بعد میرا ذکر
 کرتے بھی تو کس نہ سے۔ چنانچہ بیگانے بھی ناخوش ہیں اور اپنے بیگانے
 بیگانے سے آج بھی ہیں۔

[خط موصول سو نومبر ۱۹۹۹ء سے]

۲۶ اپریل ۱۹۹۹ء کو میں بمبئی میں تھا۔ مجروح صاحب سے فون پر گفتگو ہوئی۔ وہی مازوسہ
 شفقت آئینہ بوجہ۔ آوازیں کسی طرح کی کمزوری نہیں۔ خیال تھا کہ اگلی صبح اُن سے ملاقات ہوگی۔
 مصروفیتیں ایسی رہیں کہ جانا نہ ہو سکا اور ۲۷ کی سہ پہر کو میں دئی چلا آیا۔ سوچا تھا کہ اگلے سفر میں مل
 لیں گے مگر اس سے پہلے ہی مجروح صاحب کے اٹھ جانے کی خبر آگئی۔ میرے نام اپنے آخری خط میں
 انھوں نے لکھا تھا:

... اور اب عمر کی اُس منزل پر ہوں کہ بہ قول فیض اکبر آبادی:

جول رہے ہو تو مل لو کہ ہم بہ نوبہ گیساہ

شمالِ قطرہ شبِ بنم رہے رہے نہ رہے

سید انتظار حسین

ادمان احمد

توسط قراہہ ہر اہل گوراجنگ گول بھرا بھرا چہرہ چھوٹی چھوٹی میسکین تیزی سے
اس کرتی ہوئی تھک و تھس آنکھیں بوجھان اور داغ آواز بلند شخصیت کبھی نرم، ناک اور
نہیں، اس سے زیادہ بے لک۔ نرم دم گھٹنگ گرم، مستویہ تھے انتظار حسین جو ۱۹۲۰ء میں میرٹھ
اسیہ انڈیا کالج کھنہ کے پرنسپل ہو کر آئے۔ ان کی عارضی شکل و صورت سے نہیں معلوم ہوتا تھا
ان کی شخصیت کے نہاں خانوں میں کتنی بھلیاں نواییدہ ہیں۔

اسلامیہ انڈیا کالج کھنہ شہر کے قریبی تعلیمی اداروں میں تھا۔ ممتاز تو نہیں کر سکتے لیکن یہ
ادارہ شہر میں اور خاص طور پر شہر کے مسلمانوں میں معروف تھا۔ لیکن ۱۹۶۰ء کے آتے آتے اس
کی برائی روایات اور قدیمی شہرت کو گھن لگ چکا تھا۔ شہرت بدنامی سے بدل رہی تھی۔ ایسا نہ آ
حاکم کالج پر تنزل اور بربادی کے سیاہ بادل چھا چکے ہیں۔ کالج کے قریبی پرنسپل جناب عبدالحی
ساحب ریٹائر ہو چکے تھے اور پرنسپل کی جگہ کے لیے کسی استاد رشتہ کسی میں مصروف تھے۔ گذشتہ
کئی سال سے کالج کے نتائج زوال پذیر تھے اور اگر کبھی کوئی زمین طالب علم ہائی اسکول یا انٹر
مڈیٹم میں سکند ڈوئین میں بھی کامیاب ہو جاتا تو اس کو ایک حیرت انگیز اور غیر معمولی واقعہ
سمجھا جاتا۔ دنیا جہان کے بانی کے ترچھے اس کالج کے طالب علم تھے۔ کالج کے دو بام برغندوں

کارن تھا۔ بات بات پر ہاکی اسٹیکس چل جاتیں اور چاقو ٹکلی آتے۔ تھانہ پولیس روڈ کا مکمل منہ
پر ماحول تھا جب انتظار صاحب پر پھیل ہو کر کالج میں آئے۔

اُس زمانے میں ہم اسلامیہ کالج میں فرسٹ ایر سائنس کے طالب علم تھے۔ کالج کی
حالت میں صدر دوازے سے داخل ہوں تو سامنے ہی انتظامی دفاتر پڑتے تھے۔ داہنی جانب سائنس
بلاک تھا جس میں کمپیوٹر اور فرکس کے شعبے اور تجربہ گاہیں تھیں۔ اس زمانے میں انٹر کی سطح پر باہر کی
کی تسلیم کا انتظام نہیں تھا۔ سائنس بلاک کے داہنے کونے میں سائنس پیکر روم تھا جس کے برابر کمپیوٹر
اور فرکس کی تجربہ گاہیں تھیں۔ پھر فائنل ایر کے لیے دوسرا سائنس پیکر روم تھا۔ سائنس کے طلب
گٹ سے داخل ہوتے اور سیدھے سائنس بلاک کا رخ کرتے، وہی بھر کلاس میں پکھرنے لگتی اپنی اپنی
تجربہ گاہوں میں جاتے اور شام ہوتے اپنے گھروں کو سماعتے۔ اس زمانے میں سائنس کے طلباء
ذرا خیمہ مزاج مشہور تھے اور فرسٹ ایر میں تو یوں بھی لڑکے پر پزیرے کم ہی نکالتے ہیں اس لیے
بہت دنوں تک تو ہمیں پتہ بھی نہ چلا کہ کالج میں سائنس پڑھنا ہے کس سے چلے پھرتے
من سنایا ہو۔

”ہم ان کی آمد کا اعلان بڑی دھوم دھام سے ہوا۔ ایک دن صبح ہی صبح کالج کے سارے
طلباء کو حکم دیا گیا کہ کالج کے صحن میں جمع ہو جائیں چنانچہ چھٹے درجے سے لے کر بارہویں تک کے طالب علم
قطار در قطار انتظامی بلاک کے سامنے کھڑے ہو گئے۔ برآمدے میں کالج کے سارے ٹیچر بھی آگئے
تو انتظار حسین صاحب اپنے دفتر سے نمودار ہوئے۔ ”وہ برآمدے میں جس کی کرسی سطح زمین سے کچھ
اونچی تھی، ٹیچروں کے درمیان کھڑے ہوئے اور گونجتی ہوئی آواز میں بولے:

”آج اس کالج کے ایک طالب علم نے جو حرکت کی ہے اُس نے میرا سر
خرم سے جھکا دیا ہے۔ میں نے آپ سب کو یہاں اس لیے جمع کیا
ہے کہ میں آپ سب کو آگاہ کر دوں کہ اس کالج میں اب اس طرح کی
حرکیں قطعاً برداشت نہیں کی جائیں گی۔“

اس کے بعد انھوں نے بلند آواز میں پکارا:

فیروزہ !

یہ نام نئے ہی لوگوں کی ایک بڑی تعداد تک گئی۔ فیروزہ جوتڑے آکا کی کاہل اور اسٹور
سے سب بچھا کر ایک سے بچھا جانے والا رپیٹل میں سب سے آگے کسی سال سے نوں با سوہ
راہیں مر رہا تھا۔ ہم سب نے دیکھا کہ اسی برآمدے کے ایک کونے میں فیروزہ بھی کھڑا تھا اور ان
دوڑوں میں اس کا سر جھکا ہوا تھا۔

فیروزہ پرنسپل صاحب کے ہدفے آکر کھڑا ہوئی اور پرنسپل صاحب نے قریب کھڑے ہونے
پر ان کو ملٹ ہاتھ بڑھایا جس نے ان کے ہاتھ میں یہ تھوڑا
سڑک۔

پرنسپل صاحب نے ایک سید فیروزہ کو رسید کیا اور اس کے بعد تو اللہ دے اور بندہ لے
کے سڑاک سڑاک۔ بید کیے بعد دیگرے تیزی سے بڑتے گئے۔ چوتھے کالج میں نا موسمی ساری
تھی اور اس میں صرف فیروزہ کی جھین گونج رہی تھی۔ یہاں پر تے ہی فیروزہ جلا کر ایک دونٹ دور
ٹھاکتا۔ پرنسپل صاحب اس کے پیچھے جاتے اور بید برساتے جاتے۔ اس طرح دو دونوں برآمدے کے
سے تک چلے گئے، پھر اسی طرح واپس آئے۔ پھر گئے اور پھر آئے۔ یہی صورت کئی مرتبہ دہرائی
گئی اور سارا کالج دم بخود دیکھتا رہا۔

اس واقعے کے بعد تو پرنسپل صاحب کی دھاک جم گئی۔ ہمیں تو آج تک بھی یہ معلوم نہ ہو سکا
کہ وہ مجرم کیا تھا جس کی سزا بے چارے فیروزہ کو اس طرح جھگسنی پڑی۔ یہ پہلی اور آخری بار تھا کہ ہم
نے انتظام حسین صاحب کو جہانی سزا کا استعمال کرتے ہوئے دیکھا۔ اس کے بعد تین چار سال ان
سے واسطہ رہا لیکن ان کو کسی کی گوشمالی کرتے ہوئے بھی نہیں دیکھا۔ شاید اس کی ضرورت بھی نہیں
پڑی کہ کالج میں اس کے بعد قانون و انتظام کی صورت حال میں نمایاں فرق پڑ چکا تھا۔ اللہ
سمات کرے۔ انتظام صاحب ہمارے استاد تھے۔ ان سے بدگمانی ہمیں زیباً تو نہیں دیتی لیکن
کبھی کبھی ہرے دل میں یہ خیال ضرور گزرا ہے کہ کہیں یہ سب انھوں نے اپنی دھاک جانے کے لیے
تو نہیں کیا تھا۔ شاید اپنے آپ کو اس ماحول میں اسٹبلش کرنے کے لیے انھیں کسی غیر معمولی واسطے

کی ضرورت تھی اور فیروزیاں کے خرم نے انھیں یہ موقع فراہم کر دیا۔

اس کے بعد ہماری اور انتظار صاحب کی دوسری ملاقات بھی مدرسہ غیر معمولی مسالوات میں ہوئی۔ ہواویں کرطبی علوم کی بھاری گاڑی کو ہم زیادہ دن تک گھسیٹ نہیں پائے اور انٹر فائل میں شان دار طریقے سے فیل ہو گئے۔ شان دار یوں کر ریاضی میں ہمیں سو میں سے چندہ نمبر ملے تھے۔ اعلیٰ جولائی میں ہم پھر دوبارہ داخلے کے لیے اسلامیہ کالج پہنچ گئے۔ ادھر پرنسپل صاحب نے کالج کی اصلاح کے لیے کچھ نئے ضابطے نافذ کر دیے تھے۔ حکم ہوا کہ ان تمام طالب علموں کو جو فیل ہو گئے ہیں دوبارہ داخلے کے لیے پرنسپل کے سامنے پیش ہونا ہوگا۔ ریاضی کے استاد ابراہیم حسین فرانس کے کلیم اللہ حناں اور کیسٹری کے امتیاز حسین ان کے ساتھ بیٹھے۔ ہر فیل شدہ طالب علم کے بارے میں تحقیقات ہوتی کہ وہ کیوں فیل ہوا اور آئندہ اس کی کامیابی کے کیا امکانات ہیں۔ ہمارا دل دھک دھک کر رہا تھا کہ دیکھیے کاتبِ تقدیر کو کیا منظور ہے۔ داخلہ ملتا ہے یا نہیں۔ اور اگر نہیں ملا تو کیا کریں گے، کہاں جائیں گے۔ یہ وہ وقت تھا کہ پرنسپل انتظار حسین کی سنت گیری کے افسانے بگنے شروع ہو گئے تھے۔ خواصاحب۔ اپنا نمبر آنے پر ہم دھڑکتے دل لرزتے قدروں اور کانپتی ٹانگوں کے ساتھ پرنسپل کے دفتر میں داخل ہوئے۔

ماسٹر ابراہیم حسین نے سفارش کی :

”گزشتہ سال ان کا تھم لڑ گیا تھا۔ کئی مہینے پلاسٹر بندھا رہا اس لیے ریاضی پر توجہ نہیں دے سکے۔ انشاء اللہ اگلے سال اچھا کریں گے۔“

حقیر یہ تھا کہ ہم دوبارہ سائنس کلاس میں داخل کر لیے جاتے کہ ہم نے ضمانت تے ہوئے اپنی عرضداشت پیش کی :

”میں اپنے مضامین تبدیل کرنا چاہتا ہوں۔“

ماسٹر ابراہیم حسین نے سوال کیا ”کیوں۔؟“ آپ اپنے مضامین کیوں تبدیل کرنا چاہتے ہیں؟ محنت نہیں کرنا چاہتے؟“

اب اس کا کیا جواب تھا۔ ہم خاموش رہے۔ سامنے پرنسپل صاحب سر جھکائے کچھ لکھنے میں

دین تھے۔ ایک سر اٹھا کر دے۔

Let him change his subjects. I am sure he will be better in social sciences.

(ان کو اپنے مضامین تبدیل کر لینے دیجئے۔ مجھے پورا یقین ہے کہ یہ ساقی علوم میں زیادہ
اسب ہوں گے۔)

اب چونکہ کی بادی بدی تھی بھلا یہ ہمیں کیا جائیں جو ہماری صلاحیتوں کے پاس یہ اس
تقریباً سب کے اظہار رائے کر رہے ہیں۔ ہمارا اس وقت کا یہ احساس بلاشبہ ہماری نوعی اور
ناتواہدوں کا منظر تھا۔ میں اس وقت قلم پر نہیں تھا۔ اچھا استاد اسے کہنے میں حوا اپنے تمام
کاموں سے ان کی صلاحیتوں سے ان کی نمایاں سے ہی نہیں کہ ان کے امکانات سے بھی
بہر انتظار صاحب اپنے استاد تھے

سبھی علوم کا طالب علم بننے کے بعد میں انتظار صاحب کو مزید قریب سے جاننے کا موقع
ملا۔ یہاں اب ہم ان کے براہ راست شگروہ پر چکے تھے۔ انتظار صاحب پرنسپل تو تھے ہی اور بڑے
دربارے والے پرنسپل تھے۔ کالج کے تمام امور کی نگرانی خود کرتے۔ انتظامی امور سے لے کر مالی امور تک
یہ ان کا دخل تھا۔ سفارش سے بہت بڑھتے تھے اور بڑے سے بڑے افسروں اور لیڈروں کا
دباؤ قبول نہیں کرتے تھے۔ پرنسپل کالج کی حکومت کا صرف سربراہ ہی نہیں ہوتا وہ عملی میدان میں
طلبہ اور اساتذہ کا رہنما اور کھیل کے میدان میں ان کا کپتان بھی ہوتا ہے۔

انتظار صاحب کی سب سے بڑی خوبی یہ تھی کہ انھوں نے کالج کی ہر جہت ترقی پر توجہ
دن بیکل کو فروغ دینے میں وہ خاصی دلچسپی لیتے تھے۔ وہ بھی اس شان سے کہ بینائیں پچاس سال
کی عمر مرنے کے باوجود ہاکی کھیلے تھے۔ ان کے زمانے میں اسلامیہ کالج کھٹہ نے صرف شہر میں ہی
نہیں بلکہ ضلعی سطح پر کھیلوں کی دنیا میں اپنا مقام پیدا کر لیا تھا۔ دیگر غیر صوبائی سرگرمیوں میں بھی کالج
دوسرے اداروں سے پیچھے نہ تھا۔ چنانچہ صرف دو برس کے قلیل عرصے میں اسی کالج کے لاکھوں
نے جو شہر کا بزم ترین کالج سمجھا جاتا تھا پرنسپل کا مکہ کہوں اور شیلیڈوں سے بھر دیا تھا لیکن ان

تمام باتوں کے باوجود وہ جانتے تھے کہ کسی تعلیمی ادارے کی روح اس کی عملی اور تعلیمی سرگرمیوں میں ہوا کرتی ہے۔ مگر کوئی تعلیمی ادارہ اپنے عملی اور درسی پروگرام میں کامیاب نہ ہو اور دیگر تمام میدانوں میں کامیاب ہو تو وہ اچھا کالج کہلائے جانے کا ہرگز مستحق نہیں۔

انتظار صاحب کو یہ بھی احساس تھا کہ ایک پرنسپل پرنسپل ہونے سے پہلے استاد ہوتا ہے اور اچھا پرنسپل بننے کے لیے اچھا استاد بننا ضروری ہے۔ مزید برآں کہ پرنسپل کو اساتذہ کی رہنمائی اور کنٹرول کا فرض انجام دینا ہوتا ہے۔ درجہ اتم یہ اسی وقت ممکن ہے جب پرنسپل خود بھی ایک اچھا استاد ہوتا کہ وہ اپنے خاص عمل اور حسن کارکردگی سے دیگر اساتذہ کے سامنے ایک اعلیٰ معیار قائم کر سکے۔ چنانچہ انتظار صاحب اپنی تمام انتظامی مصروفیات کے ساتھ کلاس بھی لیتے۔ وہ اکثر یہ بھی کہتے کہ زیادہ تر پرنسپل اپنی انتظامی مصروفیات میں اتنے مشغول ہو جاتے ہیں کہ کلاس نہیں پڑھاتے۔ میں اس لیے کلاس دے پڑھاتا ہوں کہ میں بنیادی طور پر ایک ٹیچر ہوں۔ جو پرنسپل اپنی تعلیمی ذمہ داریوں کو پورا نہیں کرتے وہ ہفتہ رفتہ اساتذہ اور طالب علموں کے مسائل کا صحیح اور اچھا بھی نہیں کر سکتے۔

انتظار صاحب انہی کس کے استاد تھے۔ سائنس کے مضامین چھوڑنے کے بعد ہم نے انہی کس اور سوکس کے اختیاری مضامین لیے تو انتظار صاحب کی شکرگزی میں آ گئے۔ اچھے استاد کی ایک خوبی نجلہ دوسری خوبیوں کے یہ بھی ہوتی ہے کہ وہ اپنے طالب علموں میں صحیح ذوق پیدا کر دے۔ انتظار صاحب کو یہ ہنر خوبی معلوم تھا۔ معاشیات ایک خشک مضمون کی حیثیت سے مشہور نہیں بلکہ بدنام ہے۔ لیکن وہ اس خشک مضمون کو بھی اس خوبی سے پڑھاتے تھے کہ مفرح میں دلچسپی پیدا ہو جاتی۔ معاشیات کے نظری مسائل کو واضح کرنے کے لیے آس پاس کی زندگی سے مثالیں دیتے۔ جلدستان کے سماجی اقتصادی صنعتی اور زرعی مسائل پر ان کی گہری نظر تھی۔ اچھے مقرر تھے اور لیکچر دینے کے فن سے آگاہ تھے۔ یہ جو ہم آج کل ماہر معاشیات کہلاتے ہیں تو اس کا بہت کچھ کریڈٹ انتظار جیمن صاحب کو جاتا ہے۔ انھوں نے ہمارے ذہن کو اس موضوع کے لیے کچھ اس طرح تیار کیا کہ انہی میں ان کس کا انتخاب کرتے ہوئے ہم نے دوبارہ سوچا بھی نہیں۔

جب کبھی تسلیم اور استادوں کا ذکر ہوتا ہے تو اچھے استادوں اور اچھے پرنسپلوں کے ضمن

برائے انتظار میں صاحب کی یاد آتی ہے۔ اچھے استادوں کے لیے ضروری ہے کہ وہ اچھے پرنسپل ہوں۔ لیکن پرنسپل ازم پر اگر انسانی ہمدردی اور اعلیٰ اخلاقی اقدار کا فقدان نہیں تو اسے بارہ بے اہم بڑاؤ بھی نہیں۔ انتظار صاحب ایک اچھے پرنسپل تھے۔ ابھی کارکردگی کی توقع کرنے سے لیکن اس نے اُن کا دل سخت نہیں کیا تھا۔ اس ضمن میں مجھے ایک ایسا واقعہ یاد آتا ہے جس کا نہ مٹی شاہ اس لیے ہوں کہ وہ خود مجھ گزرا تھا۔ انٹرنائل کے امتحانات یوپی بڑے ڈرنے ڈرنے ہوتے ہیں جس کے لیے ہر سال اکتوبر یا نومبر کے مہینے میں فارم بھرے جاتے ہیں اور امتحان فیس جمع کی جاتی ہے۔ اتفاق کی بات کہ ہمیں اسی زمانے میں ٹامیغہ مل چوکیا۔ چنانچہ ہمارا اسکول جانا کوتون بن گیا۔ ہمیں خبر بھی نہ ہوئی کہ فارم کب بھرے جاتے ہیں اس کی آخری تاریخ کب ہے اور فیس کی ادائیگی کب کرنی ہے۔

ایک دن کیا دیکھتے ہیں کہ ایک رکنہ گھر کے سامنے آکر رکا جس میں سے ہمارے دو

مستحق اترے۔

پرنسپل صاحب نے تمہیں بلایا ہے۔ کہا ہے اوصاف سے کہو اگر فارم پر دستخط کر جائیں۔ آج شام کی ڈاک سے فارم الہ آباد جا رہے ہیں اور کسی بات کی فکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ ہمارے سامنے امتحان کی فیس بھرنے کا سوال نہ بھاڑے کھڑا ہو گیا۔ اس زمانے میں بورڈ کے امتحانات کی فیس روپے تھی۔ یہاں ہمیں روپے نو درکار کہیں آنے بھی نہیں تھے کہ بخار کی دوا آجاتی۔

بہ حال، ہم اُن لوگوں کے ساتھ رکنہ میں کالج گئے۔ ہمیں سیدھے پرنسپل صاحب نے دفتر لے جایا گیا۔ ہم نے دستخط کیے۔ پرنسپل صاحب نے کہا "بیٹے ہم تمہارے پاس بھیج کر دستخط کرا لیتے۔ لیکن یہ ضابطے کی خلاف ورزی ہوتی۔ جاؤ اب آرام کرو۔"

فیس کا انھوں نے تذکرہ بھی نہیں کیا اور ہمیں بھی اس معاملے میں بکشتی کی جرات نہ ہوئی کہ اس میں اُن کی بے حرمتی اور بے ادبی کا بھی ایک پہلو نکلتا تھا۔
شوقی قسمت دیکھیے کہ اس بار بھی کامیابی ہمارے حصے میں نہ آئی۔ ہمیں کالج چھوڑنا پڑا۔

بڑھائی کا سلسلہ منقطع ہوا۔ نہ رزق میسر تھا نہ موت آتی تھی۔ زمین ملت تھی اور آسمان دھڑ
 دھ بڑے بڑے اور کٹھن دی تھے۔ باہر والوں کا کیا ذکر اپنے خاوان لوگھر والوں نے بھی ساتھ
 چھوڑ دیا۔ ہم کس برتے پر حالات کا مستلذ کرتے۔ ہلے پلے تھا ہی کیا۔ سکشن ڈیزن میں
 ہائی اسکول پاس کرنے کا سرٹیفکیٹ ہی لے دے کر مہدی متا بہ بے بہا تھا۔ سترہ اٹھان سال کی
 عم غریب اور محرومی 'ناکامی اور ناداری' 'تسلیم' نہ ہنر' زگوہ میں دل 'اُس پر طعن اغیار'
 یہ وہ عالمہ ہمیری ہے جس میں انسان کا سایہ بھی اس کا ساتھ نہیں دیتا۔ حیرت ہے سید انتظار حسین پر
 کہ جس وقت ہر کس و فاکس نے ہم پرے افتاد اٹھایا تھا انھوں نے ہم پر اکتھا کیا۔ سب سے بڑھ کر کیا
 اور اس افتاد کو جو انھوں نے پہلے دی اپنے دفتر میں ہیں دیکھ کر کیا تھا کبھی ہلکا بھی نہیں پڑنے دیا
 انتظار صاحب نے ہیں بتایا ہے کہ ناکالی گر پڑنے میں نہیں ہے۔ ٹھوکر لگتا تو اتفاقی بات ہے
 اور گرنا خاصہ بشریت۔ ناکالی اس میں ہے کہ انسان گر کر اٹھ نہ سکے۔ ایک اچھے استاد اور اچھے
 انسان کی حیثیت سے انھوں نے ہمیں سہارا دے کر اٹھ بکھڑا اٹھایا۔ جفاکشی اور محنت کی عادت ڈلائی۔
 مہدی صلا جیتوں پر خود اعتماد کیا اور ہمیں اپنے اوپر افتاد کرنا سکھایا۔ اس بات کی تعلیم دی کہ کایا
 کی دیوی سستے دھوں رام نہیں ہوتی۔ کامیابی کی قیمت چکانی پڑتی ہے۔ اس کے لیے قربانیاں دینی
 ہوتی ہیں۔ راقوں کی نیند اور دن کا آرام تیاگنا پڑتا ہے۔ سخت کوشی اور جاں سپاری کی عادت
 ڈالنی ہوتی ہے۔ دنیا سے من موڑنا ہوتا ہے اور اپنے ہمت اپنے مقصد کو نگاہ میں رکھنا ہوتا ہے۔

انتظار حسین صاحب نے ایک بار پھر ہمیں کالج میں داخلہ دیا۔ ہلے ٹوٹے ہوئے حصول اور
 مگر تے ہوئے ارادوں کو نبھال دیا۔ انھوں نے کالج کی تمام روایات اور دیگر استاد کی رائے کے خلاف
 تیسری بار ہمیں کالج یگزیں کا ایڈیٹر بنایا۔ گو رکھ پور 'اٹا' کا پور اور علی گڑھ تک تقریری مطالبوں میں
 بیجا۔ کالج کا کوئی نکلش ہماری تقریر کے بغیر مکمل نہ ہوتا۔ ۶۶ ہجری اور ۶۷ ارگست کے سرکاری
 جلسوں تک میں انھوں نے ہمیں ڈانس پر لا کھڑا کیا۔ فرسک و لد ہی اور بہت افزائی کا کوئی دقیقہ انھوں
 نے باقی نہیں چھوڑا۔

کبھی کبھی مجھے خیال آتا ہے کہ انتظار صاحب نے ایسا کیوں کیا؟ وہ زمانے کو غلط ثابت کرنا

مانے تھے یا اپنے آپ کو صحیح؟ انھیں اپنے آپ پر اس قدر اتماد تھا کہ انھوں نے سرگوشیوں کو قبول اور غلط فہمیوں کو خاطر میں لانا بھی کسر شان سمجھا۔ ایک استاد کی شان اور اس کا منصب ہیں۔ وہ بڑھی چڑھی غمی گیر دل کو سیدھا کرنے کی ذمہ داری قبول کرتا ہے۔ وہ سیرت کردار اور زیریں کا سمدھار ہوتا ہے۔ لیکن جھلکتے استاد ہوتے ہیں جو اپنے کردار کا اعانہ رکھتے ہیں اور ان میں بھی کتنے میں جو اس عنوان کو عملی جامہ پہنانے کی ہمت کر سکتے ہیں۔ انتظار صاحب کی بڑائی اور ان کے کردار کی قیمتی عظمت اس میں تھی کہ انھوں نے کبھی بھی احساس بھی نہ ہونے دیا کہ وہ کوئی نیک، کوئی احسان، یا مددگار نہ رہے ہیں۔ واقعات اور حالات ہمیشہ اس طرح بطور میں آتے رہے جیسے یہ ان کی وقوع گیری کا نظریہ انداز ہو۔ ہیں ہمیشہ یہ خیال رہا کہ ہمارے ساتھ جو امتیازی سلوک کیا جاتا تھا وہ ہمارا حق تھا۔ اگر یہ امتیازی سلوک نہ ہوتا تو ہماری حق تلفی ہوتی لیکن دراصل یہ ہماری نادانی تھی۔ ان کا امتیازی سلوک بھی ہماری خفہ صلاحیتوں کو میدان کرنے کے لیے تھا۔ لیکن اس سب سے دوسری سے بھلا انتظار صاحب کو کیا حاصل ہونے والا تھا۔ دولت! وہ ہمارے پاس تھی نہیں کہ ان کی مذکر کرتے صدمت تو وہ ہم اتنی بھی نہ کر سکے جتنی کرنا چاہیے تھی کہ ہماری جان کو بجالا بہت تھے، رہی عزت سو ہم سے جتنی بن پڑی ہم نے کی۔

دولت، عزت، شہرت، یہ سب اچھے کاموں کا معاوضہ نہیں، نیکی کا، احسان کا، انسانیت اور دردمندی کا بدلہ بھلا کون چکا سکتا ہے۔ اچھے کام تو اپنا معاوضہ آپ ہوتے ہیں۔ اچھے کام اس لیے ہوتے ہیں کہ کیے جائیں اور اچھے لوگ اس لیے ہوتے ہیں کہ ان اچھے کاموں کو سرانجام دیں۔

انتظار صاحب سے ہمارے تعلقات اس کے بعد بھی رہے جب ہم اسلامیہ کالج کے طالب علم نہیں رہے۔ انھیں ہماری علمی ترقی میں بہت دلچسپی تھی۔ جب ہم یونیورسٹی میں پہنچ گئے تو وہ ہم سے بالکل برابر والوں جیسا سلوک کرنے لگے تھے۔ بیرونی خندق میں ان کے مکان کے سامنے کافی بڑا میدان تھا۔ اسی میدان کے سامنے لکھ کے جوتے پر آرام کرسی پر وہ دراز ہوتے، اسٹول پر چائے کے برتن رکھے ہوتے اور وہ ہم سے جو گفتگو ہوتے۔ کالج کے قصبے، اپنی زندگی کی باتیں، ملکی مسائل، اُس زمانے میں جاری کتنی شایں اسی انداز سے گزریں۔

لکھنؤ یونیورسٹی سے معاشیات میں ایم اے کرنے کے بعد ہم علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں پیکر ہو گئے۔ جب بھی علی گڑھ سے لکھنؤ آتا ہوتا ہم انتظار صاحب کی خدمت میں ضرور حاضر ہوتے۔ ایک بار جب ہم سلام کرنے کی غرض سے انتظار صاحب کے مکان پر حاضر ہوئے تو پڑوسیوں سے سلام ہوا کہ وہ اپنے وطن بریلی واپس چلے گئے۔ بہت دنوں تک شہر میں طرح طرح کی باتیں سنائی دیتی رہیں کہ لکھنؤ آؤ ہوں گا شہر ہے۔ کچھ کہتے تھے کہ کانپور کے منجورے اختلافات تھے اس لئے تسخیر ہو گئے، کچھ کہتے تھے کہ ان پر فوجی کا الزام تھا۔ کانپور کے لاکھوں روپے غزوہ برد کر دیے اس لیے برطانیہ کو دیے گئے۔ ہمارا دل اس دوسری بات کو نہیں مانتا۔ ہم جانتے ہیں کہ ہمدردی قوم اپنے محسنوں سے ایسا ہی سلوک کیا کرتی ہے۔ ♦♦

دکن میں عزا داری اور مرثیہ نگاری

جعفر رضا

دکن مرآئی کی انفرادیت میں، کینیت کے امتیازات پوشیدہ ہیں۔ ان کے 'دراک' کے
 'اندر' نہ دستاویزی تہذیبی و ثقافتی عوامل سے واقفیت اور صوری رتبہ ہے اہل اُردو کے لیے معاملہ
 'اُردو سنگٹیں' ہے کیوں کہ اسی سرزمین سے اُردو کو پایہ اعتبار حاصل ہوتا ہے۔ اگر دکنی شعراء
 و 'با'، 'مورخین' علماء اور صوفیاء کے کارناموں پر نظر ڈالی جائے اور ان کا شمال کے کسی اور حکومت
 سے تقابلی مطالعہ کیا جائے تو اتنی بڑی تعداد میں 'کاملین علم و فن' کہیں نظر نہیں آئیں گے۔ بغیر فضل اللہ
 'نور'، 'خواجہ امجد الدین محمود گکادال'، 'شاہ طاہر احمد'، 'ملاظہوری'، 'محمد قاسم فرشتہ'، 'برہان الدین بیخ'،
 'یحییٰ'، 'ملک خوشنود'، 'تھرقی'، 'مرزا شاہی'، 'قطب شاہ'، 'دجہی'، 'غواسی'، 'امین الدین اعلیٰ'، 'مرومن'
 'استرآبادی'، 'میراں جی خدا نا'، 'شیخ داو'، 'مرزا محمد تقیم' وغیرہ اسی مردم خیز سرزمین کے گلہاے
 سرسبز ہیں۔ یہیں دکن میں پہلی بار ہندی (اُردو) کو شاہی دفتر کی زبان بننے کا موقع ملا۔ بقول
 فرشتہ کئی بار ایسا ہوا کہ اُردو کو ہذا کہ فارسی زبان عام کر دی گئی مگر جب لایم عادل شاہ ثانی المعروف
 برہگت گرو ۱۶۲۷-۱۵۸۰ سریر آرائے سلطنت ہوا تو اس نے اُردو کو درباری زبان اس طرح بنایا
 کہ عادل شاہی حکومت کے زوال تک اُردو کو شاہی دفاتر کی زبان کا مرتبہ حاصل رہا۔ دکنیت کا
 ایک اہم پہلو شیشی مقام کو سرکاری مذہب کی حیثیت سے قبول کیا جانا بھی ہے۔ یہ دلچسپ سخن اتفاق

ہے کہ ایرانی اور دکن میں تقریباً ایک ساتھ شیعیت کو سرکاری مذہب قرار دیا گیا۔ شاہ اسماعیل صفوی (۱۵۰۱ء) نے سربر آراء سلطنت ہوتے ہی ایرانی میں ائمہ موصو میں کے نام کا خطبہ شروع کیا اور شیعیت کو سرکاری مذہب قرار دیا۔ اس وقت تک بجاپور میں یوسف عادل شاہ کی حکومت (۱۵۱۰ء - ۱۵۴۰ء) قائم ہو چکی تھی۔ اس نے شاہ اسماعیل صفوی کے اعلان کے بعد ۱۵۰۲ء میں شیعیت کو عادل شاہی حکومت کا سرکاری مذہب بنوایا۔ اس سے متاثر ہو کر قطب الملک قطب شاہ ادلی جس نے اس وقت تک اپنی خود مختاری کا اعلان بھی نہیں کیا تھا۔ اسی سال نومبر ۱۵۰۲ء میں شیعی اذان اور بارہ اماموں کے نام سے خطبہ جاری کر دیا۔ یوسف عادل شاہ نے شیعی عالم دین سید احمد ہروی کے ذریعے شاہ اسماعیل کو قیمتی تحائف کے ساتھ روانہ کیا اور بارہ اماموں کے نام سے خطبہ پڑھوانے کی خوش خبری بھجوائی اور خوش حالی کے طور پر جبر اور جبرین کی نمازوں میں شاہ اسماعیل صفوی کی محنت و سلامتی اور بلند آقبال کی دعائیں مانگی گئیں۔ ظاہر ہے کہ اس طرح کی کوششیں دو طرفہ ہوتی ہیں۔ ایرانی مملکت نے باہم دیگر روپے سے دکنی سلطنت کا خیر مقدم کیا۔ ہندو ایران ہم آہنگی کی نئی مثالیں قائم ہوئیں۔

دکنی غزاداری کے محرکات

دکنی شخص کو صوفیائے کرام نے مزید استحکام عطا کیا۔ عام خیال ہے کہ دکن میں مرثیہ گوئی کو فروغ دینے میں دیگر عوامل کے علاوہ دو عوامل خصوصیت سے قابل ذکر ہیں ایک تو سلاطین کی شیعیت اور دوسرے صوفیائے کرام کی محبت و مودت و عموماً اہل علم و فضلہ۔ علاء الدین غلی کے بیٹے دکن سے قبل کئی صوفیائے کرام کے نام ملتے ہیں جو مختلف دکنی ملاوٹوں میں اپنے فیوض و برکات سے عوام و خواص کے دلوں کو متور کر رہے تھے۔ ان میں خاص طور پر حاجی رومی (م - ۱۱۶۰ء) سید شاہ مومن (م - ۱۲۰۰ء) بابا سید مظہر عالم (م - ۱۲۲۵ء) شاہ جلال الدین گنج دوران (م - ۱۲۲۶ء) سید احمد کیرجیات قلندر (م - ۱۲۶۰ء) بابا شرف الدین (م - ۱۲۸۸ء) بابا شہاب الدین (م - ۱۲۹۱ء) کا ذکر کیا جاسکتا ہے۔ فتح دکن کے بعد کے ناموں میں پیر مقصود (م - ۱۳۰۰ء) پیر جتنا (م - ۱۳۰۳ء) شاہ منتخب الدین درزری بخش (م - ۱۳۰۹ء) پیر بیٹھے (م - ۱۳۲۱ء) حضرت خواجہ بندہ نواز گیسو دراز

کے والد سید یحییٰ شاہ راجہ قتل (م۔ ۱۱۳۳۵) شاہ برہان الدین غریب (م۔ ۱۱۳۳۰) شاہ
 سید الدین (م۔ ۱۱۳۳۸) شاہ زین الدین خلد آبادی (م۔ ۱۱۳۳۹) شاہ عین الدین گنجی اہم (م۔ ۱۱۳۹۳) شاہ
 بندہ لیک ولی (م۔ ۱۱۳۴۰) حضرت خواجہ بندہ نواز گیسو دراز (م۔ ۱۱۳۴۲) ان کے بڑے صاحبزادے
 تھے محمد البرہانی (م۔ ۱۱۳۴۹) جو ان کی زندگی میں وفات پا گئے تھے، میراجی شمس العشق (م۔ ۱۱۳۹۰)
 بیچ، مبارک الدین بابھی (۱۱۵۰-۱۱۵۰) اردو کے سب سے پہلے مرثیہ گو شاہ اشرف بیابانی (م۔ ۱۱۵۲۸)
 نادر علی جوگام دہنی (م۔ ۱۱۵۶۵) شاہ برہان الدین جہانم (م۔ ۱۱۵۶۰) شاہ امین الدین اہلی
 (م۔ ۱۱۶۰۵) کا شخصیت سے ذکر کیا جاسکتا ہے۔ ہمارا مقصد فہرست سازی نہیں ہے، بلکہ ان
 بزرگانِ دین کی فہرست خاصی طویل ہے جو خاموشی سے سرزمینِ دکن میں نمودارِ دل محمد کی محبت و
 سیرتِ مبارکہ عانی درسِ اعلیٰ رہے تھے۔ ان صوفیائے کرام میں زیادہ تر بزرگوں کے علمی و ادبی
 والے آثار و آثارِ امتداد زمانہ کی نذر ہو چکے ہیں لیکن ان میں جتن بھی باقی رہ سکا ہے، ان کی روشنی
 میں لیا جاسکتا ہے کہ ان بزرگانِ دین نے اہل بیتِ اطہار کی مودت و محبت میں سرشار ہو کر مواظف
 رہے، استعارِ نظم کیے، ہر ممکن طریقے پر نشر و اشاعت کرتے رہے لیکن ان کے جنایات سب سے
 زیادہ غفلتِ سماع کی بدولت عوام تک پہنچ سکے۔ حضرت بندہ نواز گیسو دراز کی غفلتِ سماع میں عزائے
 سینی کا ذکر اس وقت سے ملتا ہے جب موصوت دہلی میں قیام پذیر تھے، دکن تشریف نہیں
 لے گئے تھے۔ یہ واقعہ ۱۰۳۰ھ (۳۱ اگست ۱۶۲۰) کا ہے۔ واقعوں میں بیان کیا گیا ہے کہ
 بندہ نواز حضرت خواجہ کے جماعت خانے پر متعین بڑی تعداد میں یکجا ہوئے، قوال آئے اور
 سستاروں کے تاروں کو چھیڑنا شروع کیا۔ بعض مریدین موسیقی سے لطف اندوز ہو رہے تھے کہ
 حضرت خواجہ بندہ نواز نے ارشاد فرمایا: "آج ہر شخص کو عاترہِ محرم کی یاد ماننا ہے۔ آج کی سماع
 حضرت حسین علیہم السلام کی یاد میں ہوگی اور لوگوں کو گریہ کرنا ہوگا۔ انھوں نے کہا کہ گم کے موقع پر صوفیاء
 سماع کرتے تھے۔ مریدوں کو مرشد کی تقلید کرنا چاہیے۔" اردو کے پہلے مرثیہ نگار شاہ اشرف بیابانی کی
 فہرست کے اندازِ بیان سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ مثنوی غامرثیہ مجالسِ عزائیں سننے کے لیے لکھا
 گیا تھا۔ شاہ برہان الدین جہانم کا مرثیہ بھی مجالسِ عزائیں پڑھنے کے لیے لکھا گیا تھا۔ ان صوفیوں کے
 سب اہلیت کا اہل تشیع سے تعاقبِ مطالعہ کرتے ہوئے ڈاکٹر محمد چراغ علی رقمطراز ہیں :

ان صوفیائے کرام کے مرالی اور شیخ مرثیہ گوشتوار کے مرالی میں ال محمد
کی جنت میں جو براہی نظر آتی ہے وہ سلیطہ خدیجہ گوشتوار کے جنوں
سے کبھی کبھی زیادہ ہی کھائی دیتی ہے ۵

ہمدے پاس ایسا کوئی پیمانہ نہیں جو جھٹوں کو صحیح طور پر ناپ دے لیکن اس سے واضح ہو جاتا
ہے کہ مروت و محبت و اجیت میں اہل تشیع اور اہل طریقت دونوں ایک دوسرے پر بہت بے جا شکی
کوشش میں رہتے تھے اس سے دکن میں باہمی ہم آہنگی کی فضا کا اندازہ ہوتا ہے جو شمالی ہند میں
مفتوحہ تھی اور اہل تشیع تبعہ میں رہتے تھے اس کے برعکس بہمنی سلطنت کے ابتدائی دور سے ہی سادات و
اہل تشیع کو احترام کی نظر سے دیکھا جاتا تھا۔ محمد شاہ اول بہمنی ۱۵۱-۱۰۳۵ھ کی ماں ملکہ جہاں نے
راج و زیارت کے لیے مکہ مندر اور مدینہ منورہ کے بعد کربلائے معلیٰ اور نعمت اشرف کا سفر کیا۔ حضرت
علی اور امام حسین کے روضوں پر زندریں گزاریں اور ان کے خدام، نواز اور سادات میں نقد و مال تقسیم
کرایا۔ اس سے نتیجہ نکالنا غلط ہو گا کہ اس دور میں دکن میں حرا داری کی داغ بیل پڑ چکی تھی
کیونکہ یہ قیاس کرنا درست نہ ہو گا کہ والدہ سلطان کربلائے معلیٰ جا کر خدام، نواز اور سادات کی
خدمت میں عطیے پیش کریں، روضہ امام حسین پر زندریں گزاریں اور اپنے وطن میں عشہ عکس میں
امام حسین کی یاد میں کچھ نہ کریں لیکن اس کی حرا داری کی نوعیت کا اندازہ نہیں جتنا کہ ملکی ہے کہ نذر و نیاز
نہم محدود رہی ہو۔ محمد شاہ ثانی ۹۰۱-۱۰۳۷ھ کے دور میں سابق کی فضا بحال رہی اس کے
بعد کے دور میں فیروز شاہ بہمنی ۱۴۲۲-۱۰۳۹ھ کا وکیل سلطنت، میر فضل اللہ انجوشی خاں کا
پابند ہی نہیں تھا بلکہ اہل تشیع کا سر پرست بھی تھا۔ اس نے دکن میں اپنے ہم عقیدہ علمائے دین یکجا
کر لیے تھے جن سے ہزاروں روپیوں کا سلوک کرتا تھا۔ فیروز شاہ بہمنی کی سادات نوازی کا یہ عالم
تھا کہ اس نے بہمنی شاہی پرانا چاندی کا تخت، جو تخت فیروزہ حاصل ہونے سے قبل استعمال کیا جاتا
ہے، گھلوکار چاندی سختی سادات میں تقسیم کرنے کے لیے سمندر پار بھیج دی۔ ان حالات میں قرین قیاس
ہے کہ دکن میں دور محمد شاہ ثانی میں حرا داری ہوئی تھی، جو بعد کے ادوار میں حوامی مقبولیت حاصل
کونگی۔ سلطان شہاب الدین احمد شاہ ۳۴۱-۱۴۲۲ھ ایرانیوں کی طرح ہر سال امر مارچ کو تبغ نواز
کیا کرتا تھا۔ اس کے کام دویے کے متعلق پروفیسر اردن خاں شیروانی لکھتے ہیں:

”وہ کہنے کو سستی رہا مگر شیعوں کے سے بڑا دھڑکنا“

تاریخ ہندوستان کی طرف اس کی حقیقت مندی کا ذکر اس کے زمانہ دینی جدی سے ملتا ہے۔ اس نے
کتاب مانی تھی کہ :

”مگر بادشاہ ہوجاؤں گا تو اس گاؤں کا نام اغاناں پورا کا نام رسول آباد

رکھوں گا اور سادات مدینہ منورہ اور کربلائے معلیٰ و نجف اشرف کے نام

اسے وقف کر دوں گا۔“

اسی سلطان ہونے کے بعد قول فرشتہ :

”بادشاہ نے احمد آباد بیدر سے ایک منزل پر ناصر الدین کر بلائی کو ...

پانچ ہزار تنکے نقرئی خاص ان کے مصافحہ کے لیے اور بیس ہزار تنکے

دوسرے کر بلائی سادات کے لیے غایت کیے۔“

سلطان احمدؒ اول ۱۴۰۱-۱۴۲۲ء کے دربار میں مشہور فارسی مرثیہ گوشتخ آذری

۱۴۰۰-۱۴۲۱ء کی موجودگی بھی اس کے دور میں عزاداری کی روشن دلیل ہے۔ سلطان کے

باری آداب کے مطابق ’شیخ آذری‘ جو غیر معمولی غیور و خوددار شخصیت کے شاعر تھے۔ زریں بوس ہو کر

کالی بجالانے سے انکار کر کے خلعت و انعام ٹھکرا چکے تھے۔ سلطان نے یہ لطائف الجمل شیخ آذری

کو، شیخ سلطنت بہمنی لکھنے کی خدمت تفویض کی، جو شاعر کی قدر افزائی کا بہانہ تھی۔ پروفیسر سید

سورجن رضوی ادیب لکھتے ہیں :

”ہفت اقلیم کے مولف نے لکھا ہے کہ ایک بزرگ سے منقول ہے۔ فرمایا کہ

میں نے حضرت رسول اللہؐ کو ایک رات خواب میں دیکھا۔ میں نے پوچھا

کہاں جاتے ہیں؟ یکایک حضرت میری طرف متوجہ ہوئے۔ فرمایا کہ آذری

کی زیارت کے لیے، اس بیت کے صلے میں جاتا ہوں کہ اس نے میرے فرزند

کے مرنے میں لکھی ہے۔ وہ بیت یہ ہے:

سوز غمی خود دل ماچوں گل دین

ہر جب کہ ذکر واقعہ کر بلا بود“

اس سے واضح ہے کہ دکن میں دور سلطان احمد شاہ اول (۱۳۳۱-۱۳۷۲ء) وطلی کا نام و رواج ہو چکا تھا۔ مجالس حجاز میں جس میں شیخ آذری

سلطان احمد شاہ اول کے بعد اس کا بیٹا سلطان احمد ثانی (۱۳۷۲-۱۳۹۶ء) تخت نشین ہوا۔ اس کے دور میں ایرانی اثرات میں مزید اضافہ ہوا۔ کیوں کہ اکبر نے آفاتوں سے قربتیں کر لی تھیں۔ اس کی دو بنیں شاہ فیصل اللہ کرانی کے بیٹوں اور ایک بیٹی شاہ علی سلطان سے منسوب تھی۔ سلطان احمد شاہ ثانی کے دور میں ایک شان دار عمارت تخت کرانی کی تعمیر ہوئی جس کی ساخت کے متعلق برٹش میوزیم لکھتے ہیں :

”اس عمارت کے اندرونی حصے میں ایک بڑا ہال ہے جسے ستونوں کے ذریعے تین حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ بیچ والے حصے میں کھڑکی کا ایک خیمہ رکھا ہوا ہے جسے محرم میں بعض شیعہ رسوم کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔“

’تخت کرانی کی ساخت سے اس کا عرمان ہونا واضح ہے۔ پھر محرم میں بعض شیعہ رسوم کے لیے استعمال سے عزاداری کے علاوہ اور کیا ہو سکتا ہے۔ خاص طور پر ’تخت کرانی‘ تعمیر سے صحیح طور پر نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ اس وقت تک دکن میں عزاداری عام ہو چکی تھی۔ بڑی تعداد میں لوگ مجالس حجاز میں بجا ہوتے تھے جس کے لیے ایک مرکزی جگہ کے طور پر ’تخت کرانی‘ کی تعمیر ہوئی۔ مہر کی موجودگی سے اندازہ ہوتا ہے کہ محض سوز و غم ہی نہیں ہوتی تھی بلکہ شہر سے ڈاکر بیان فضائل و مناقب کرتا تھا۔

احمد شاہ ثانی کے بعد اس کے بیٹے علاء الدین بہمنی کے عہد سلطنت میں خواجہ امداد الدین محمود عکاواں کو مرکزی حیثیت حاصل ہوئی۔ اس نے کئی سلاطین کے عہد دیکھے۔ اس کے عہد میں عزاداری کے ذریعے عوام میں شمشیر زنی، جسمانی ورزشیں اور دیگر مردانہ مشاغل میں لوگوں کا انہماک بڑھ گیا۔ برٹش میوزیم لکھتے ہیں :

”نوجوانوں کو جسمانی، روحانی اور سماجی تعلیم دی جاتی تھی۔ اگرچہ ان تعلیموں کی سرگرمیاں زیادہ تر محرم کی تقریروں سے منسلک ہوتی تھیں جس کی تیاری میں یہ لوگ منہمک رہتے تھے۔ لیکن ان میں داخلے اور

شریہ ہونے کے لیے کسی مذہب و ملت کی قید نہیں تھی اور بغیر کسی
استہزاء کے ہر فرقے اور عقیدے کے لوگ اس میں شامل ہوتے تھے۔^{۱۵}
انہوں نے عزا داری کو مقامی رنگ میں رنگ دیا، ڈاکٹر رشید موسیٰ لکھتے ہیں:

”تغزیہ اور مولوں کے طلاق دہنی ہند کے عزم کی ایک اہم خصوصیت یہ تھی
تھی کہ سوانگ بھرے جاتے اور گردہ منظم کیے جاتے جو امام کے نام پر
بنائے جاتے تھے جیسے منڈا، زنگی، زنگی، جیشوں کا روپ بھرتے تھے۔
گردہ کئی قسم کے ہوتے تھے سوانگ، ریکھ، گھور اور شیرے بھرے
جاتے تھے۔ شیر حضرت علی، شیر خدا، اسے اللہ العالیٰ کے نام سے اور ریکھ
گھور و فیوضت کے طور پر بنتے۔“^{۱۶}

علاء الدین بہمنی کے دور میں تمبر گورگاہ کے بیٹے ساورخ ۴۱ ۱۴۰۵ء سنہ کمال الدین
ایراق وفات ۱۴۸۲ء) کہن آیا۔ اس کے رباب میں بیدار اور پانچوئے مغرب بھی اپنے اپنے
نائب کے نائب کے کرگئے لیکن موسم کی خرابی ل بنا پر جہاز سمنہ میں بھنسا رباب کہ عزم شردن ہو گیا:

”عبد الرزاق لکھتا ہے کہ ہم نے عزم کا چاند دریا میں دیکھا جہاں ہماری
کشتی چند روز دریا میں ٹکرا انداز رہی، وہیں رسم عزا اور مرثیہ خوانی
مید الشہداء امام حسین علیہ السلام ادا ہوئی۔ پھر ہم سقط پہنچے۔“^{۱۷}

یہ واقعہ عزم ۸۴۸ء کا ہے۔ اس سے ثابت ہے کہ اس وقت تک کن میں عزا داری کا
عام رواج ہو چکا تھا لیکن اہم پہلو یہ ہے کہ کن میں عزا داری کو نوجوانوں کی حسانی اور سماجی
عظیم کے طور پر برتنا جاتا تھا۔ یہ محض فرض ادائیگی تک محدود نہ تھی۔ دوم یہ کہ عزا داری کے ذریعے تسلیم
کے اور ازب بغیر کسی امتیاز کے تمام فرقوں اور عقیدوں کے ماننے والوں کے لیے یکساں طور پر کھلے
ہوئے تھے اور مختلف فرقوں اور عقیدوں کی جذباتی ہم آہنگی سے فرائض عزا داری ادا کرتے تھے۔
س لیے بہمنی سلطنت کے خاتمے کے ۱۴۸۲ء بعد ان کی جانشین خود مختار سلطنتیں قائم ہوئیں تو
انھیں بھی بہمنیوں کی تہذیبی و ثقافتی روایتیں ورثے میں ملیں جن میں عزا داری کو کلیدی اہمیت
حاصل ہے۔ ان خود مختار سلطنتوں میں مختلف فرقوں اور عقیدوں کے لوگوں کے درمیان وسیع الشرب و

ہم آہنگی کے ساتھ عزاداری کو مدوج حاصل ہوا۔ ان خود مختار سلطنتوں میں ہزار کی 'عماد شاہی' اور بیدر کی 'بیر شاہی'، سلطنتیں قلیل العمر ثابت ہوئیں۔ البتہ احمد نگر کی نظام شاہی، بیجا پور کی عادل شاہی اور گول کنڈہ کی قلع شاہی سلطنتیں تیزی و ترقی کا زمانہوں کے لیے ممتاز ہیں۔ ان میں عزاداری خوب خوب پھیل نور چمن۔

بیجا پور کی عادل شاہی سلطنت کے بانی یوسف عادل شاہ نے ۱۵۰۲ء میں شیعیت کو سرکاری مذہب بنایا جس سے قیاس کرنا ہے جائے ہوگا کہ اس نے عزاداری کو لام حسی کے فروغ پر خصوصی توجہ کی ہوگی کیوں کہ سیمیں خاندان میں عزاداری کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ اس کے تاریخی شواہد ملتے ہیں کہ یوسف عادل شاہ نے اپنی سلطنت میں عشو محرم کی بنا ڈالی تھی، کوئی مکان عراخانہ کے طور پر مخصوص کیا تھا جس سے تبرکات عرا استاذہ کیے گئے مولوی بشیر الدین رقمطراز ہیں:

”حضرت رسالت پناہی صلعم کا خود مبارک جو مسکر کر بلا میں جناب سید الشہدا حسین علیہ السلام کے سر مبارک پر تھا اس کی جینی کا ٹکڑا جو کارزار میں گر پڑا تھا دست برست استاذ زمانہ یوسف عادل شاہ بیجا پور کے ہاتھ لگ گیا۔ بادشاہ اس پر مندل لگا کر عشو محرم میں استاذہ کر کے آداب عزاداری ادا کرتا تھا۔“

اسی خود مبارک کی جینی کا ٹکڑا حیدر آباد کے مشہور عراخانہ فعل مبارک میں محفوظ ہے جس کا ذکر اپنی جگہ پر آئے گا۔ اس کے علاوہ سلطان علی عادل شاہ ۸۰۱ھ - ۱۵۵۴ء کے ذریعہ 'بانغ دوازده امام' کی تعمیر کا ذکر ملتا ہے جو غالباً عراخانہ رہا ہوگا۔ عادل شاہ کے متعلق فرشتہ لکھتا ہے:

”چونکہ ماہ ذی الحجہ (۱۰۰۴ھ) کی میں تاریخ ہوگئی عراالت پناہ حضرت سید الشہدا کی عزاداری میں مشغول ہوئے۔“

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عزاداری کا سلسلہ یکم محرم سے قبل ۲۰ ذی الحجہ شروع ہو جاتا تھا۔ عراخانوں میں تعزیے بھی رکھے جاتے تھے۔ ایران سے میر عمر صالح ہمدانی بیجا پور آئے تو سلطان علی عادل شاہ نے انھیں عراخانے میں مدعو کیا۔ فرشتہ رقمطراز ہے:

”عراالت پناہ نے میر عمر صالح کو پیغام دیا کہ میں نے آپ کے جد بزرگوار کا

عام دنوں کے مقابلے میں ہر جمعرات کو اور خاص طور پر ہر سال ۱۲ ربیع المرجب کو یوم ولادت مولانا متقیان حضرت علی ابن ابی طالب کے مبارک موقع پر اور ۱۰ ربیع المرجب کو دس مبارک پران دنوں تاریخوں کو مسلمانوں کے سرور و مسرت اور شیعہ اہل تشیع اور سواہ اکبر اہل سنت والجماعت نے اپنے اپنے لیے نصیب کر لی ہیں لیکن ان میں شرکت کے لیے تخصیص نہیں ہے، دونوں دن میل کر پیشی مل کر تے ہیں۔

عاشور خانہ کوہ مولا علی

اس عاشور خانہ کی تعمیر ۱۰۱۵، ۸۱۵، ۹۸۹ء میں سلطان ابراہیم علی قلی قطب شاہ کے درمطرت (۱۵۵۰-۱۵۵۱ء) میں ہوئی تھی اس تعمیر کا سبب ایک مجروحہ بیان کیا جاتا ہے کہ ایک مہل علی دہل بیت یاقوت نے خواب میں دیکھا کہ ایک شخص سبز حلی لباس میں آیا ہے اور کہتا ہے کہ تجھ کو حضرت علی نے بلائے ہیں وہ اس دعا کی کے ہمراہ اس پہنچی رہی ہے اب کوہ مولا علی کہتے ہیں۔ اسے حضرت علی تسنن دہ نظر آئے یاقوت نے فوراً سزا سنائی اور کھڑا رہا۔ کوئی گفتگو نہیں کر سکا صبح اس جگہ پر گیا۔ جہاں حضرت علی کو دیکھا تھا اسے حضرت علی کے دست مبارک اور پہلو کا نقش چھ پر رسم نظر آیا یاقوت نے اسی وقت چھ کو ترشہ کر محفوظ کر لیا اور اسی جگہ ایک رواق تعمیر کرایا۔ اس واسطے کی شہرت ہوئی تو سلطان ابراہیم قطب شاہ زیارت کے لیے آیا اور وہیں ایک مسجد تعمیر کرائی۔ عاشور خانہ کوہ مولا علی کی تعمیر مختلف قوموں کی یک جہت دہم آہنگی کی بہترین مثال ہے۔ سید علی اصغر بگڑائی تغیبیل بیان کرتے ہیں:

”مصمم الملک بہادر نے مسجد ابراہیم قطب شاہ کے دو برو ایک سائبان چوبی اور درگاہ شریف کے جلو میں چوبی والان بنوایا۔ پھر خیر الملک بہادر مدار الہام نے اس چوبی سائبان کو پختہ کرایا اور ماہ نقابانی عن چندا بائی نے... چوبی والان کو پختہ بنوایا۔ اور حضرت خضران تاب نے دروازہ درگاہ اور اس کے پہلو کی عمارتیں بنوائیں اور مجاداران و فراشان و مؤذنان و نقارچیان و گھڑیاں نوازان کی مصارت کے لیے موضع ہر لپی بطور جاگیر عطا فرمایا۔ مہلداہ چند دلال بہادر نے نقارخانہ بنوایا اور راجہ راؤ

بجھا جیوتی بھلار نے نقار خانہ کے روز بروز بارہ درمی بنواں.....

اس دورہ لاطلی میں ایک اور عاشور خانہ چہل چراغ بھی واقع ہے۔

عاشور خانہ نعل مبارک

نعل عربی لفظ ہے جس کے معنی جوتے یا اس کے نیچے کے موٹے دھان کے ٹکڑے کے ہیں۔ دوسرے اسموات میں خود کے اس ٹکڑے کو کہتے ہیں جو نیلی کی حفاظت کے لیے جوتا پر لپکتے ہیں کہ جناب رسالت باب کا خواہناہ حسین نے کرپڑا میں استعمال کیا جس کے میں کا کرنا زمین پر اس کے لیے اٹھالیا۔ اس طرح محفوظ رکھا گیا جو مختلف ہاتھوں سے گزرتا ہوا دور حکومتِ عرفیہ عالم میں (۱۶۵۰ء) میں بیجا پور پھر حیدر آباد گندہ بیہیا۔ ابراہیم علی قلی شاہ ۱۵۰۰-۱۵۱۰ء میں اس سال احترام سے استقبال کیا اور اسے علم کے نیچے میں شامل کر کے محفوظ کر دیا۔ سلطان محمد علی قلی شاہ کے دورِ سلطنت ۱۷۱۲-۱۷۵۸ء میں موجود عاشور خانے میں منتقل ہوا۔ عاشور خانہ حیدر آباد میں محلہ بھون نزد چارمینار واقع ہے اور مزین خاص و عام ہے۔

ماوشاہی عاشور خانہ

یہ قلعہ شاہی دور کا سب سے اہم عراخانہ ہے جو حیدر آباد میں محلہ پھر گئی نزد چارمینار واقع ہے۔ اس عاشور خانے کے صدر دروازے پر کتبہ کندہ ہے:

”باب فیض امام مالیان“

سلطان محمد علی قلی شاہ نے بھرتہ چھیا سٹھ ہزار تعمیر کرایا جو ۱۱۰۰ھ سے شروع ۱۱۰۵ھ میں تمام ہوا۔ بانی عاشورہ سلطان کا نام کمال مجزو و انکسار سے درج ہے:

نصر من الشد و فتح قریب و بشر المؤمنین

غلام علی محمد قلی شاہ سہ ماہی الف

اس عمارت میں سترو کہتے ہیں جن میں بعض فن طفرانویسی کی بہترین مثال ہیں جو قرآنی آیات درود پاک اساتے پہاڑہ معصومین کے علاوہ عمارت کی تعمیر کی تاریخ بیان کرتے ہیں۔ اس عمارت کی

توسیع سلطان جہد اللہ قطب شاہ کے مذہبی ہونے کی بنا پر ماضور خاں سلطان کے نام کے ساتھ
کنیت اور لقب بھی کنہہ کر آیا :

”ابوالمظفر محمد علی قطب شاہ جہد اللہ شاہ مملکت سلطنت ۱۱۰۵ھ“

اور دیوار غری پر نقش طغری اپنا نام بھی درج کر آیا :

”ابوالمظفر سلطان جہد اللہ قطب شاہ“

سلطان جہد اللہ قطب شاہ کے زمانے سے ماضور خانے میں چارہ حصوں کے نام سے علم استاد
ہونے لگے۔ اس نے عمارت کو کار کا شی (چینی نقاشی) سے آراستہ کر آیا۔ اس کے لیے چن سے ماہرین بنائے
گئے۔ عمارت کی مزید توسیع میر نظام علی آست جہدانی نے کرائی۔ تاریخ کنہہ ہے :

چوں نظام الملک آصف نزلت

کردہ از بہر حسین تو قیسراو

ہست این قدسی مکان آں امام

و بفرستادن آمدہ تلمیساو

گفت ہات سال ۳۱۰۱۱ خورشیدی

کردہ آصف جہا تلمیساو

(۱۱۶۸ھ ۱۱۶۹ھ)

مہینے نے ماضور خاں کے اخراجات کے لیے بارہ ہزار روپیے سالانہ کی جاگیر مقرر کی جس پر
نواب سکند جہا نے دو ہزار روپیے کا اضافہ کیا۔ سید علی اصغر بکراہی لکھتے ہیں :

”قدات کے اعتبار سے یہ عمارت چھٹی اور کھنڈ کے امام باروں پر وقت رکھتی

ہے اور چینی صنعت کے لحاظ سے لاہور و قلعان کی بہترین عمارت کا مقابلہ

کرتی ہے۔ تین صدیوں سے قائم گزر جانے پر بھی چینی کے پتروں کی آب و

ہاب میں کوئی فرق نہیں۔ رنگوں کی خوبی دولاویزی کے علاوہ پتروں کی

ترتیب اور چڑائی کچھ کم قابلِ تحسین نہیں ہے۔ بھت کی چلی خانم ہندی یہاں

کی پرانی عمارت جہد آصفہ کی خصوصیات میں سے ہے۔“ ۳۲

بادشاہی مانشور خانے کی شان و شوکت اور ادارے کا تفصیلی بیان قتب شاہی میں تصنیف

میں ملتا ہے۔ حوالے سے مولوی نصیر الدین ہاشمی نے پیش کی ہے، ملاحظہ ہو:

”بادشاہی مانشور خانے کے محل میں ملاظموں کی دس صفیں ایک دوسرے کے

سہ زہی بنائی گئی ہیں اور ہر صف میں تہریب ایک ہزار طاقے ہیں تاکہ اتنے

ہی چراغ روشن ہوں اور قاعدہ یہ ہے کہ پہلی شب میں پہلی صف روشن کی

جاتی ہے اور دوسری میں دوسری اس طرح سوئیں کی رات میں پوری صبح

روشن ہو جاتی ہیں۔ دس ہزار چراغوں کی روشن میں مانشور خانہ بقدر نور میں

حادثہ ہے ان کے علاوہ بڑے بڑے چراغ دان بھی بہ صورت اشجار و شاخ

پر بنائے گئے ہیں۔۔۔۔۔ مانشور خانے میں سیاہ پوش خاداروں کا صف و

شام از ہواں رہتا ہے۔ خوش آواز ذکر اور خوش خوال نذر پردار دل سور

ر نیے اور غم اندوز اشعار در دروازے پڑھتے رہتے ہیں۔ سننے والوں پر

ان سے بے اختیار وقت طاری ہو جاتی ہے۔ عصر کے وقت بادشاہ اجل اللہ

تعالیٰ شاہ (مغشی رنگ کا لباس پہن کر آہستہ رفتار سواری میں باسیاہ

محل کے سنگی سرائے میں بیٹھ کر سیاہ پوش مقبروں، مجلسوں، امیروں اور وزیروں

کے ساتھ الادہ میں آتا۔ درخوش آواز ذکر شاہی سنگھاس کے دونوں طرف

خود بادشاہ کے صنف مرتبے پڑھتے ہوئے آتے۔۔۔۔۔ چراغ روشن کرنے کے

بعد ایک فصیح و بلیغ خطبہ کھرا ہو کر شہداء کے بڑی ادراج کے لیے بے آواز

بند فاتحہ پڑھتا۔ اس کے بعد بادشاہ درت خانہ عالی کو واپس ہوتا اور وہاں

کے مانشور خانے میں امراء و وزراء کے ساتھ آدھی رات تک ماتم و مرقبہ

خوانی میں بسر کرتا۔ یہاں بغیر گوشت قسم قسم کے کھانے تیار رہتے اور

شریت وغیرہ کی تقسیم عمل میں آتی۔“ ۳۳

تفسیر گول کندہ کے بعد اور نگہ زیب نے بادشاہی مانشور خانے کو قید خانے میں تبدیل کر دیا،

جس کی بنا پر خاداری رک گئی، جس کو آصف جاہ ثانی نے دوبارہ ۱۷۶۴ء میں جاری کیا جو ہنوز قائم ہے۔

عاشور خانہ حسینی علم

عزاخانے کی مقبولیت کا اندازہ کرنے کے لیے اتنا جانتا کافی ہے کہ اسکا نام سے حیدر آباد میں ایک محلہ آباد ہے سید علی اصغر بکراوی لکھتے ہیں

”سلطان محمد قطب شاہ کے عہد میں علی آغا ایرانی ایک علم سیف دستی
اور دینی حضرت امام جعفر صادق کو نصب کر کے اپنے ہمراہ عرب سے
حیدر آباد لائے تھے۔ بادشاہ نے اس کا استقبال کر کے موجودہ مکان
میں اس کو رہنے کا حکم دیا اور علی آغا کو انعام و اکرام سے مالا مال کر کے
اس علم کی خدمت گزاری پر راجہ کی چنانچہ علم مذکور عزاخانہ محرم
میں ملائے اسناد ہو کر رہا ہے“ ۳۴

عزاخانے کی عمارت کی توسیع دار اب جنگ افغان (۱۰۱، ۳۱) نے کرائی اور راجہ چندہ مسل نے
عزاخانہ تعمیر کرایا۔ مقبولیت کا سبب ایک خاص واقعہ ہے ۳۵ ایک بار سلطان جہانگیر قطب شاہ اپنے
”امن مورت“ باہمی پر سوار ہو کر سیر کو نکلا کہ یکایک ہاتھی بدست جنگی اور جنگل کی طرف بھاگ نکلا سلطان
کی والدہ بخشی بیگم زندہ تھیں۔ انھوں نے اپنے اوپر غور و خورش مرام کر لیا اور نذرمانی کر اگر سلطان زندہ
وسلامت لوٹ آیا تو حسینی علم پر ننگ کر دیں گی۔ نذرمانی کے دوسرے دن سلطان اپنے اسی ہاتھی پر لوٹ
آیا۔ حیات بخشی بیگم نے سلطان کو سونے میں وزن کر کے تمام سونا غریبوں، مفلسوں اور ناداروں میں
تقسیم کر دیا۔ بعد کے ادوار میں بھی عاشور خانہ اپنے ننگ کی خصوصیت کی بنا پر ممتاز رہا ہے۔ ایسے ننگ
حیدر آباد کے کسی دیگر عاشور خانے میں نہیں ہوتے ۳۶

عاشور خانہ سرطوق مبارک

یہ عزاخانہ قطب شاہی حیدر آباد کے مشہور محلے دار الشفاء میں واقع ہے جس میں قطب شاہی دور
میں بادشاہ کی جانب سے برہمن کے علاج و طہام کا مفت انتظام تھا۔ اس کی عمارت پر کوئی کتبہ نہیں
ہے لیکن شاہی فرمانوں سے اس کی تداوم کی تصدیق ہوتی ہے ۳۷ سید علی اصغر بکراوی لکھتے ہیں :

امام ربیع معاویہ کے طوق کا ٹکڑا جس کو آغا حسنؑ اپنی شام سے بے بسی
 تمام لانے تھے اس میں نصب ہے اور علم سے قطب شاہی اور عالمگیری مجدد
 میں معجزات ظہور میں آئے تھے۔ اس وجہ سے قطب شاہی زمانے میں اس
 علم کے عود و گل کے مصارف کے لئے ایک ہون پویدہ اور عالمگیری زمانے
 میں دو ہون پویدہ مقرر تھے: ۳۸

الادوہ بی بی

یہ عاشورہ خانہ حضرت طاهرؑ ہرا کی جانب منسوب ہے۔ حیدرآباد میں چار منار کے قریب محلہ داراشفا
 واقع ہے۔ عہد اللہ قطب شاہ کی والدہ حیات بخشی بیگم نے قائم کیا۔ روایت ہے کہ تابوت سیدہ کا ایک
 ٹکڑا اس عاشورہ خانے کے علم میں لکڑی کے پینچے میں شامل ہے جس پر سونے کا پتہ چڑھا دیا گیا ہے۔^{۳۹}
 مامد اللہ راعی جہانچہ نے علم پر قیمتی حواہات نذر کیے۔ عاشورہ خانے کی موجودہ عمارت آخری فرمانروائے
 دکن بیر عثمان علی کی تعمیر کردہ ہے

بارگاہ حضرت عباس

یہ عاشورہ خانہ علم بردار شکر حسینی حضرت ابو الفضل عباسؑ کی جانب منسوب ہے۔ بادشاہی عاشورہ خانے
 کے قریب واقع ہے۔ روایت ہے کہ باشندگان مازندران (ایران) میں میر میران اور نور البیدی کو زمانہ
 زیارت کربلائے معلیٰ حضرت عباسؑ کے اسطوحات میں سے ایک کا ٹکڑا حاصل ہو گیا جس کو دونوں بھائی
 احترام و عقیدت سے سلطان محمد علی قطب شاہ کے دور ۱۶۱۲-۱۵۸۰ء میں گولی کٹھہ لائے اور لکڑی
 کے فریم میں نصب کیا۔ مزین خاص و عام قرار پایا۔

پنجہ شاہ ولایت

شاہی عاشورہ خانے کے قریب واقع ہے۔ اس میں حضرت علیؑ کے دست مبارک کا نشان ہے،
 جس کو عہد اللہ قطب شاہ نے حاصل کیا تھا۔ اس دور کی ایک متعس ہستی درویش علی رضوی اپنے ساتھ

۵۳
 ایریں سے لائے تھے۔ موجودہ عمارت سمکھ جاہ نمائی کی تعمیر کردہ ہے۔ عاشور خانے کی دیوار پر کتبہ ہے۔
 بکر دریں روضہ درآید بصرت
 بست و عاشش بتیں مستجاب

الادہ حضرت قاسم

یہ عز خانہ حیدر آباد میں ملایا قوت پورہ میں واقع ہے۔ حضرت قاسم ابن من کے فرزند کا کواظم میں
 شامل ہے۔ جو عبداللہ قطب شاہ کے زمانے میں گول کنڈہ لایا گیا۔

الادہ یتیمان

یہ عز خانہ حیدر آباد میں محلہ دہر پورہ میں واقع ہے۔ اس میں حضرت مسلم بن قیس کے نوٹے
 میں شہید دو صاحب زادوں کے نام سے دو ضربیں ہیں۔ قطب شاہی دور میں جلوس میں ضربوں کو
 برآمد کیا جاتا تھا۔

عاشور خانہ قدم رسول

یہ عاشور خانہ پنجہ شاہ ولایت کے مقابل واقع ہے۔ ہدایت ہے کہ سید محمد علی اصغیر نے
 مدینہ منورہ سے لاکر نقش قدم خیرین ۱۵۱۳ء میں در محمد سلطان احمد علی قطب شاہ استاذہ کیے۔ اب عاشور
 خانہ ختم ہو چکا ہے۔

عاشور خانہ حسینی علم قلعہ

یہ عاشور خانہ قلعہ گول کنڈہ میں فتح دروازے سے بالاحصلہ کے راستے میں واقع ہے۔ اس میں
 سلطان محمد علی قطب شاہ کا استاد علم حسینی ہے جس میں چارہ حصوں کے اسمائے مبارک کے بعد نظام علی
 محمد علی قطب شاہ۔

عاشورخانہ سرطوق حسینی

یہ عاشورہ قلعہ گول کٹھہ میں فتح دروازے کے قریب واقع ہے۔ سلطان عبدالقدوس قطب ست وک فوج کے "علاوہ" نامی کسی سردار نے تعمیر کرایا تھا۔ دارالشفاء کے سرطوق مبارک سے عائلت کی بنا پر بطون حسینی کہا جاتا ہے۔^{۵۹}

مذکورہ بالا نہر تھل نہیں ہے۔ یہاں قطب شاہی کے دور کے چند انہاں معرعات مزارخانوں مآدر کیا گیا ہے۔ ان کے علاوہ کتنے ہی مزارخانے ہوں گے جن کے نام و نشان بھی مٹ چکے ہیں۔ ان شاہی مزارخانوں کے علاوہ امرا، دروسار اور عوام کے مزارخانے بھی رہے ہوں گے جن کے بارے میں معلومات حاصل نہیں ہوئیں۔ مدنظر رہے کہ سناطین قطب شاہی میں پانچوں مزار سلطان محمد قلی قطب شاہ (۱۹۱۲-۱۵۸۰ء) کو مزار داری سے خصوصی انہاک تھا۔ وہ عزم کا چاند دیکھتے ہی جام و شیشہ ترک کر کے اب بیت اہل پر دل و جان سے خدا تھا۔ عزم کے زمانے میں پیادہ بادشاہی عاشورخانے کی طرف رہا۔ ہوتا تو اس کے ساتھ امراء و روساء اکابر سلطنت اور عوام میں بند ہوں یا مسلمان سب ایک ساتھ پیادہ نکاب میں ہوتے۔ محمد قلی قطب شاہ کی بنا کردہ مزار داری میں دین الشریعہ کو خصوصی اہمیت حاصل ہے۔ پروفیسر محمد الدین قادری زور لگاتے ہیں:

"محرم کے مہر نامہ و محمد قلی نے اس خوبی سے رائج کیا کہ شیعوں کے علاوہ سبوں اور ہندوؤں نے بھی ان ایام کو خاص اہتمام سے منانا شروع کیا اور خاص کر محرم کے ابتدائی دس بارہ روز تک تو ایسی مصروفیتیں رائج ہو گئیں جن میں سلطنت قطب شاہیہ کا ہر تنفس (خواہ وہ کسی مذہب و ملت سے تعلق کیوں رکھتا ہو) حصہ لیتا تھا۔"^{۶۰}

اولین اردو مرثیہ نگار، شاہ اشرف بیابانی

مزار داری امام حسین سے تعلق مذکورہ بالا تفصیلات کے پہلو پہلو فارسی کے اولین مرثیہ گو شیخ آذری (۱۷۶۱-۱۸۸۲ء) کا سلطان احمد شاہ اول بہمنی کے دور حکومت (۱۸۳۱-۱۸۷۲ء) میں دکن

آنا اور وہاں تیس سال کرنا، زبردست دلائل کرتا ہے کہ اگر اس سے قبل نہیں تو کم از کم اس کے دور میں
 مرثیہ گوئی شروع ہو گئی ہوگی کیوں۔ شیخ آذنی فارسی کلام عام دکنی لوگوں کے بھائے خواص میں مقبول
 رہا جھگا، عوامی ضرورت کے ہمیشہ نظر دکنی مرتبوں کا وجود ناگزیر معلوم ہوتا ہے لیکن اس دور کا کوئی دکنی
 مرثیہ دستیاب نہیں ہے البتہ اس کے تقریباً نصف صدی کے بعد شاہ اشرف بیابانی کا دوسرا بار
 ۱۱۰۳ھ/۱۶۹۰ء نظر آتا ہے جس کو ششوی یا شہادت نامہ قرار دے کر اردو مرثیے کی تاریخ کے بار
 رکھا جاتا رہا ہے۔ یہ مرثیہ ہے یا نہیں اس مسئلے پر گذشتہ صفحات میں روشنی ڈالی جا چکی ہے یہاں
 اعادہ مناسب نہیں۔ ہم اسے اردو کا اولین مرثیہ شمار کرتے ہیں اس مرثیے میں موضوع کی نوع کا راز
 شیرازہ بندی سے واضح ہے کہ یہ نقش اول نہیں ہے۔ ذیل میں اس اولین مرثیے اور مرثیہ نگار کے تعلق
 ضروری معلومات درج کی جاتی ہیں۔

سید شاہ اشرف بیابانی ۹۳۵ھ-۱۰۲۴ھ-۱۵۲۸-۱۰۱۳ھ کا مولد فقرا آباد تھا۔ سید شاہ
 ضیاء الدین دہلوی بیابانی کے بڑے صاحبزادے تھے انھیں سے تعلیم و تربیت حاصل ہوئی۔ شافعی و
 معارف سے واقف ہوئے۔ ۸۹۵ھ/۱۴۸۹ء میں خلافت اور ۹۰۹ھ/۱۴۸۹ء میں سجادہ نشینی حاصل
 ہوئی۔ اسی سال (۱۴۸۹ء) دوسرا بار کی تصنیف لی۔ اس کے علاوہ دو تصانیف دستبرد و زاز سے غفلت
 رہ کر ہم تک پہنچی ہیں۔ لازم المبتدی اور واحد باری۔ لازم المبتدی میں زن و شو کے فقہی مسائل بیان
 کیے گئے ہیں۔ واحد باری اردو میں عربی فارسی کی منظوم لغت ہے جو امیر خسرو کی خاتون باری کی روایت
 تازہ کرتی ہے۔ شاہ اشرف بیابانی نے لازم المبتدی اور واحد باری کے متعلق میں دوسرا بار کو زیادہ
 اہمیت دی ہے۔ اس کا موضوع واقف کر بلا اور شہادت امام حسین ہے:

بازاں کھیتا ہندو دی میں	قصہ مقتل شاہ حسین
اس کو اپنے کمال فن کے اظہار کا ذریعہ سمجھتا ہے	جس سے معصیت کا نام روشن ہوگا،
سونے کی جیوں کھوٹی گھر	ہیرے مانک موتی بڑ
اک ایک بول مانک مول	سیم ترازو میں تھیں تول
بند پرانی سونے تار	سپین جو دا دوسرا بار
ہر ہر مصرعے باندھے لڑ	رقن پارت مانک جسر

اسے نو باباں نو سر ہار قیمت اس کی لاکھ ہزار
 مست اس کی زبان کو ہندوی کہتا ہے۔ اس دور تک اس زبان کے لیے گہری یاد دہنی کا لفظ آتا ہے
 نیز ہوا تھا۔ نام اور سنہ تصنیف وغیرہ تفصیلات کا ذکر باب ہشتم کے آخر میں کتابت ملاحظہ ہو۔

بازاں جو کہ تاریخ سال

بعد از منی ہجرت سال

دوسو ہٹ اگلے نو

یہ دکھ لکھا اثر کو

ناموں دھر یا اس نو سر ہار

دسے سب یہ دکھ کا بھار

ایک ایک بول یہ موزوں آن

تقریر ہندوی سب کھان

سر ہار نام رکھنے کا سبب یہ ہے کہ اس میں نو ابواب ہیں جس کا ہر باب ایک انمول ہار کی حیثیت
 والا ہے۔ ابواب کو تیس فصلوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ ابواب کے عنوانات عام رواج کے مطابق
 درج ذیل ہیں۔ اشرف نے نو سر ہار میں واقعہ کر بلا اور شہادت امام حسین کا غیر معتبر بیان کیا ہے۔ معلوم
 ہیں کہ اس کا ماخذ کیا ہے۔

نو سر ہار سر پانگاری کی بسا پر بھی اہم ہے۔ اس کا ایک کردار زینب ہے جو غیر تاریخی
 کردار ہے۔ بعضوں نے غلط فہمی میں اسے زینب بنت علی سمجھ لیا اور معترض ہوئے کہ شاعر سر پانگاری
 نے بے ادبی کا مرتکب ہوا ہے۔ سر پانگے چند اشعار ملاحظہ ہوں :

زینب ابے اس کا نام

از حد صاحب حسن جمال

یا کے جانوں چاند لالاٹ

دانت بتیسی تیسری جان

امرت گھولے سونا بائے

جو کوئی دیکھن بھول جئے

نہیں سلو نے جیوں با دام

زیبا موزوں صورت حال

سرگاہ جیسے لمبے بال پسند سورج دھند گال
یادہ پیشانی دانست رتن خنداں دو ہم سببیں تن
کامورت خواب اندھ ہنزا رنگ ہور موزوں تد
دیکھ سہارتے بیو سہاوس ہونٹ سلونے ہی بھاسے
پنلاں چھوڑے جاں کسل تاک سہاوسے انکھاں تل

فرضی کرداروں کی تخلیق کر کے شام آزادی حاصل کریت ہے وہ۔ اس طرح کے بیانات دہریوں میں نہیں ہوتے جن کی فضا سند ہی ہوتی ہے۔ اس کی تمام تشبیہیں مقامی اثرات کی نشان دہی کرتی ہیں اس طرہت اہم صہیں کی شہادت بیان ملاحظہ ہو :

گلگن اس دکھ اٹھ نہاں گنج رہا اب جرم اہاس
اس دکھ نیلہ ہیا ہوئے نیر بہاوسے چندر روئے
اپنا ہوا خون انبار دھرتی سر نہ سک بھار
لے لے لے میا گلگن پر گلگن سا لوہو بھر
دور نہ نکلا بکڑی آگ جل بل کولہ ہولی ہلاک
لٹکا ہوئی سستی دار لا جن ڈوبی سمندر بحار
کولہ آپس یوں دکھ جم پیچھے کا پڑا نائے کر
ہر بند کالا ابرل اوڑ جنگل یلتا سینک مرد

اس میں مقامی اثرات نمایاں ہیں۔ شام نے فضا کی المناکی بیان کرنے میں لٹکا جیل کر کاڑ ہوتا ہے۔ کولہ کا دکھ میں سیاہ پڑے پہنتا ہے ہریں کالا ابرن اور تھا ہے گلگن آکاش چندر دھرتی سب اس سانچے عظیم سے متاثر ہوتے ہیں۔ اگر نو سہار کی محاورتی زبان پر نظر کی جائے تو سمجھ ایسے محاورے نظر آئیں گے جو عصر حاضر میں بھی مروج ہیں۔ مثلاً وقت آنا اٹھ جانا غم کھانا خوشی کرنا امید بامعنا ہاتھ ملنا بال بیکا کرنا آسمان ٹوٹ پڑنا ڈانواں ڈول ہرنا قول کرنا جیہ کرنا دیا بھڑنا باٹ دیکھنا اس پکڑنا وغیرہ بعض اوقات دکنیت بھی برقرار ہے۔ مثلاً نائوں لینا یا دکرنا کیا موں لے کر جینا اس طرح زندگی بسر کرنا سر سے چھتر ڈھلنا ابا ہمارا ہونا وغیرہ۔

قدیم اردو کے لسانی مطالعے کے لیے زوسر بار میں کئی باتیں خصوصی طور پر توجہ طلب ہیں۔ اسے
 ’سہی ہے‘ سندھی اور اردو میں مستعمل ہے۔ شاہ اشرف کہتے ہیں:

زینب اسے اس کا نام

’سہی‘ سے جمع بنانے کا رواج دکن میں قدیم سے رہا ہے۔ کتاباں ’لوگوں‘، ’اواں‘، ’اصاواں‘
 وغیرہ۔ زوسر بار میں اس قاعدے سے بھی جمع بنائی گئی ہے۔ مثلاً موتیوں ’دوبالوں‘ انھوں ’باروں‘
 وغیرہ۔ اسی طرح قدیم اردو میں ماضی مطلق بنانے میں عام طور پر علامت ’معدر گرا‘ کے بعد ’یا‘ توڑ دیا
 جاتا ہے۔ مثلاً ’دیکھنا‘ کے جائے ’دیکھیا‘، ’پڑھنا‘ کے بجائے ’پڑھیا‘ وغیرہ لیکن اس کے برعکس زوسر بار
 میں ’لاگنا‘ سے ’روون لاگا‘، ’لزن لاگا‘، ’لزنیں لاگا‘ وغیرہ بھی ملتے ہیں۔

مجموعی اعتبار سے کہا جاسکتا ہے کہ شاہ اشرف کے طرز فکر ’انداز بیان‘، ’نوب‘، ’لہجہ‘، ’ذخیرہ الفاظ‘
 ’اوزان‘، ’تشبیہ و استعارہ‘، ’مزدکنا‘ پر قدیم ہندوستانی شعروں روایات کے گہرے اثرات ہیں۔ حتیٰ کہ
 عرب و فارسی کے الفاظ و علامت کیسے یا بانا پہنے، نقشہ کھینچے، دیر میں بیٹھے نظر آتے ہیں۔ فارسی، تہذیب و
 فکری اثرات دے دے سے رہتے ہیں۔ اسی ہندو روایت کی مزید تجدید و توسیع کئی لی گجروی روایات
 میں مسمیٰ ہے۔ بہمنی دور کا تعریب تمام ادب اسی رنگ میں نہایا ہوا ہے۔ عجب پور میں بھی وہی رنگ
 ’ہٹک رہا‘، البتہ قطب شاہیوں نے فارسی طرز احساس کو زندہ کیا۔

شاہ برہان الدین جانم

شاہ برہان الدین جانم اپنے والد شاہ میر انجی شمس العشاق کے خلیفہ تھے انھیں سے
 ظاہری، باطنی علوم حاصل کیے۔ جانم کی تاریخ ولادت اور تاریخ وفات میں اختلاف ہے۔ ڈاکٹر امجدی الدین
 قادری زور نے ان کا سنہ ولادت ۹۵۰ھ (۱۵۴۴ء) قرار دیا ہے۔ ڈاکٹر رفیعہ سلطانہ نے ان کے آخری
 سالے ارشاد نامہ ۹۹۰ھ/۱۵۸۲ء اور دیگر حقائق کی روشنی میں سنہ وفات ۹۹۱ھ (۱۵۸۳ء) ہی
 قرار دیا ہے۔ ان کا عرس ۱۶ جمادی الثانی کو ہوتا ہے۔ جانم بھی اپنے والد کی طرح شب و روز رشد و
 ہدایت اور تصنیف و تالیف میں منہمک رہتے تھے۔ انھوں نے اپنے مریدین اور متفقدین کی تعلیم و تربیت کے
 لیے نظم و نثر میں کئی تصانیف کیں۔ اردو تصانیف میں وصیت الہادی، کلمۃ الحقائق، سکھ سہلا، منفعت الایمان

نکتۂ راحۃ نسیم الصلاح رحمہ اللہ علیہ اشعار الذکر بحجت البقا بیان خلاصہ اور ارشاد ناسخ قابل ذکر میں
شاہ جانم کو ڈاکٹر رشید موسوی اردو کا پہلا مرثیہ نگار قرار دیتی ہیں ان کو دہلی اور محمد علی
قطب شاہ پر تہم عمارتی ہیں۔ موصوفہ لکھتی ہیں:

”دہلی محمد علی کے پہلے ابراہیم کے زمانے میں بھی موجود تھا۔ اس لیے قیاس
یہ ہونا ہے کہ محمد علی کے مقابلے میں دہلی کو مرثیہ نگاری میں تہذیب حاصل
ہے اور اگر ہم دہلی کو محمد علی سے تقریباً بیس برس پہلے کا شاہ مان
لیں تو جانم نے محمد علی سے تقریباً اسی برس اور دہلی سے ساٹھ برس
قبل شروع کر دیا تھا۔ اسی بنا پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ شاہ برہانی
جانم نے دہلی اور محمد علی سے پہلے ہی مرثیہ کہا تھا۔“

شاہ جانم کو اردو کا پہلا مرثیہ گو قرار دینا درست نہیں ہے کیوں کہ ان سے قبل شاہ انور
مرثیہ موجود ہے۔ اسی طرح بے نیاد قیاس کے مطابق دہلی اور محمد علی قطب شاہ پر تہم عمار کر دینا
بھی درست نہیں ہے۔ ہمارے نزدیک شاہ جانم اردو کے بے نیاد دریافت شدہ مرثیہ نگاروں میں
دوسرے اہم مرثیہ نگار ہیں۔ ان کے مرثیے زیادہ تعداد میں دستیاب نہیں ہیں۔ ان کا ایک مرثیہ
انجمن ترقی اردو پاکستان کے نادر راحۃ مخطوطہ (قمارا ۱۵۱) میں شامل ہے جس پر سنہ کتاب ۱۰۹۸ھ
درج ہے۔ مرثیے کے حاشیے پر شاہ حسین ذوقی اس تاریخ گفت است ۹۰۲ھ کے الفاظ ہیں۔ اسی
مضمون کا ایک شعر بھی ہے:

تاریخ حضرت سال نو اس پر اگلے بھی دو

دو دین مدت و مناسخو بے کلمہ حکم الہی کا

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ شاہ میر انجمن نفس العشاق کا سنہ وفات درج کیا ہے۔ مرثیے کا
آخری شعر یہ ہے:

سو ہی میراں منجہ پیر ہے اس روز کا ونگیر ہے

تجہ بن میں بے سیر ہے جیکہ حکم الہی کا

شاہ جانم کا مکمل مرثیہ منقطع کتب خانہ نواب سالار جنگ، حیدرآباد (نمبر مخطوطہ ۴۱۰) دستیاب

میں شاہ امین الدین اعلیٰ نے پانچویں صفر غالی کا افسانہ کیا۔ اس کے قبیہ میں قصوت پہنچ غصہ اور
ہندوستانی سرت کے پیس گنوں کے امتزاج سے ایسی صوفیانہ فکر نے جنم لیا جس میں ہندوؤں اور
مسلمانوں نے برابرے کشش محسوس کی جس سے بھگتی تحریک بھی زبردست متاثر ہوئی۔ اس دلچسپ
موضوع پر مزید کہنا اپنے دائرہ مطالعے سے تجاوز کرنا ہوگا لیکن اس میں شک نہیں کہ شاہ جہانم کی
تصنیفات اصطلاحات عام صوفیانہ اصطلاحات سے مختلف ہیں۔ انھوں نے اپنے مرنیے میں ان اصطلاحات
کا برجستہ استعمال کیا ہے اور تصوف میں اپنے فلسفہ وجود کو شہادت امام حسین کے معیار پر مرتب کرنے
کی کوشش کی ہے۔ مرنیے کی ابتدا محرم کا چاند دیکھنے کی غمناکی سے کرتے ہیں لیکن دوسرے شعر سے ہی
صوفیانہ کے کون عالم کے تصور کی تعبیر کرنے لگتے ہیں کہ جب ذات باری تعالیٰ نے مرتبہ حدیث سے
مرتبہ واحدیت کی طرف نزول کیا تو عالم ارواح میں حضرت آدم صلی اللہ کی تخلیق ہوئی۔ شاہ جہانم نے
اس تخلیق کا مقصد یہ بیان کیا ہے کہ ان کی نسل میں امام عانی امام علی ولادت ہو اور تمام بنی آدم
شہادت امام حسین پر غم کیا کرے :

دکھی ہو احدیت میا نے نکل دھرت سنے آئے

بوغم عالم کون اکھا نے صفی آدم ہوا پیا

اس کی مزید وضاحت کرتے ہیں کہ ذات واجب نے ذات ممکن میں غم امام کا غم بویا تھا
جو عالم ممکن میں ظاہر ہوا۔ اس کے بعد کون کے مختلف مدارج کا ذکر کرتے ہیں۔ اس کے بعد نور محمدی
کا بیان کرتے ہیں جو عین الامان ہیں۔ پھر کہتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ مرتبہ واحدیت سے نزول کر کے
مرتبہ واحدیت میں آیا تو سب سے پہلے نور محمدی کا ظہور ہوا۔ اسی نور کو امام حسین کا بعد اجداد دیا۔ شاہ
جہانم کے الفاظ میں ملاحظہ ہو :

است ز غم رب سول اور رومال سن کے بولے یوں

سوا، تالو بی کا جوں کر شمشہ جم ہوا پیدا

اودا جب تخم غم بویا سو مسکن خواب میں بویا

اوجبالا منتخ کھویا ہو سار غم ہوا پیدا

ہاں سٹ گلشن کا لب ہے جس سخی کا
 پھسکر اکرم طوی کا جو سب مسلم ہوا پیدا
 ہو گا ہر راج کے جہاں جو حقیقت کی ہے اسماں
 سوا اس قسم کے کئی قسماں پر حکم ہوا ہے
 ہوا جو وادوں پانی ہوا یہ نساں جس کی
 دے اس نور نورانی بنی اعظم ہوا پیدا
 لیا اسوت یہانی - حرکت نور کے مانی
 ہوا جہوت یہاں سلاہوت دم ہوا پیدا
 اسد ویت میں احمد ہو ہوا فساد محمد ہو
 حسین سرور کبریا ہو ہوا اسم اعظم ہوا پیدا

تہا جانم کے نزدیک کوئی کیسا ہی بلند مرتبہ نام گدا میں ہو اس کے علم و حمت
 اسباب سے غم سے کیا موازنہ کیا جاسکتا ہے جن کو فواسی کی ولادت سے قبل اس کی شہادت
 ہو تھا ان کے نور سے امام حسین کا اسم اعظم پیدا ہو گا جس کو دشت گرد میں نہایت بے دردی سے
 شہید کیا جائے گا۔ لیکن مثبت ایڑی پر راضی برضا تھے اس کے بعد منت میں تسلیل کا خوبصورت
 سنبھال کر لے ثابت کرتے ہیں کہ تمام کائنات کی تخلیق کا مقصد غم میں نہانا ہے آخری شعر میں
 ہے یہی کرم میں سے میرا قلب گواہ ہے اس غم کو عالم ادواح میں میری روت میں رویت ہوا تھا
 نعلی عالم شہادت میں جل ہوا۔ ملاحظہ ہو،

مدینہ علم جوں سرور ملی تھے باب جوں رہبر
 سرسختی علم کا مظہر شبہ اکرم ہوا پیدا
 کہوں کیا سال عالم کا کھلیا بول حاتم کا
 دے اس اسم اعظم کا نہ کئی عزم ہوا پیدا
 جینا گئے ہیں جس رہ پر سودا خ کیوں ہے گم رہ پر
 سما یا جیون کھڑا شر پر سوا کیا کم ہوا پیدا

ہوا تم رسل پر مسل پر ہو رہا ہوں
 نہیں نرگس کے پھول پر انبوہ شبنم ہوا پیدا
 فلک اس غم سوں جو کر غم سایا جگہ پر ماتم
 کریں سب دم دم یونہی بدلتے دم ہوا پیدا
 نہیں آہم کس یک دن گئے سکھ دکھ ڈھسے دن ہی
 ہو کر نہ شہ کا غم نس دن پر سب مایا پیدا
 بنا رہا سب لئے زو جان دیا کیوں کھلیاں مویاں
 شہر جب کھ کھیاں فوجاں نے شہ کے کم ہوا پیدا
 رہا طاقات نہ طاقات کون دے سب چھوڑا رات کون
 سوا اس غم کی جراحت کون نہ کیوں ماتم ہوا پیدا
 تنہاں کے تیں سرانے کون نہایت غم مایا پانے کون
 لودکھ شہ کا بھانے کون سو جام جم ہوا پیدا
 پتا قلبی میں غم بستا سو روحی میں میاں دستا
 یوں ہو تیرے سوں دا بستا حقی جانم ہوا پیدا

زبان و بیان کے اعتبار سے بھی اس مرنیے کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ اس میں
 زبان دلجو کی ناہمواری نہیں ہے جو اس دور کی تخلیقات میں عام طور پر نظر آتی ہے۔ اس میں دکنی
 فعلیات کا کثرت سے استعمال کیا گیا ہے۔ مثلاً مینے، کون، سوں، کیرے، کلیا، ہوڑا، یو، رہیا، دستا،
 بستا وغیرہ جمع بنانے میں 'ان' کا استعمال ہے مثلاً رہاں، جہاں، مویاں، شہاں وغیرہ۔ حالانکہ شاہ
 جانم نے زمانے کے رواج کے مطابق راگ، رگینیوں کے استعمال کا اشارہ نہیں کیا ہے لیکن اس مرنیے
 کو ہرج منہن سالم میں رکھنے سے صاف ظاہر ہے کہ ان کے پیش نظر مرنیے لحن سے پڑھنے کی خصوصی
 اہمیت تھی۔ ہندی بھگل میں اسے ددھاآ (ماترائی) کہتے ہیں جو موسیقاروں میں خصوصیت سے
 مقبول ہے۔ تاریخی تسلسل کے اعتبار سے شاہ جانم کی وفات (۱۵۹۹ء-۱۵۸۲ء) کے وقت تخت دہلی
 پر اکبر اعظم شہنشاہ تھا۔ ان کے اپنے بیجا پور میں ابراہیم عادل شاہ ثانی اور گوکندہ میں سلطان محمد قلی

شاہ کی طرف سے جو یہی حکم پہنچا، یہ وقت اس سے ڈراٹھا، اور اسے
 اس سے بے نیاز ہوا۔

سلطان محمد قلی قلی شاہ

۱۵۔ میں جلد بدل کر اپنے انیس نقص استعمال کیے ہیں۔ ۱۶۔

اگرچہ وہ تہذیبی مباحث سے قطع نظر محض قطب شاہ کی شاعری کے دو محور نظر آتے ہیں۔ ایک مذہب دوسرا عشق۔ اس کی شاعری اسی مذہب عشق کی ترجمان ہے۔ اس کی شاعری میں مذہب اور عشق ایک دوسرے میں تحلیل ہو گئے ہیں۔ چند اشعار ملاحظہ ہوں، جن میں محسوس ہوتا ہے کہ یہی صورت

پرت "ب" اور "اے" بنتی کی "اُس" (جوش) انگ) حاصل ہے،
 نبی صدقے پرت باناں میں عشرت کرتا ہوں کر سوں
 قطب شرکوں کلائیال ہیں سہیلیاں رنگ بھرا
 صدقے نبی کے قطب سدا عشق باز ہے
 اس کام میں دیتے ہیں نیچے بنتن اسم،

اس سے واضح ہو جاتا ہے کہ قطب کی حقیقہ شادی کا وقت جو ہر ملاحتی پیکر تراشی ہے جس کو زیادہ
 تر سطحی انداز نظر کی بنا پر جنسی تلمذ سمجھ لیا گیا کیوں کہ کسر کے کلام میں 'بیاریوں' کے 'من' و 'جل' کا بیان
 ٹری جاذبیت سے ہوا ہے۔ یہ 'بیاریوں' شاہی و جاگیر داری نظام میں معاشرت کا اہم پہلو تھیں۔
 اس میں بھی شبہ نہیں کہ "بھوک لاس" سے قطب شاہ کو نظری مناسبت تھی لیکن اس کی نام حقیقہ
 شادی کو جنسی تلمذ سے وابستہ کر دینا درست نہیں ہے۔ قطب شاہ کے نزدیک من مقصود بالذات ہے
 اس کے کلام میں مجاز اپنی تمام رعنائیوں کے ساتھ موجود ہے۔ وہ مجاز کو حقیقت میں ڈھالنے کا
 قائل نہیں :

حقیقی پیا کو مجازی سستی ملاوے جو کوئی تو پاوے قباب

لیکن خود کو "صوفی مشرب" کہتا ہے :

عشق سوں بولیا غزل حضرت نبی کے صدقے قطب
 مسانی کے اوصاف میں کہے صوفی کی مشرب نیچے

قطب شاہ اپنے کلام میں اللہ تعالیٰ کو دیانت سوامی 'کرتار' بگت گسائیں و فیو ' حضرت
 رسالت آج کو 'سائیں گزننا' 'سوجان' 'پوتلی' 'پیا' و فیو اور حضرت علی کو اولیاء کے من کا امرزا
 'عراج کی جھلکار' دلالت کمن کا سورج 'اوتار و فیو کہہ کر غائب کرتا ہے۔ ہمدادی (بھن کافر) مناجات
 عید میلاد نبی کا جشن 'عید بخت نبی' شب معراج 'سبقت' اہل بیت میں تقریباً بیس نکلیں ہیں۔ ان
 میں شاعر کے دلی جذبات کا اظہار ہے۔ اپنے عشق کی تعریف کرتا ہے :

بج عشق گری آگ کا ایک چسنگی سورج
 اس آگ کے شعلے کا دھواں سات لگن ہے

اس کے سوہتہ بنتے ہیں مل قلب مسانی
خاکوں کو سوغاد میں لے کر لے کر

سہت کے چند اشعار کا خلا ہیں :

جب بچہ صدف کے ہوا ہے اس قندہ کا قلب
یہ جگہ میں تکیاں ہیں ماحبت نمود کا

نئی مدتے قلب شہ نے مس کا پلو : واسن
و لاجبوں پڑاں ہر ہر سب بخار میرے

ہے عمر قلب باہ : اماں کا ضلام
میں جو مایہ از اس تیرا ملی منج دستگیر

اماں میا ہے عمر قلب پر
نئی ہر مل کی دیا سوں سہا یا

بے دل میں جنت ملی دال ملی ناہ
اے خوبی بگروا : دوسے ناکام روینکا

گزشتہ صفحات میں ذکر کیا جا چکا ہے کہ حواداری سے عمر قلی قلب شاہ کو غیر سہولی شغف
تھا عشوہ محرم کے دوران ہمدوب کی زندگی ترک کے غم حسین میں سوغادوں کی طرح رہتا بتول
الکلیسیع الزماں :

سال کے دس مہینے وہ بہکتی زلفوں اور دھکتی بانہوں میں گزارتا تھا
دھمک دھمک کے سیلاب شیشہ و ساغر کی کھنک اور بادہ اور خواں کی
کیف باریوں میں رنگین تر بناتا تھا لیکن رمضان اور محرم میں ان

چیزوں سے بھرنے لگا تھا۔ سب کے دس بیٹے جتنا دل کھول کر
در وادیش دیتا تھا اتنا ہی عمر کی عداوت میں ہلک نظر آتا۔ ۵۵

وہ اس کی مزید نگاہی کے سلسلے میں جعفر طعنیں ہیں:

اُس زمانے میں بادشاہ کے مرثیوں نے اتنی تعزیت حاصل کر لی
تھی کہ وہ زمانہ وہاں سے دوام ہو جیسے تھے بار بار مجالس غزائیں نہیں
پڑھا جاتا تھا۔ ۵۶

لیکن یہاں ہر غزل قلب شاہ کی کلمات میں پانچ مرثیے موجود ہیں ان میں دو قصے قبول اور ایک
قصے آلاخر ہے۔ ان میں چار مرثیے قبول کی ہیئت میں اور ایک تنزیہ میں ہے۔ ضمیمہ غیر مملوہ کلام میں
بھی ایک مرثیہ شامل ہے جو غزل و نیست میں ہے۔ اتنی کم تعداد میں مرثیوں کا موجود ہونا واضح کرتا ہے
کہ اس کے زیادہ تر مرثیے استاد زمانہ کی نذر ہو گئے۔ ڈاکٹر سیدہ جعفر قبولی لکھتی ہیں:

"ہنگ انھیں از پر کر یکے تھے جو ظلم ہر کس واکس میں اتنا مقبول ہو
اس کہ ضبط تحریر میں لانے اور محفوظ کرنے سے رویت ہی دیکھی ہی ہو گئی۔"

اس نے اپنی مرثیہ کوئی کے محکات بیان کر دیے ہیں

خدا یا قطب شر کو بخش دل حُرّتِ امامان کی

وہ ان کی مدد کا حلقہ میرے کن میں سہا ہا ہے

امام حسین کے سلسلے اپنا قصیدہ بیان کرتا ہے،

جوں نبیاں میں مصطفیٰ ہیں تیوں امامان میں حسین

کفر کے تیس بھان کر اسلام کہتے ہیں حسین

اس کے مرثیے مجالس غزائیں پڑھے جاتے تھے، ثبوت میں یہ اشعار کافی ہیں:

آؤ دل کراتیاں سب اس غاں تھے لہو اویں

والامان یا امامان یاد کر کر دل کھویں

آہ ہمارے درد تھے دریا کوں سب جوش اوتا

ماتیاں کے لہو بندہ ان تھے آگ سبھج جلاؤں

اگر وہاں ہے تو نہ دوزخ سے نکالت داتی ہے

اگر وہاں ہے اور یہاں کے تم سب مسلمان

نہ دو دم کہ دوزخ تھے تنہا چڑایا ہے

تیس سالہ کا دور مریے کا اقبال دور تھا شعل میں مریے کا اقبال اور آف تو

نکالت گری پڑی زبان اور ہمک بندوں سے عاجز ہو کر سودا گرانہ انتہاں امداد کی

نہاں نہ کر پتہ ہے کہ وہی میں اس تعالیٰ دور میں جانم اپنے مریے سے قصور نہ ہو پید

نہاں رہتے آپ اور عقلی قلب شاہ کئی نہیں آئے جگہ محبت و احسان کے ساتھ بلکہ کرم و عطیہ

نہاں مریے کی تاریخ میں اس طرہ خیریں صدی کے اوائل میں توہ کی جاسکتی ہے کہ تعجب نہ

نہاں صدی میں ہی دکن میں تاریخی روایات کے اعتبار سے مریہ چھوٹی مشہور کر رہی تھی

نہاں مریہ میں

حضرت ہی کے گیسواں دونوں اماں کے بچاں

جبریل جملہ اسے اپنی تباہ آفات ساری دانے دانے

حضرت علی کے دو پستان کا دھبے بنی کر اوشیاں

تس پر چڑھے وہ شر جواں اس دھات ساری دانے دانے

پہنڈ اس کے سب اوشیاں نئے پکارے اس زمان

حضرت نبی تنکوں سناں کے دونوں باری دانے دانے

جبریل آکر کہے تسوی براں جو بات کئے

اس حضور تھے جگہ پائے گلاب رنگاری دانے دانے

دور دور سے بی بی کے آخر دیکھو کیوں دکھ دکھ

ہو میں لٹے پیاسے بھکے دیکھو یہ خواری دانے دانے

یک ہوت کو دیتے زہر یک ہوت پر کھینچے خنجر

کانسر کیے کیسے قہر یہ زخم کاری دانے دانے

دکھ بات کو تو جیب بٹے لکھنے قلم لیا ناچے

دل جوں نئے جل تلخہ سہ مٹھنی ہلدی دانے دانے

ایک دوسرے مرنے میں جلتے ہیں :

کیا ہے مسانی یوں اماں کا مسمر توں

جنگل میں کر بانے سب جلیاں کو بلایا ہے

سلاں کو نہیں ہے اس بڑبڑ کوئی جو جگہ میں

دلفیوا کے ہو سستی پناے بھر پلایا ہے

اماں تھے تگتے توایں سر شاہی شرمی کافر

ہوئے پے قول تو ان تئیں حوا دوزخ بنایا ہے

بیے ہیں مہنٹاں کسوت حسن کے زہر تھے ہریا

اس سے بھاؤں تھے آسمان اپنا رنگ بھرایا ہے

بکرنے ملک آتے تہوئے نہیں امام ان کو

ذریعہ موت تھے جب دندیاں مسرگرایا ہے

شہادت امام حسین کا یوں دہنی مراٹی میں ابتدا سے آفاتیت کا حامل رہا۔ شاہ جہانم نے منعت

من تعیل کو ذریعہ بنایا تھا۔ قلب شہ کے مراٹی میں بھی جن تعیل سے آفاتیت پیدا کی گئی۔ ملاحظہ ہو۔

ساتو گنگی، ٹھو جنت، ساتو دریا ساتو درت

اکیس تھے ایک آپس میں آپ دکھ کرتے کاری دانے دانے

کالا کیا کسوت نکا دیکھو اماں ماں روک تھے

ظلمات بنی کالا ہوا اس دکھ تھے بھاری دانے دانے

لوح جو قلم کرسی عرش قدسیاں ملک غلام سب

بجلیا بول ازلا دتے ہیں رات ساری دانے دانے

اسماں بچج بسالا ہوا سورج اگنی والا ہوا

چند سوہل کالا ہوا ہے دکھ آپاری دانے دانے

اوربان کے نام پر بنائی گئی ہے اور ہندی مذہب کی فضیلت اور ان کے ترکہ کو دینے کے لئے ہے۔

مقدمہ نقلی نے عوامی میں عمارت ہی کی تقلید اور غیر تفریق و تبدل کے فارسی
نے عوامی سانچوں کو اپنایا ہے۔ گو کلمہ سے میں رعایا کی زبان منگو تھی اور
ہی عوام کی اکثریت کا وسیلہ ابھارتھی۔ فارسی سرکاری زبان تھی۔ جب
ہندوستان کے اس خطے میں اردو زبان نے ادبی صورت اختیار کی تو
اس کے خدوخال ایک خاص سانچے میں داخل کئے گئے۔ منگو اور ہمایہ زبان
کمزوری، اجنبی اور غیر مانوس تھی۔ ان درادری زبانوں سے ادبی لین دین
شکل تھا۔ لامحالہ فارسی اصناف سخن اور اس کی ادبی روایات سے
اثر پذیری نے کوئی اور فارسی باہم شیردشکر مونس میں مدد دی۔ ۶۱

کیونکہ قلی قطب شاہ کے دور سے قدیم ہندو روایات کی نگار ماری زبان و ادب کی روایات حاوی ہوتے
 لگی تھیں۔ قطب شاہ کی وطنیت میں دونوں روایتوں کا توازن قائم رہا لیکن اسی دور میں ملا دھبی، خواجہ

مگر نہ اسے اپنی ہی فارسی کی مدایت کی وجہ نزل کی جس میں جاسوسی سادہ گیت اسناد میں اور
 ان کے چند سلاست بھی پر زور دیتے ہیں کہ ان کا جیسے اور سنو لہ ہوں۔ زماں و لوب کی
 اور بعد کی مدایت مگر ہے۔ کئی دکنی ہے ریت اور ریت سے آدھ جس کا کچھ لختی ہے پوشاں سے
 رلی لکھ سہر ہنڈ۔

سلاو جی

سلاو جی سلطان محمد علی قطب شاہ کا ملک استرا تھا اور اس کا عجیب و غریب بھی ایک شعر
 ہے اور جس کا ذکر کرتا ہے۔

اسم اسد اللہ ویر است قللی
 آرائش و فانی بازار لام مست

اس کا فلس وجہ وہی اور وہی ملتا ہے۔ اسد فارسی اور باون کا شاہ او ا۔ اور شاہ ہے
 کی تصانیف میں دیوان وجہ (فارسی) قطب مشرقی (۱۰۱۹) اور سب رس (۱۰۳۵) مستند ہیں
 جسے ایک اور تصنیف تاج العارفین بھی منسوب کرتے ہیں لیکن یہ بات مصدق ہوئی ہے کہ وہ وہی کی
 تصنیف نہیں ہے۔ وہی کا کارنامہ ہے کہ اس نے اسلوب فارسی کو اردو میں احوال دیا۔ اس نے
 یوں ارفاضل اور ملا جھری کی نثر اور غامانی، اوری اور قانی کے قصائد میں آرائش تھی۔ وہی کی تخلیقات
 میں فارسی نظم و نثر کی رنگینی اور رنگینی بیان جھلک دکھاتی ہے۔ وہ دکنیت کے ملامت سے ماہر
 نکلتا ہوا نظر آتا ہے اور ایک لوسی ہاٹ "آیا راستہ" میر میر کی طرح کی طرز نوی پیدا ہوتی ہے۔ وہی
 کے درمیانے دست باب ہیں ایک کا عنوان "غریب امام" ہے اور دوسرا "غریب و جہا" دونوں نزل کی
 ہیئت میں ہیں۔ اشعار کی مجموعی تعداد بائیس ہے۔

پہلے غریب کی ابتدا ایک مختلف الفاظ بیت کے بعد کسی مطلع کے بغیر ہوتی ہے جو ایک طرح
 کی جہت ہے 'لا غم ہو' :

مسین کا غم کرو عزیزاں انجمنیں سوں بھڑو عزیزاں
 بنا جو ادل ہوا ہے غم کا عرش گنگن ہو درصرت بلایا

ناری اسلوب کو اردو میں ڈھالنے سے زبان سادہ و بے تکلف ہو گئی ہے مثلاً :

خفا میں یوں جوں لکھیا ابھی	گر یا حسین پر ادھی سبایا
نبیاں جیلاں کے انگوٹوں میں کھڑے	بوغم حسین کا جنم دھر لایا
دلاں میں دو گئی پیروہ نے چکیاں	بوغم نے سگایا لکھ لایا
یو کیا بلا تھا یو کب جفا تھا	عزف صحتی سوختی دکھایا
عجب دلاں کو مسل کا ساتی	پیار غم کے بر بھسہ پلایا
یو کیا اندیشہ اندیش کیتا	فلک شہاں پرستم نہ لایا
حسین پر یاراں درود بھیجو	کو دین کا یو دیوا بھلایا
تمھارے دہی کوں یا اماں	نہیں تمہیں یو اس کو سایا

وجہی کا دوسرا اثر یہ بھی پیش کنس کے اعتبار سے پہلے مرتبے سے بہتر ہے۔ لیکن اپنے مضمون کے اعتبار سے پستی و رکاکت کا شکار ہو گیا ہے۔ شاہ اشرف بیابانی کے ذکر میں جناب زینب کے -
کے تعلق کہا جا چکا ہے۔ خاندان رسالت کی حسرت و دلہارت پر نص قرآنی ہے۔ ان کے ذکر میں تقدس و احترام لازمی ہے۔ اس لیے ان کے ضمن و جہاں کا مباح کا نہ بیانی سوتے ادب کا درجہ رکھتا ہے۔
وجہی نے اسی روایت کی پاسداری میں حوا و خواتین کے ضمن و جہاں کا بیان ضمنی ملذذ سے کیا ہے :

کالی نہ گوری چہر بندی بٹھئی ہے جوں کا اندھی
کالے لٹاں کالے بھروس کالی گلے میں گل سری
سینا تراؤں اسد کہوں یکہ رنگ سب ہلا ہوا
روپن میں سب لہو آریا کیا بلا ہے دیکھو رمی

اور اس سے بھی آگے بڑھ کر :

زلفاں دوسر گرواں ہو وود و طر بہیاں کہا ٹری
بھرتے ہیں لہاں گہنگر دھوی نے پٹریا تہر تہری
چھاتی علاوہ کر سکے چرمی دوشتریت کی گھڑیاں
باتاں دوزخ شدی ہیں ماتم جب سند ہر کرسی

ان ٹپوں کی روایت کے مطابق صنف میں تخیل کے ذریعے مجاہدات کے نگوں میں
میتا ہے:

نچے چوٹے نیم سکل نعلوں کے دل میں ہو گیا

سوتیل کو سب دوزخ پڑی بس ہار باں ہار میں

انہی لہجہ و لہجہ میں ان کے علمی و ادبی مقام میں کی گئی ہے ان کا مزید رمانت و ہمدردی

سب کو نایب ہے۔ ان کی تصویر ایک ہر پرست شاہ کی بھرتی ہے۔ یہ وہ ساس ہیں
جسے ساتھ قطع میں کہتا ہے:

ہم کوں سب سنگھ کر مہیا دجیہی مہن اتم

کس شاعر نے کیا یوں میں نے دور آوری

ملا خواصی

لا خواصی مدثر قطب شاہ ۱۰۰۱-۱۰۱۲ کا درباری شاعر ہے جس نے اس کو ملک اشرف

نصاب دیا تھا خواصی عمر میں دجی سے چھوٹا ہے۔ اس کا سن ولادت غالباً ۱۰۰۹ء ہے۔ ملا دجی

قطب تشری ۱۰۱۶-۹۱ء لکھی تو اس وقت تک ملا خواصی کی شہداء شہرت پھیل چکی تھی۔ انانیت زوہ

و اسبہ ملا دجی نے اس میں اپنا حریف مد مقابل دیکھا اور جابی چوٹی کیس۔ خواصی کو ملک ریاست

درباری امور میں بھی مل دخل تھا اس لیے ۱۰۳۵ء میں اسے بیجاپور کے سیر ملک خوشنورد کے

دواہ میجا گیا تو مادل شاہی دربار میں اس کی زبردست پذیرائی کی گئی۔ مثلاً خواصی راجہ الحقیہ

راست میں تھا۔ اس نے شیخ القادر جیلانی کی منقبت لکھی ہے۔ کلیات کے علاوہ اس کی تین

شہزادیاں بننا ستونتی، سینت الملک بریج الجبال اور طلی نامہ شائع ہو چکی ہیں۔ سینت الملک بریج الجبال

نور و ستوی کی تاریخ میں زبردست اہمیت حاصل ہے۔ ملا خواصی کے چھ مرثیے دستیاب ہیں جو نقل

کی ہیئت میں ہیں۔ کل چورائے اشعار پر منتقل ہیں اس کے مرثیوں کی تعداد توقع سے بہت کم ہے

لیکن کہ اس نے کہا ہے کہ ہر سال مرثیہ کہتا تھا:

لوے خواصی مرثیہ میں لئے دکن کے لویا ہر سال کا یو مرثیہ کیا کام کیتا ہائے

غوامی کے مرنیوں میں صدی تاریخ کے بعض اہم پہلوؤں کا میلان ہے جس کی بنا پر انھیں
 صدی زندگی کی تاریخی دستاویز کی حیثیت ہے۔ ایک مرتبے میں طلب شاہی دور کی مشترکہ تہذیب
 و ذرا ہے کہ ہندو اور مسلم باہمی اشتراک سے عداوتی کرتے تھے۔ ان میں کسی طرح کی مذہبی منافرت
 نہیں تھی۔

نچ بان آج ہندو سلطان کے ٹھکان

دستا ہے خراب یو سنسار ہے مین

اسی طرح ایک رنجیے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس دور میں خواتین بھی مجالس مذاکرہ کرتی تھیں :

جہاں لگ دین کے گیتیاں پڑیاں سن مرتیہ ریتیاں

گلے لے توڑے موتیاں کے ہواں آہ دادیلا

غوامی کے مرنائی کی انفرادیت البتہ اطار سے اس کی غیر معمولی دالہا نہجت و مفیدیت ہے۔
 خصوصاً امام حسین پر ہزار جان سے نہاد و قربان ہے غوامی نے جہت پیدائی ہے کہ پہلی بار شفقت
 میں زمانیت پیدا کی ہے۔ جدید روحانی سلام خصوصیت سے قبول ہوا اور آج بھی ہے لیکن
 اس وقت سر اسرئی بات تھی، ملاحظہ ہو :

سنگی ہے پھر تاج غم کی آگ دل میں ہمارے یاسین

نچ مہر کے پالی سوں ہمک یو آگ بھارے یاسین

آرام تیرے نالوں ایک بل مین کر جاتی توں

قربان تیرے نالوں پر جیوں ہمارے یاسین

تیرے بدل سکھ جھوڑ کر مکھ جیونے تے موڑ کر

نرجیو ہو رہے ہیں سب جیواں جیونے بلایے یاسین

تپتے ہیں کب تے بند کر تاج دیکھنے کوں آنکھیاں

کو لگ چھپا رہے گا اچھوں درس دکھائے یاسین

نچ تپ دھویں چندا بدل پھرتے ہیں ڈاواں ڈول ہو

دھو سات چھاتی پھوٹے پھرتے ہیں تارے یاسین

اند کے سپاہیوں نے فوطی کمانے میں تیرے ساتھ
 ہم ایک دے جو سب نکل کر ہی کارے یا حسین
 فتح لطف و بار اگر یک سات ہوتا ہے
 تو پہل اور گھنٹہ رخ رہی جتن کے ساتھ یا حسین
 قصود نیا دیں گے اے امداد حاصل ہوا
 میں گئے تیرے رکھ میں داسی بدست یا حسین
 حیدر میں تیرے نقش کا سیاہ ثابت ہوئے
 ہو کہیں اوچے پر نقش دستار یا حسین
 تیرا محبت کا دوا ہر من میں نہا نا اچھے
 نس تو اوپر بھیجیں نعت امداد یا حسین
 خواہی جو اخلاص کر رکھیا ہے سرخ دار پر
 فتح باغ نہیں ہے جان اے میں دل پیر یا حسین

داس کے مرانی میں سادگی ہے ماضی اور شدت جذبات کی کیفیتیں ہم آہنگ ہو گئی ہیں۔
 میں سادگی و پرکاری بھی ہے اور تخیل کی جولانیاں بھی۔ چند اشعار ملاحظہ ہوں :
 مہ تے توں کرلا میں کیا تھا یا حسین نہ تے نہ جگہ میں گرفتار یا حسین
 ہوا توں مناسط کے آئے جان جان کر وہ کیوں دیا بڑے آزار یا حسین
 خواہی نے تمن پر اچھو تو خاک سلام جو لگ اچھو یو گندہ دار یا حسین
 باد اور نیچے کے دوشہ دیکھیے

دوتے ملک لب و لبش لگ سورج سنا اپنا تھلک
 مشرق تے تا مغرب تک اندر کار پاریا ہائے
 غم سوں پھر بیت الحزن، یعقوب نے کھویا میں
 خیریں کے بہانے کو کہن اب جو گویا ہائے

خواہی کے مریوں میں فضائلِ اہلبیت کا خصوصیت سے بیان ہوا ہے۔ دتھو کرلا کے بت چلا

جبریل کے ذریعے شہادتِ امام حسین کی اطلاع حضرت رسالتِ مآب کو دی جا چکی تھی۔ انھوں نے اسے
جا بجا خبر سے گھروالوں کو مطلع کر دیا تھا۔ خواہی اپنے مرثیوں میں ان روایتوں کا ذکر کرتے ہیں۔ ملاحظہ ہو:

دستا نہیں کروں کیا ادبیان کر بلا کا
پھرتا ہوں 'زار ہوں' حیران کر بلا کا
اسمان نے خدایا جبریل اتر کے آیا
روتا اُپر تے لایا 'فرمان کر بلا کا
کمر باندھ کر بلا میں 'کرمشام ہر بلا میں
کیوں ہے یہ کر بلا میں سلطان کر بلا کا
ہے دکھ بڑا یہ سب تے نہیں کس قرار تے
پکڑیا حسین جب تے میدان کر بلا کا
دکھ سب ملک لیے ہیں ماتم زدہ ہوئے ہیں
درد دریا کیے ہیں آسمان کر بلا کا
چندا لکھوں سوتا 'اس دکھوں عرکیتا
تاریاں ہوں روز روتا فرمان کر بلا کا
جتنا ہے سورجوں 'دنیا کھری ہے رقی
کان تے ہوا یو کوئی مہسان کر بلا کا
منج سکھنیں دکھ تے ہوں نہ مال جمن
لاگیا ہے رات ہوں منج دھیان کر بلا کا
درد کرد بسا رانج شاد کرنے بارا
سو ہے حسین پیارا شہ حسان کر بلا کا

خواہی شدتِ جذبات میں تکلفات کے قائل نہیں ہیں کبھی صاف 'بیباک اور سپاٹ انداز میں کہہ دیتے ہیں:

لعنت خدا کی شمر لیں پر حسد رکرو
کاٹیا ستم گلا : کیسا مار یا حسین

لہ کیوں نے بازار حیرت تو نہالی کوں
 بل بامبار کا فسرندار یا سبھی
 ہم دیکھیں دنیا میں سدا زور و رشہ ہونے
 جان کھنکھہ دے ہیں ستم گار یا سبھی

غوامی کے کمال فن کا احوال بعد کے ادوار میں گفت و گوئی شعراء نے کیا ہے، جس میں مقیم، صدیقی،
 روزنی، بجا پوری کا ذکر کیا جاسکتا ہے لیکن یہ اقوان خاص طور پر شہنوی بین الملک، جہاں
 نے سنسن ہے، ہوتا ہے کہ ایک نغمین کی انتہائی شہولیت دیگر تعلقات پر گرد ڈال دیتی ہے۔ غوامی کے
 ساتھ ہیں کچھ ہوا۔ ان پر وقت کی گرد آگئی۔ (باقی)

حواشی

- ۱۔ محمد قاسم ہندوستانی فرشتہ، تاریخ فرشتہ، ج ۲، سنہ ۴۵ (ترجمہ، جملہ علمی خواجہ کتبہ دیوبند)
- ۲۔ ایضاً، ص ۱۰۴
- ۳۔ اردو خان شیرانی، اہل سنی آف دی طلب شاہی ڈیناسٹی، ص ۱۲ (نئی دہلی، ۱۹۱۵ء)
- ۴۔ سید شمس اللہ قادری، اثر طلب شاہی، ص ۱۱۷
- ۵۔ محمد چراغ علی، اردو مرثیے کا ارتقاء، ص ۳۴
- ۶۔ عوام الکلم، ص ۳۶
- ۷۔ محمد چراغ علی، اردو مرثیے کا ارتقاء، ص ۳۵
- ۸۔ سید علی گلگرای، تاریخ دکن، ج ۱، ص ۱۰۵
- ۹۔ عبدالحمید صدیقی، تاریخ دکن درجہ سہم، ص ۹۲
- ۱۰۔ اردو خان شیرانی، دکن کے سلاطین، بہمنی، انگریزی، ص ۱۲۹
- ۱۱۔ عبدالحمید صدیقی، تاریخ دکن درجہ سہم، ص ۳۵۸
- ۱۲۔ سید علی گلگرای، تاریخ دکن حصہ اول، ص ۱۲۹
- ۱۳۔ محمد قاسم ہندوستانی فرشتہ، تاریخ فرشتہ، اردو ترجمہ، طالب، ج ۲، ص ۱۳۸

- ۱۸۔ سید سکوت حسن رضوی : ایرانی میں حواہری، ص ۱۶۴
- ۱۹۔ اردن خان شیردانی، دی بہنیز آف دکن، ص ۲۶۹
- ۲۰۔ یزدانی، بیدرائش سسری، بیڈنیشس، ص ۱۰۰
- ۲۱۔ اردن خان شیردانی، دی بہنیز آف دکن، ص ۲۱۸
- ۲۲۔ رشتہ پرکشی : دکن میں مرثیہ اور عماراری، ص ۵۸
- ۲۳۔ عبد الجبار خاں : محبوب الوطن، ص ۳۵
- ۲۴۔ بشیر الدین احمد : واقعات مملکت بیجاپور، ج ۳، ص ۵۲۵
- ۲۵۔ مختار محمد ہندوستانی فرشتہ : تاریخ فرشتہ، ج ۱، ص ۱۱۰، ج ۲، ص ۱۶۵
- ۲۶۔ ایضاً، ص ۱۵۰
- ۲۷۔ بشیر الدین احمد : واقعات مملکت بیجاپور، ج ۳، ص ۱۶۵
- ۲۸۔ عبدالقادر سوری : اردو کی ادبی تاریخ، ص ۹۲
- ۲۹۔ نصیر الدین ہاشمی : دکن میں اردو، ص ۲۸۷
- ۳۰۔ صادق نقوی، مسلم رئیس انسٹی ٹیوشن اینڈ ویرول انڈی قلعہ شاہس، ص ۱۶۷، حیدرآباد، ۱۹۹۳ء
- ۳۱۔ سید علی اصغر بگلرانی : ماثر دکن، ص ۶
- ۳۲۔ بشیر الدین احمد : واقعات مملکت بیجاپور، ج ۳، ص ۵۲۵
- ۳۳۔ خواجہ غلام حسین، گلزار آصفیہ، ص ۱۶، حیدرآباد، ۱۹۲۰ء
- ۳۴۔ صادق نقوی، مسلم رئیس انسٹی ٹیوشن، ص ۱۷۷
- ۳۵۔ ایضاً، ص ۱۷۷
- ۳۶۔ سید علی اصغر بگلرانی : ماثر دکن، ص ۱۳
- ۳۷۔ نصیر الدین ہاشمی : دکن کے چندیقی مضامین، صفحات ۲۸-۲۹
- ۳۸۔ سید علی اصغر بگلرانی : ماثر دکن، ص ۶۲
- ۳۹۔ غلام امام خاں : تاریخ رشید الدین خانی، ص ۱۳، حیدرآباد، ۱۸۵۵ء
- ۴۰۔ صادق نقوی : مسلم رئیس انسٹی ٹیوشن، ص ۱۸۳

ہر سلسلے میں "دربار" میں جن میں ایک محدثہ قطب شاہ اور دوسرا لوگ زیب عالمگیر کا ہے۔ وہی لی
ہر سلسلہ کی عظمت ہے لیکن وہی کی ذرا کافی اور وہ لوہیات میں آتا ہے۔ ۱۰-۵-۱۰

پہلی نگار: اثر و کنی 'ص ۵۰

۱۰-۵-۱۰ 'ص ۵۰' میں 'نگار' 'ص ۵۰' میں

۱۰-۵-۱۰ 'ص ۵۰' میں 'نگار' 'ص ۵۰' میں

۱۰-۵-۱۰ 'ص ۵۰' میں

۱۰-۵-۱۰ 'ص ۵۰' میں

۱۰-۵-۱۰ 'ص ۵۰' میں

۱۰-۵-۱۰ 'ص ۵۰' میں

۱۰-۵-۱۰ 'ص ۵۰' میں

۱۰-۵-۱۰ 'ص ۵۰' میں 'نگار' 'ص ۵۰' میں

۱۰-۵-۱۰ 'ص ۵۰' میں 'نگار' 'ص ۵۰' میں

۱۰-۵-۱۰ 'ص ۵۰' میں 'نگار' 'ص ۵۰' میں

۱۰-۵-۱۰ 'ص ۵۰' میں 'نگار' 'ص ۵۰' میں

۱۰-۵-۱۰ 'ص ۵۰' میں 'نگار' 'ص ۵۰' میں

۱۰-۵-۱۰ 'ص ۵۰' میں 'نگار' 'ص ۵۰' میں

۱۰-۵-۱۰ 'ص ۵۰' میں 'نگار' 'ص ۵۰' میں

۱۰-۵-۱۰ 'ص ۵۰' میں 'نگار' 'ص ۵۰' میں

۱۰-۵-۱۰ 'ص ۵۰' میں 'نگار' 'ص ۵۰' میں

۱۰-۵-۱۰ 'ص ۵۰' میں 'نگار' 'ص ۵۰' میں

۱۰-۵-۱۰ 'ص ۵۰' میں 'نگار' 'ص ۵۰' میں

۱۰-۵-۱۰ 'ص ۵۰' میں 'نگار' 'ص ۵۰' میں

۱۰-۵-۱۰ 'ص ۵۰' میں

- ۵۹۔ سیدہ منیر خورشیدیات قرطبی تھیں۔ ۲۰۰ ص ۲۰۰
۶۰۔ محمد شیرازی، مقامات حافظہ شیرازی، ۱ ج، ص ۲۰۰، ۲۰۱
۶۱۔ سیدہ منیر، خورشید قرطبی تھیں۔ ۲۰۰ ص ۲۰۰
۶۲۔ ابوالحسن، فارس، خطوط کتب خانہ ساور جنگ، میرزا
۶۳۔ ابوالحسن، سب رکن
۶۴۔ محمد جعفر، اردو شے کا ارتقا، ص ۲۰۱
۶۵۔ کتب خانہ ساور جنگ، میرزا، خطوط نمبر ۵۴، ۱ چارم شے، ابوالحسن، کتب خانہ ادبیات، اردو، میرزا

کچھ مشہور شاعرِ چکن کے بارے میں

ہیکٹر مصرا / ترجمہ: حیرانساہ مہدی

۱۸۳۶ء کی صبح سینٹ پیٹرس برگ (St. Petersburg) کے ایک ادیب نے نام مزاحیہ تحریر ملی تھی وہ فرانسیسی زبان میں لکھی ہوئی تھی اس میں چکن کو زن قحبہ و رباہی مورخ کہا گیا تھا۔ کچھ لوگ اس کیسے بن کر نہیں کہہ پائے ایک دوسرے سے یہ فواد لڑی ہوئی تھی کہ چکن کی بیوی نائیل (Natalie) اور جارج ڈی آنٹھس (Georges Anthes) سے ایسی تعلقات ہیں یہ فاسٹنس روسی فوج میں ایک اعلیٰ افسر تھا۔ چکن نے اپنی بیوی کی ان حرکتوں کو صحت برداشت ہی نہیں کیا تھا بلکہ اپنی بیوی سے کہا تھا: "میری بھی خوبصورت بیوی خوب رہے کہ مگر وہ سے زیادہ نہیں اور میری جان مجھے فرانکوس نہ کرنا۔" یہ خط نہایت نازک دقت آیا تھا۔ چکن قرض میں ڈھبا ہوا تھا اور اس کی شانِ اراۓ شہرت کم ہوتی جا رہی تھی وہ ہمیشہ کی طرح سینٹ پیٹرس برگ کی محدود زندگی کے ظلمات غم و غصے کا اظہار کرتا رہتا تھا۔ ایسا سمجھا جا رہا تھا کہ چکن کی بیوی حد سے آگے نکل گئی تھی۔ اس خط نے ایک ہنگامہ برپا کر دیا تھا۔ چکن بہت غصا تھا۔ اس نے اپنے حریف کو جنگ بازی (Duel) پر مجبور کیا تھا۔ چکن کا خیال تھا وہ (حریف) (Baron Heeckeren) کے ذریعے اس کو بڑا کم کرنا چاہتا ہے۔ اس نے ایک نئی چال چلی تھی اور چکن کی بیوی کی بہن سے شادی کر لی تھی مگر اس کے باوجود چکن کی بیوی اور اس (حریف) کے بارے میں افواہیں

بڑھتی ہی گئی تھیں ایک خوش مشرب شخص نے لکھا تھا۔ کیا بڑا لڑک ہے یا دیکھ بیگم ہے کچھ میں ہر
 یہ ہمارے وقت کا ادب ہے جسے جاس بھی کہا جاسکتا ہے اور ٹھیکہ خیر بھی۔ ایک سفر آخر ہر نم و
 حصے کی حالت میں اپنے دانت پیس رہا ہے اور اس کی پہلی خوبصورت جو سی تام رات اپنی تنہا ہی
 کے ساتھ رخصت کرتی رہتی ہے اور اس کا ساتھ ہی ہوتا رہتا ہے۔ ایک مشہور شاعرہ Marina
 Tsvetayeva نے کہا تھا۔ پنشن کی بڑی خوبصورت اور خالی القہ میں عورت تھی۔ یہ براہمیری
 ریٹا دیتا لے (Serena Vitale) نے پنشن کے آخری دنوں کی داستان نہایت کثرت
 انداز میں لکھی تھی۔ یہ سچ ہے کہ پنشن نے ٹائیل کو شکلی کرنے پر مجبور کیا تھا۔ شاید خوبصورت عورتیں
 ان مردوں سے شادی کرتی ہیں جن سے وہ اکثر محبت نہیں کرتی ہیں۔ ایسی عورتیں جو ان مردوں کی
 توجہ مائل کرتی ہیں۔ ان لوگوں میں شاید بڑی انھیں بھی تھا جو ۱۸۳۳ء میں روس آیا تھا اور
 اسے ڈچ منبر نے گولے یا تھا۔ ڈچ سفیر مشہور انعام باز تھا اپنے اس الزام کی پردہ پوشی کرنے کی خاطر
 اس بڑی انھیں اور ٹائیل کے مراسم کو بڑھوا دیا تھا۔ اس کتاب کا بیشتر حصہ ان خطوط پر مشتمل ہے
 جو بڑی انھیں نے بیرون سیرین کو لکھے تھے دیتا لے نے یہ خطوط ۱۹۸۹ء میں پیرس میں دربارت
 لیے تھے پنشن کی موت کے بہت عرصے بعد۔ ان خطوط سے پتہ چلتا ہے کہ دونوں کتنے بہت
 درجے کے عیاش تھے پنشن ایسے مہذب اور معتبر شاعر کی زندگی سال بلو کے کردار ہر زدگ کی
 کی طرح نیم مزاجہ اور نیم المیہ تھی وہ کیسے ناکردہ گناہی کے جال میں پھنس گیا کسی کو اس کا
 پتہ ہی نہ تھا!

پنشن کے رد عمل نے (Duel) پر بڑی انھیں کو مجبور کیا تھا یہ منظر بھی قابلِ غور ہے
 اس نے پہلے گولی چلائی تھی اور پنشن زخمی ہونے کے باوجود اس نے ٹھیک نشانہ لگایا تھا لیکن
 عیار مرین سپر پہن کر آیا تھا۔ معتقد نے اس کا ثبوت بھی پیش کیا ہے۔ پنشن زخمی ہونے کے بعد
 دوسرے دن مر گیا۔ دیتا لے نے جس خوبی سے پنشن کی موت کے لیے ایک الگ باب کو تشکیل دیا ہے
 کاش یہ باب کتاب میں کہیں اور ہوتا۔ مانیسے میں لکھا ہوا ایک جملہ ملاحظہ ہو یہ سفیر ایک سانپ
 کی مثل تھا۔ وہ سینٹ پیٹرس برگ کے ناچ گھر اور سالن (Salons) سے اتنا شرملا
 ہوتی ہے کہ اس کی تحریر سے جذباتیت ابھر آتی ہے قدرے یہ تحریر دلکش بھی ہے لیکن وہ بہت

۱۔ *Exile* (کٹاف) کہتی ہے۔ ہر کردار کی کہل مہیاں کی کوسٹیں ہیں۔ اس سے
 مارتے اور کتاب ہلو کو اپنے جذباتی بیان سے طوطی کہتی ہے۔ اس نے بے بے
 اثرات سطا اور ڈائری سے دیے ہیں۔ انہیں اپنے بیان میں جذب کرنے سے قاصر رہی ہے
 ۲۔ *E.H.* نے *Exile* ہنری سے اپنی کتاب جلا وطنی (The Romantic Exile) میں بیان کیے ہیں۔ اس کتاب میں اس زمانے کے سماجی مناظر کی تفصیلات
 میں ہیں اور ذاتی امیڈن کا بھی ذکر ہے۔ حیرت ہے کہ دیتا ہے کہ کٹر لکھے گا کوئی مسئلہ میں
 اس کتاب کے روسی زبان سے ترجمہ بھی نہیں ہیں۔ ایک جو پیش ہے۔ "وہی اقبیس
 وندہ ماسخ چہرہ۔ آخری اقلات کے بعد۔ پھر بھی قسم۔ نظریہ آبار کرنے کی جگہ۔
 یہ شخص اپنے ہدفوں کے دلوں کو متزلزل کر سکتا ہے۔" اس کے بارے میں غیب خطوط
 ان پر یہ بھی جاتی ہیں۔ یہ جو صورت ورتیں ایسے شخص کو پسند کرتی ہیں وہ خطوں کی ہی تھیں۔
 بھی نہ کہ ضرور بنادیتی ہے۔ اس قسم کی نثر دیتا ہے کہ کچھ وقت میں ہم سواوت پر پھنے سے باز
 جتی ہے۔ عجیبی طرح سے دیتا ہے سے زیادہ توقع تھی اس لیے ایک اچھے حق کی طرح اس نے
 ری بھان میں کی ہے۔ بلکن نے اپنی کہانی (The Queen of Spades) اس
 شخص کے بارے میں لکھا ہے۔ یہ جملہ ملاحظہ ہو۔ "ہرمین (Hermann) ایک جاری بازیگر
 کی طرح نیپولین کا چہرہ دکھاتا تھا مگر اس کی روح (Mephisto Phelias) دیو کی
 طرح تھی۔ دیتا ہے یہ بھی کہتی ہے کہ بلکن ان لوگوں سے خوف زدہ تھا جو اپنی زندگی خود بناتے
 ہیں لیکن دیتا ہے یہ نفسیاتی کتہ نہیں دریافت کرتی کہ اس خوف کے پیچھے کیا مناصر تھے؟
 یا اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ بلکن ہمیشہ اپنے کو غیر محفوظ سمجھتا تھا؟ آخر بلکن بھی تو نوروتا تھا
 اور اس کی نسل میں افریقی نسب بھی شامل تھا۔ دیتا ہے چاڈو (Chadov) کے خفیہ خطوط
 سے ایک اقبیس بھی دیتی ہے کہ روسی امرا اور دانشوروں میں بیکار کا غرور تھا۔ یہ خطوط بلکن
 کی موت سے چند ماہ پہلے شائع ہوئے تھے بلکن نے ضرور ان خطوط کو پڑھا ہوگا۔ چاڈو کا یہ
 جملہ یاد رکھنے کے قابل ہے۔ یہ آدمی کی فطرت ہے کہ اپنی راہ کھو بیٹھتا ہے جب اسے نہیں معلوم ہوتا
 کہ وہ کس سے منسلک تھا اور مستقبل میں وہ کس کے ساتھ رہے گا۔ بلکن نے اپنی موت سے چند

Slavdom) کے مروجہ پر (انہلوت کی افکات کے مطابق) مردمان اور ممالک اور ہرگز
 اس کے طریقہ و ضروری ہے اگر ایسا نہیں کیا گیا تو سب پر قبضہ ہو گیا جاسکتا ہے۔ یہ بڑی
 ناسمجھ ہوتی ہے۔ دو سو سال بعد روسی شتہ صفت کے لیے انکس کے نام کا استعمال مناسب
 نہ رہتا ہے مگر کیا کیا جائے اس سے پہلے یہ جن کی حرکت دوستوں (Dostoevsky) کے
 دل کا ۱۸۸۰ء میں کی گئی تھی اس کے بعد ڈارو اور اسٹالین نے بھی ۱۸۹۹ء اور ۱۹۲۰ء میں کی تھی
 اس میں جاتی ہے اس کے نام (Despot) (یعنی ناش خلیوں کو پوشیدہ رکھنے کے لیے بڑے رستے
 پر ایک قسم کی جہاز کی پرورش ہے۔

یہ کہا جاتا ہے کہ انکس کی پہلی دہائی کے کام کی سے بھی آدھوں اور عوام۔ ایک بہت اچھی
 وی۔ شیلز پہ چلے (John Bayley) نے عمر تھی اس کے انکس آرٹ کی پہلی تھی
 نہ تھی کہ فوری اور بے ساختہ بھی جاسکتی ہے۔ وہی شخص انکس (۱۸۹۵ء) اس کی فلم (The Bronze Horseman)
 میں لاکھڑا سر۔ ایک وطن (Peter the Great) شہر ڈارو کی مدد کرتی ہے تو ساتھ اس
 اپنے کا ذکر کرتی ہے جس کے نیچے جام کپے گئے تھے شاید بیلے ٹھیک کہتا ہے: اس کا آرٹ کسی حیدرے اور
 نظریے کے لیے ٹھیک نہ ہو مگر ضروری دباؤ کے وقت اس کی اہمیت بڑھ جاتی ہے۔ اگر بھولے سے بھی
 انکس اسٹیلو کی نظام سے منگ اگر کسی اور درجے سے جلا وطن ہو جاتا تو وہ حکومت اور کچے ہوئے عوام کی
 ہمدردیاں کھینچتا: اس لیے یہ کیلئے صحیح ہے کہ انکس جدید روسی ادب کا پیشوا تھا۔ اس کی نظریات واقعات
 پر بھی بوجھنا ہر شیدہ تھے اور شاید تاریخ بھی انکس نظر انداز کر دیتی۔ اس کی سادگی اور توازن انداز
 نے عجیبہ فعلی دریافت کو مدد پہنچائی تھی: یہ زیادہ اہم کارنامہ ہے جو ہیں معلوم نہیں جوتا ہے اگر روس
 اس کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہیں اور اس کے اعزاز میں تقریبیں مناتے ہیں تو یہ صحیح ہے خاص کر ایسے
 سانچ میں جہاں لوگوں کو یہ نہیں معلوم ہے کہ ان کے ماضی میں کیا کیا ہوا تھا اور مستقبل میں کیا
 ہونے والا ہے۔

ایہ مختصر تبصرہ مرینا ویتالے (Serena Vitale) کی مشہور کتاب،

Pushkins Button پر کیا گیا تھا جو مشہور سالے Biblio

مئی جون ۱۹۹۹ء میں شائع ہوا تھا۔ (خ۔م)

ارنلٹ ہینگوے : صد سالہ جائزہ

جیرنیکل، تربہ، آصف خونی

ارنلٹ ہینگوے امریکی ریاست ائیوٹے کے شہر اوک پارک میں ۲۱ جولائی ۱۸۹۹ء کو پیدا ہوئے اور ان کی صد سالہ سالگرہ کے لیے پورے ایک سلسلے کا اہتمام کیا گیا ہے جس میں مختلف یونیورسٹیوں میں سیناراسماع اور تصانیف سے منسوب ادبی کانفرنسیں، عوامی جشن اور ذرائع ابلاغ کی بہت زیادہ توجہ شامل ہے جو ان کی اساطیرنا شخصیت سے اتنی ہی دلچسپی لے رہی ہے جتنی کہ ان کی عظیم تراث پر تخلیقات سے۔

فلوریڈا، الیسا جو، آریکسا، میساچوسٹس اور الیوٹے میں منعقد ہونے والی ان تقریبات کی ہم پلہ تقریبات ہسپانیہ، اطالیہ، فرانس، کوبا، چین اور جاپان میں بھی ہوں گی اور ان میں اس بات کی شہادت مل جائے گی کہ ہینگوے نے جو ایک معمولی قصبے کے ڈاکٹر کا بیٹا تھا اس قدر عروج حاصل کیا کہ عالمی بیانے کی شخصیت بن گیا جسے پوری دنیا میں اتنی ہی تحریک کے ساتھ دیکھ جاتا ہے جس قدر خود ریاست ہائے متحدہ امریکہ میں۔

بلکہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ بیسویں صدی کی ایک خاص مدت کے لیے ارنلٹ ہینگوے کو دینے زمین کا مشہور ترین آدمی تھا۔

اپنی موت کے بعد سے عوامی اندازے میں ایک حد تک اس کے مرتبے میں اضافہ ہی ہوا

ہے۔ موت جو خود کشی کے ذریعے ہوتی اور جس کی تعبیر یوں کی گئی کہ: اپنی زندگی کی ذلت و باری خود بخود برہمن کے اٹل عقیدے کی انتہائی حق جو زندگی کی طرح اس کے غائے پر بھی منطبق ہوتی ہے۔ کیرلی جی کوئی کھردھی انفرموجیت کی علامت کے طور پر اب تک کئی اور ہیٹنگوں کی جگہ: ۱۷ سالہ نعل نعل خنایت جو اس صدی کے ابتدائی برسوں میں ٹیپوڈورڈوڈوٹ سے جارت تھی۔

ایک ایسی خنایتی صورت اہلکار کرنے میں ہیٹنگوں کا آج تک کئی عربین: ۱۷ سالہ موت، استقامت اور صمیم ارادے جیسی روحانی طور پر عمر دان: ۱۷ سالہ دیے جانے والے اوصاف کو اپنے ان کے ساتھ عمل و ابھٹکی سے ہم آہنگ کر دے جس کی زندگی کو ب کی طرف پوری کیسوں کے ساتھ نام کا مظاہرہ کرے جو ایک خاص وضع کا اضافی ادب فیلز کرے جس میں احساس کی کیفیت کو بھی نشہ میں سمجھ دیا جائے جو سلسلہ ہے اور براہ راست بناوٹ سے جاری ہے اور جہاں خنایت کا عامل۔

بعض باتوں میں یہ ہیٹنگوں کا اسلوب ہی تھا جس کا سب سے زیادہ اثر امریکی زندگی پر آیا۔ ۱۷ سالہ اس صدی کے آخری نصف میں امریکی اخبار اور رسالے اپنے ادب کا پورے کھنے والی اور زیر لب سے اس اسلوب نشر کا مکس پتیس کرتے ہیں جو خود ہیٹنگوں نے اس وقت سیکھا جب وہ ۱۸۱۷ء میں انسانی سٹی اسٹارڈ میں زیر تربیت پورٹر تھا اور اسی اسلوب کو وہ ساری زندگی اپنی بہترین تعلیمات میں روئے کار لایا۔

امریکہ میں ٹیلی وژن کے پورٹر بھی ایسی زبان بولتے ہیں جو ہیٹنگوں کے کفایت لفظی والے اسلوب کا مکس معلوم ہوتی ہے، سجاوٹ بناوٹ کی زیادتیوں سے جاری اور خطیبانہ جوش سے پاک۔ ہیٹنگوں کی نثر کی نفاست، مجازیات، پرمکیز اس تفصیل سے آتی ہے کہ جس کے ساتھ وہ انسانی تجربے کی حقیقی اساس کو بیان کرتا ہے۔

شاذ و نادر ہی ہیٹنگوں کے تشبیہات استعمال کر کے ایک چیز کو کسی دوسری چیز سے ملاتا ہے۔ اس کی نثر اس چیز کے اصل جوہر کو گرفت میں لاتی ہے، پورے متن اور تمام وضاحت کے ساتھ۔ اس قسم کی تحریر نے امریکی افسانے میں کفایت لفظی کی پوری تحریک کو جنم دیا، ریمینڈ کارور اور سوزن مینوٹ کی کتبوں کے لیے راہ ہموار کی جو ہیٹنگوں کی افسانوی نثر کے ورغے کو پروان

چٹھارہ ہیں۔

اس کے ہاں جدید زندگی کی اساس کی تصویر کشی نے بھی گہرا اثر چھڑا ہے کیونکہ وہ ہمیں اور تشدد کی دنیا کا نقشہ کھینچتا ہے، 'ازدواجی تصادم اور مختلف ملکوں کے درمیان جنگ کی تصویر دکھاتا ہے جو اس کے مرکزی کرداروں کی ذہنی حالت کو صدمہ پہنچاتی ہے۔

بلکہ اس کی تصانیف میں مروری کیفیت اس موضوع کو حاصل ہے کہ تشدد کے نفسیاتی اثرات کیا ہوتے ہیں، طاقت و اقتدار کی سیاسی اور انفرادی پس کیا نتائج پیدا کرتی ہے، منسل عام پریس میں ہیٹنگوٹے کو جس 'مردانہ' (ماچ) انداز میں پیش کیا جاتا تھا اس کے بالکل برعکس ہیٹنگوٹے کے سارے کردار کسی یکس طور پر زخم خوردہ ہیں، جسمانی اور نفسیاتی طور پر زک اٹھاتے ہوئے ہیں اور نقصان رسیدہ ہوتے ہوئے بھی کسی سانچے کو ڈھونڈ رہے ہیں کہ ان کی زندگیوں کی سمت اور صورت کیا ہو کر سکے۔

"سورج پھر طلوع ہوتا ہے" کا جیک بارنس نامیہ ہے اور راتوں کو اٹھ اٹھ کر ریٹ اینٹ کے لیے اپنی نا آسودہ محنت کے مارے دیتا ہے۔ ہتھیاروں کو 'اوداغ' کے فریڈک ہیری نے جنگ کی تباہ کاری اپنی آنکھوں سے دیکھی ہے اور جس وقت وہ ناول میں قصہ ششما ہے اس واحد عورت کو کھوپکا ہے جس نے اس سے بخت کی تھی یہ عورت کیسٹرین بارکلے تھی جو سوئٹزرلینڈ میں زچگی نے دورانِ مرگ تھی۔

"ہنگ وراکس کے لیے" میں مرن اس قوی سانچے کا خدشہ ہی نہیں کہ ہسپانیہ کے فاشسٹ فتح حاصل کرنے پر تلے بیٹھے ہیں بلکہ انفرادی سطح پر بھی نقصان ہے کہ رابرٹ جاردن جس نے ماربا کی بخت حاصل کر لی ہے "ناول کے خاتمے پر رہنے کے قریب ہے۔

"بوٹھا اور سمندر" میں جو بعض باتوں میں اس کا سب سے زیادہ پُر اثر ناول ہے ہیٹنگوٹے نے بوڑھے سانیتا گو کی تصویر کشی کی ہے جو بوٹھا ہے میں موت و فساد کی جستجو میں مصروف ہے اور سمندری ٹھیل کے ساتھ ایک ایسی طویل پیکار میں ہے اس بوڑھے کو ہر حال میں جیت لینا ہے تاکہ وہ آخری بار یہ ثابت کر سکے کہ وہ اب بھی اپنے فن کا ماہر ہے۔

اپنی کش مکش اور جدوجہد میں 'ہزیمت اٹھانے اور اپنی اپنی زندگی کے طوفانوں کا سامنا کرنے

یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ انہی نسلوں کی تقسیم ہی جانتے ہیں
 ہینگوے کی نسبت اور اثر اس کے شخص کا ناموں کے اساطیری انداز اور اس کی تہذیب
 کی نئی خوبیوں کا ایسا امتزاج بھی رہے گی جو دوسری طرح ہم آہنگ نہ ہوتا
 ہیں وہ آنے والی نسلوں کی توجہ کا سب سے زیادہ مستحق اپنی فن و ادب کی چیزوں کی وجہ
 سے اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ انگریزی کے اعلیٰ ترین صاحب اسلوب اثر نگاروں میں سے
 ہیں۔ انہی ناولوں اور افسانوں کے مستند کر دینے والے سلسلے میں اس نے اپنے جدی
 طبی روایتوں کو پیش کیا اور عوامی شعور کو بھر کیا کہ جنگ کی سفاکی، خون کشی اور اس
 پریدہ اثر۔

جب ایڈمز کے گرد گھومنے والے اس نے ایک پوری نسل اس کی ناپیدگی کرتے ہیں جو
 جوان کے ساتھ اسے حاصل ہوتا ہے۔ اس کے چار بڑے ناول جدید زندگی کے ہجوان کو آنے والے
 زمانہ کے بے خوفانہ لہجے ہیں۔ اپنی ادبی زندگی کے خاتمے کے قریب ہینگوے نے "بڑھاپا اور سندرہ"
 میں یہ دکھا دیا کہ زندگی کے کرب زار کے اندر بھی استقامت سے سر بند ہی مٹی ہے اور ایک فریضہ
 بھی طرح سر انجام دینے کے خیال سے وابستہ رہنے میں قادر مل سکتا ہے۔

انسانی سلط پر اس میں جو بھی کمزوریاں تھیں اور بہت سی تھیں بھی، مگر ایک ادیب کے طور پر
 وہ بعض اوقات ہینگوے اور کامیٹ کے قریب نظر آتا ہے۔ ہینگوے کے کمال فن کا یہ کھراپن جو کسی بھی
 اسور سے بڑھ کر ہے، یہی آنے والی نسلوں کے لیے اس کا سرمایہ ہے جو باقی رہے گا۔

جرمن ناول اور گنٹر گراس کا ٹین کا ڈھول

محمد اسد الدین

بیسویں صدی کے جرمن ناول نگاروں میں روبٹ سوزل، فرافز کافکا، توماس مان، 'الغیر ڈالین' اور گنٹر گراس سب سے تین ہیں۔ سوزل کا 'The Man Without Qualities'، کافکا کے 'The Trial' اور 'Castle'، توماس مان کے 'Buddenbrooks' اور 'Mountain' اور 'Danzig Trilogy' نے جرمن ناول کو نئے عظیم جنموں کے دوران غلطیوں کے عروج اور بالواسطہ یعنی ہٹلر کے دور حکومت میں یہودیوں کی خوں ریزی میں جرمن عوام کی مجموعی ذمہ داری پر روشنی ڈالتی ہے۔ گنٹر گراس جن کو ۱۹۵۵ء کے نوبل انعام سے نوازا گیا، ان کے تمام ادبی کارنامے کسی نہ کسی طرح سے بالواسطہ کے اثرات سے چھٹے ہوئے ہیں۔ وہ جس وقت اور جس ماحول میں پیدا ہوئے اور پروان چڑھے اس میں نازی نقطہ نظر کو ہی ایک اہل حقیقت مان لیا گیا تھا۔ اس نقطہ نظر کا مرکزی تصور یہی تھا کہ جرمن قوم خالص آریائی نسل سے تعلق رکھتی ہے اور وہ دنیا کی سب سے برتر قوم ہے اور اسے دنیا کی دوسری قوموں پر غالب آنے کا پورا حق ہے۔

گراس کی پیدائش ۱۹۲۷ء میں مغربی جرمنی کے شہر ڈینزنگ میں ہوئی جہاں ان کے والد لی بیلے کی دکان تھی۔ لیکن میں وہ ہٹلر کی نوجوانوں کی فوج میں شامل ہو گئے تھے اور بعد میں

سادہ ذی روح میں شریک ہو کر کاہنک پر لڑا کرتے اور زخمی بھی ہو جاتے تھے۔ ۱۹۴۵ء میں
برسوا کی سرحد میں پھانسی کو تھوڑی بنایا تھا وہاں سے رہا ہونے کے بعد انھوں نے سنگھڑاٹھ
جنگل کی تربیت حاصل کی۔ ۱۹۵۶-۶۰ء تک دیر سس میں جبرمازی اور مضمون نویسی کرتے
رہے۔ انھوں نے اپنا شاہکار ناول *The Tin Drum* لکھا۔

اس کی تازہ ترین تصنیف کا نام ہے *My Century* یعنی ہادی صدی۔ کتاب
۱۹۵۰ء میں شائع ہوئی یہ افسانوں کا مجموعہ ہے۔ اس میں ۱۱ افسانوں کا جس میں پہلا سادہ ذی
روح کا ہے۔ اس نے پچاس سال کے کسی اہم واقعے سے منسوب کیا گیا ہے۔ یہ افسانے کو ایک نکتہ
پہنچا رہا ہے۔ سادہ ذی روح کی حیثیت سے سماج کے ٹھگ الگ گردوں اور مینوں سے
جس کا ہے اور ان کے نقطہ نظر کو پیش کرتا ہے کبھی وہ نوجوان لکھنا دیتا ہے کبھی پڑھا
ہوئے بات پسند کبھی ترقی پسند وغیرہ وغیرہ۔ ان افسانوں میں بربریت اور ترقی پسندی جنگ
اور یزی انھیل کو مین برین اور مالی تہذیب کا ایک متنہ کرنا چاہی گیا ہے۔ گزرا اس
بیل انداز میں اس نہایت گھٹک صدی کی ایک وسیع اور عین تصویر پیش کرتے ہیں۔

حقیقت میں ہم کھڑکراس سے اسی طرح کے وسیع کینوس کے شیاروں کی ہی توقع رکھتے
ہیں ان کے ناول *The Rat* اور *The Flounder* میں ایسی
نئی موت اور زندگی دیکھنے کو ملتی ہے۔ *The Rat* ایک تاریک ڈرون ناول ہے۔ یہاں راوی
ایک پھر بیا ہے جو neutron کے دھماکے میں ہلاک ہونے کے بعد اپنے نقطہ نظر سے انسانی
تہذیب کی کہانی *retrospectively* بیان کرتی ہے۔ اس کہانی میں *history*
fictior اور *memory* یعنی تاریخ، نکلشن اور یادداشت کے مابین پیچیدہ رشتے کو
پہنچا ہے۔ *The Flounder* کا موضوع ہے عورتوں کی تہذیبی تاریخ کی نشان دہی اور دنیا
کی *gastronomic history* یعنی غذائی مواد سے تشکیل پانے والی ثقافت کی کھوج اس
کام کو گراس کا سب سے زیادہ پیچیدہ ناول مانا جاتا ہے۔ کئی سطحوں پر اثر افزا ہونے والا یہ ناول
ایک طرف اگر دیوانہ اور اساطیری دنیا کو حقیقت نگاری کے میلانات سے جوڑتا ہے تو دوسری
طرف فلسفے کے تجریدی اصولوں کو ایک ابتدائی آئینہ اور نیم فحش تخیل کے ذریعے *subvert* یا

غراب کرتا ہے۔

گراس صاحب سے مشہور ناول تین کا ڈھول جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے ۱۹۵۵ء میں شائع ہوا۔ یہ ایک نیم سوانحی ناول ہے جسے ہم trilogy کی سب سے اہم ٹری کہہ سکتے ہیں۔ اس کی اشاعت کے بعد گراس کی شہرت نے بھیج مونی میں جی ۱۱ قومی حیثیت اختیار کر لی تھی۔ یہ ناول اصل میں ایک ہم کے نقطہٴ دید کا ترجمان ہے جو جرمنی میں نو صفر یعنی zero hour کے نام سے جانا جاتا ہے۔ یہاں نو صفر کا مطلب سن ۱۹۴۵ء ہے جب دوسری جنگ عظیم ختم ہوئی تھی Gruppe ۶۱ : ہم کا ایک گروہ جس نے یہ ہم غروب کی تھی اس میں گراس کے علاوہ (ہنرش بول (Heinrich Boll) ہنس یگنس اینزینبرگر (Hans Magnus Enzensberger) مارٹن والزر (Martin Walser) اور کئی دیگر ادیب اور دانش ور شامل تھے۔ دوسری جنگ عظیم کے بعد جرمنی کو ایک کرب ناک ایسے سے گزرنا پڑا تھا۔ وہ ایک سطون قوم تھی جو انسانی معاملات پر رائے زنی کا اخلاقی حق کھو چکی تھی۔ جرمنی کے قوم پرست معنفوں اور دانشوروں کے لیے وہ ایک ایسا لو تھا جب ان کو اپنے اضیٰ قریب کے شرمناک واقعات کو یاد رکھتے ہوئے اور ان کے نتیجوں کو سامنے رکھتے ہوئے قوم کی تعمیر نو کی ذمہ داری اپنے کندھوں پر لینی تھی۔ سیاسی اور اخلاقی تقاضوں سے باخبر تنقیدی حقیقت پسندی کا رویہ اس وقت کے جرمن ادب کا تقاضہ تھا۔ ہانشا بول اور گروہ گراس ایسے ادیب تھے جنہوں نے اس تقاضے کو بخوبی پورا کیا۔

تین کا ڈھول اسی تنقیدی حقیقت پسندی کا منظر ہے۔ ساتھ ہی ساتھ وہ جدید بیانیے کے بحران کے خلاف ایک نہایت حساس رد عمل ہے۔ ایک ایسی دنیا جہاں جرمن ہالوکاسٹ اور اس کی دہشت ناک یادیں چاروں طرف پھیلی ہوئی تھیں اور انسان کے تجربات اور احساسات کی دنیا میں ایک اٹھل پھل عج گئی تھی۔ اس حقیقت کو نفسیاتی پر مبنی حقیقت پسندی یعنی representational realism کے ذریعے پیش کرنا صحت مندرجہ ہی نہیں بلکہ ناممکن تھا۔ اس کے لیے بیانیے کے کسی اور زیادہ پیچیدہ اور بامعنی اسلوب یعنی mode of narration کی ضرورت تھی۔ اس سلسلے میں گراس کا وہ بیان بڑی اہمیت کا حامل ہے جو انہوں نے ہنر ادب میں معنفوں کی ایک کانفرنس میں دیا تھا:

”اب کو حقیقت کی ضرورت ہے، جسکی چھینٹ ایک سے زیادہ ٹکٹیں
 ہوتی ہے اور حقیقت کی بھی ایک ایسی سافٹ جوتی ہے کہ جب
 یہ اسکی ٹشو دھوا اور ٹکٹیں دک جائے اس کا وجود قائم نہیں رہ
 سکتا، اور ہر تعمیر کی طرح اسے بہتر اور بہتر دونوں طرح سے بنایا
 جاسکتا ہے۔“

دیکھتے ہیں کہ بعد جرمی کو اپنی شکست اور پشیمانی سے بچا دینا پڑا تھا۔ ماری طرہ کیا
 ہے۔ تمام ذرا روپوش ہو گئے تھے اس وقت کا جرمی سائنسہ دوزخہ کی ضروریات کو پورا کرنے
 کی بجائے آخر حقیقت صحت کر رہا تھا جس اندر آخری سے وہ سائنسہ گنہگار تھا جس کا حصول میں اس کی سنی
 سرپرستی نہ تھی۔ ناول کا راوی ایک پست قامت یعنی ٹھکانا شخص ہے جس کا نام ”اکریٹس“ ہے (Oskar
 Narrator) ہے۔ ٹھکانے زیر اثر ہونے والے ظلم اور بربریت کے مظاہر اچھا کر کے وہ انکار کر دیتا
 ہے اس نے بعد وہ اپنے اس پاس کے لوگوں کے ساتھ ایک ڈھول لے کر خود کلاسی میں شمول رہتا
 تھا۔ حالات کے درست ہونے کے بعد وہ فطری زندگی اختیار کر لیتا ہے۔ اسکر ایک ایسا راوی ہے جسے
 ناول میں اصطلاح میں ”ناقص راوی“ یا unreliable narrator کہا جاتا ہے۔ حقیقت
 رفتنی یہ دونوں کی آمیزش سے وہ ایک ایسا انداز بیان اختیار کرتا ہے جس سے واقعات اور اشیا
 مختلف زاویے اور تناظر سے دیکھنے کے امکانات پیدا ہوتے ہیں۔ اسکر اپنے مختلف
 persona یا شخصیتوں کے ذریعے اس وقت کے میلانات سے بھلا موتا ہے۔ اس کا نقطہ نظر
 ایک بچے کا ہے۔ وہ ایک بصورت اور بھیا یک ٹھکانا ہے جو ماری بربریت کا آئینہ ہے۔ کبھی وہ ایک غیر متعلق
 اور دور افتادہ راوی کی طرح واقعات اور ان کے مضمرات کو بیان کرتا ہے تو کبھی خود قصے کے عمل میں
 شریک ہو جاتا ہے۔ اس کے تجربات کبھی تجربی نوعیت کے ہوتے ہیں تو کبھی جنسی آسودگی کے منظر۔ اس کے
 دیتے ہیں جو ابہام پوشیدہ ہے اس کے ذریعے وہ قاری کے اندر کے تضاد اور تضادم کے رد و رد
 کھڑا ہوتا ہے۔ ڈوئنگ کا شہر اور تاریخ کے اہم واقعات استعارے بن جاتے ہیں۔ آخر کار یہ ناول
 بالوکاسٹ کے معاملے میں جرمی اور بورڈ وازی اور متوسط طبقے کے لوگوں کی مجموعی ذمہ داری کو
 سامنے لاتا ہے۔

ہندستان کے ساتھ گرامس کا ایک خاص رشتہ ہے۔ ۱۹۴۰ء میں ہندوستان آئے تھے۔ ان کا پہلا سفر (۱۹۴۰ء) بہت خوش گوار نہیں تھا۔ وہ کئی مہینوں تک کلکتہ میں سرکاری جہان بن کر رہے اور واپسی پر انھوں نے The Plounder ناول لکھا تھا جس میں نہایت حکارت کے انداز میں کلکتہ کی تصویر کشی کی گئی تھی۔ انھوں نے کلکتہ کی تشبیہ ایک ایسے شہر سے دی تھی جہاں صحت چیشاب اور پیسے کی بدبو پائی جاتی ہے۔ انھوں نے طنزیہ انداز میں یہ تجویز بھی پیش کی تھی کہ اقوام متحدہ کا دفتر اسی شہر میں منتقل کر دیا جائے۔ ظاہر ہے کہ جب دوبارہ ۱۹۴۶ء میں اسی شہر میں آئے تھے تو وہاں کے لوگوں نے ان پر کوئی خاص توجہ نہیں دی بلکہ ان کو گندی مانی کے انسپکٹر کا خطاب دے کر فراموش کر دیا۔ لیکن اس مرتبہ گرامس عام لوگوں سے زیادہ خلوص سے ملے اور slims یعنی جھل جھوٹا سی پیس ہنے والے فریب بخوں کی بہبود کی تنظیم سے وابستہ ہو گئے۔ اس بار مرضی واپس جانے کے بعد انھوں نے اپنا مشہور ناول Show Me Your Tongue لکھا جس میں انھوں نے کلکتہ کے لوگوں سے اپنی محبت کا اظہار کیا اور ان کے طائر زندگی کی تائش بھی کی۔ وہ کلکتہ کے امدادی تنظیموں سے آج بھی وابستہ ہیں اور ان کی مالی اعانت بھی کرتے ہیں۔

ذیل انعام کی تقریب کے سلسلے میں منعقدہ مذاکرات پر ۱۹۹۰ء کے دوسرے ذیل انعام یافتہ سائنس دان اور اہر اقتصادیات کے ساتھ گفتگو کے دوران انھوں نے اس بات پر خاص زور دیا کہ سائنس اور ٹیکنالوجی کے نئے نئے امکانات کو انسانی مسئلوں کے ساتھ جوڑ کر دیکھنا چاہیے۔ خاص طور پر انھوں نے نیو کلیائی سائنس دان اور Physicist کو یہ یاد دلایا کہ اپنی ایجابات کے تجربی پہلو پر ان کو پہلے سے غور کرنا چاہیے۔ ان کو اس بات پر بھی غور کرنا چاہیے کہ ان کی دریافتوں کے نتائج کو سیاست دان غلط طریقے سے استعمال کر سکے۔ اسی طرح مجموعی طور پر محترم گرامس کا ٹھہرا بیسویں صدی کے بعض ایسے ادیبوں میں کر سکتے ہیں جن کو اس صدی کے ضمیر کا نام دینا موزوں ہوگا۔ ♦♦

شمس الرحمن فاضل کی دہائی کتابیں

۱. اردو کا ابتدائی زمانہ : ادبی تہذیب و تاریخ کے پہلو
۲. ساجدی شاہی صاحب قرانی : داستان امیر حمزہ کا مطالعہ

اسلم محفوظ

(۱)

اردو کی سانی تاریخ اور ادبی تہذیب ایک دوسرے سے مستند غلط فہمیوں کا شکار رہی ہے۔ خاص کر اردو کی ابتدا کے بارے میں جو تصورات عام طور سے رائج رہے ہیں۔ ان سے پتہ چلتا ہے کہ سس سلسلے میں لوگوں کے ذہن بڑی حد تک الجھے ہوئے ہیں۔ اب جب کہ زیر نظر کتاب منظر عام پر آئی ہے ہم توقع کرتے ہیں کہ اس سے اردو کی ابتدا اور اس کے ادبی تہذیبی تصورات کے بارے میں پھیل ہوئی بہت سی غلط فہمیاں نہ صرف دور ہوں گی بلکہ ہم اپنی زبان کی حقیقت اور اپنی ادبی تہذیب کے بارے میں زیادہ بہتر طور پر آگاہ ہو سکیں گے۔

اردو کے بارے میں بنیادی اور سب سے خطرناک غلط فہمی یہ پھیل چکی ہے کہ یہ الگ سے کوئی زبان نہیں ہے بلکہ ہندی (یعنی وہ ہندی جو ناگری رسم خط میں لکھی جاتی ہے) کا ایک روپ ہے جو عربی و فارسی الفاظ کے کثرت استعمال کے ساتھ وجود میں آیا۔ انیسویں صدی کے اواخر میں جدید ہندی کی نشوونما کے ساتھ ساتھ یہ خیال اس تیزی سے پھیلنا شروع ہوا کہ اردو ہندی آویزش سے نظرناک صورت اختیار کر لی۔ مزید برآں اردو کو مسلم سیاست سے وابستہ کر کے اس پر یہ الزام لگایا

نیا کہ قدیم ہند کی ذمے داریں اردو زبان سے واضح رہے کہ ۱۸۸۴ء میں امرت رائے نے اپنی کتاب

(A House Divided : The Origin and Development of

Hindī/Hindavi) شائع کر کے مذکورہ خیال کو بزم خود مزید مستحکم کرنے کی کوشش

کی۔ مفسر مرحوم فاروقی نے زیرِ ملاحظہ کتاب کے باب اول بعنوان "تاریخ، خلیفہ اور سیاست"

میں نہایت شریعت و بسط کے ساتھ اس خیال کو پیش کیا ہے کہ "جس زبان کو آج ہم 'اردو'

کہتے ہیں پرانے زمانے میں اسی زبان کو 'ہندوی'، 'ہندی'، 'دہلی'، 'مگھ'، 'دکنی'،

'اور پھر' رنجیت 'کہا گیا ہے۔ اور یہ نام تقریباً اسی ترتیب سے استعمال میں آئے جس ترتیب سے

میں نے انھیں درج کیا ہے۔" (ص ۱۴) صاف معلوم ہوتا ہے کہ قدیم زمانے میں ہماری زبان کا

نام 'اردو' تھا ہی نہیں۔ اس سے یہ بات بھی سامنے آتی ہے کہ زبان کے نام کی حیثیت سے 'اردو'

دیگر ناموں کی بہ نسبت سب سے نیا اور بہت بعد کا ہے۔ اس شخص میں فاروقی صاحب لکھتے ہیں "زبان

کے نام کی حیثیت سے فقط 'اردو' پہلی بار ۱۸۵۰ء کے آس پاس استعمال ہوا۔" (ص ۱۴) انھوں نے

مصنفی کے دیوان چارم (مرتبہ تقریباً ۱۸۹۶ء) سے ایک شعر نقل کیا ہے جس میں 'اردو' صاف طور

پر 'اردو' زبان کے مصنفی میں ہے۔ شعر یہ ہے :

ہر جانے گوشِ چشمِ بماناک کان کو

اپنی زبان سمجھے ہیں اردو زبان کو

فاروقی صاحب نے دلیلوں اور مثالوں کے ذریعے اس خیال کو اور بھی مستحکم کر دیا ہے

کہ قدیم زمانے میں جس زبان کو ہندی کہا جاتا تھا 'وہ آج کی 'اردو' ہی ہے۔ یہاں انھوں نے

انگریزوں کی اس سازش کا بھی گہرائی سے جائزہ لیا ہے جس کے نتیجے میں یہ بے بنیاد اور شرارت

آمیز خیال عام ہوا کہ 'اردو' زبان مسلمان فوجوں کی شکر گاہوں اور شکر بازاروں میں پیدا ہوئی

اور اسی لیے اس کا نام "زبانِ اردوئے معلیٰ" ہے۔ چونکہ یہ خیال انگریزوں نے پھیلا یا تھا لہذا ان کے

دیگر خیالات کی طرح اسے بھی بے چون و چرا تسلیم کر لیا گیا۔ اتنا ہی نہیں 'پھر یہ خیال 'اردو' والوں

کے لیے ایسے عقیدے کی حیثیت اختیار کر گیا کہ آج بھی کچھ لوگ اس بے بنیاد خیال سے دستبردار

ہوتے نظر نہیں آتے۔

انگریزوں نے ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان منافقت پیدا کرنے کے لیے جیل بیت
 کے استعمال کی دہریہ پالیسی اختیار کی۔ اس کا ذریعہ بنایا۔ یہ انگریزی تھے جنہوں نے
 ہندو مسلمانوں کے مخصوص کیا اور اس طرح ہندی اور اردو کے بچے نفرت کا بذر بکھیرا۔ بعد
 میں اس نفرت و نزاع میں گہرا جھگڑا پیدا ہوا۔ آج بھی ذلت و نفرت کا ہم دیکھتے رہتے ہیں۔ اس کتاب
 کے باب ہمزہ "آرٹھ کی تعمیر و تہذیب کی تشکیل" میں ہندی اور سیاست کے انجی
 ی ہندو اور برہمن لایا گیا ہے اور یہ دکھانے کی کوشش کی گئی ہے کہ انگریزوں نے ہندو مت کو
 اس کے دے ہندو مت میں لے بھی اس سلسلے میں کم بہرہ نہیں پہنچایا۔ فاروقی صاحب نے اس
 کتاب کو سنہ ۱۹۳۷ء میں لکھا ہے کہ "ہندوستان میں جدید ہندی" کو جاسنوار اسے برصغیر کے
 مسلمانوں کی نظر اسے میں مرکزی مقام دہانے کی کوششیں ہو رہی تھیں۔ اسی زمانے میں ایک
 نیا دانا اعلیٰ بل رہا تھا۔ اس کا مقصد تھا "اردو کو" اخلاقی اور "مذہبی" بنیادوں پر مبنی و
 "دولتہ" بنانا۔ اس میں جو ملاحظہ رہے کہ اس دورے میں بنیادی دول اور کرنے والوں میں جاتی
 پیش چہرہ پیش پیش تھے۔ جو شروع میں خود بھی اردو کے شاعر تھے۔ فاروقی صاحب اس امر
 کی نوس کا اظہار کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "جدید ہندی کی قدامت بلکہ اردو پر اس کے
 فوق زحالی کے بارے میں ہندی علماء نے جو کہا اس کا رد اردو علماء نے سائنسی اور تاریخی بنیادوں
 پر کیا۔ بلکہ کیا ہی نہیں۔ جب ہندی والوں نے دہی بآرہ کچھ نہیں "ہندی" کی محض ایک نشانی
 طرز ہے تو اردو کے علماء کو جواباً کہنا چاہیے تھا کہ آج کی ہندی دراصل اردو کی ایک سفیلی
 ہے اور جس زبان کو آج اردو کہا جاتا ہے اس کا قدیم نام ہی "ہندی" ہے۔" (ص ۵۸)

جیسا کہ آپ نے دیکھا کہ اس کتاب کے ابتدائی دو ابواب جن مباحث پر مبنی ہیں، ان کا
 معلق اردو کی ابتدا اور اردو ہندی سیاست کے مختلف پہلوؤں سے ہے۔ آئندہ پانچ ابواب میں جن
 امور کو زیر بحث لایا گیا ہے ان کا معلق اردو ادب کے آغاز اور اس کے اہم پہلوؤں سے ہے۔
 تیسرے باب ہمزہ "شروعات و قطعہ قیاسات" میں فاروقی صاحب نے اردو ادب
 کے باقاعدہ آغاز اور کچھ قیاسی صورتوں سے بحث کی ہے۔ اس حقیقت کے باوجود کہ سودر سود
 سلطان لاہوری (۱۹۴۶ تا ۱۱۲۱) کے ہندی کلام کا کوئی سراغ نہیں ملتا، فاروقی صاحب کا

یہ خیال درست معلوم ہوتا ہے کہ اردو ادب کے بات حد تکعار کا ہر اس سودا سدا سلطان کے ہر
 نامہ صا جاسکتا ہے۔ ص ۱۰۰، یہاں یہ سوال اٹھ سکتا ہے کہ جس شاعر کے کلام کا پلہ بہ ہی
 نہیں اس کے بارے میں ہم کیسے کہہ سکتے ہیں کہ وہ اس کلام کا بنیاد گزار ہے؟ اس ضمن میں
 فاروقی صاحب نے جو دلائل پیش کیے ہیں انھیں قابل قبول مانے بغیر چارہ نہیں۔ سودا سدا
 کے ہندی دیوان کے بارے میں سب سے پہلے محمد عرفی نے اپنے تذکرہ لباب الالباب (تاریخ
 تحفہ ص ۱۰۰ تا ۱۲۶) میں ذکر کیا۔ پھر اس کے بعد امیر خسرو (۳۵۳۱-۳۷۵۱) نے سودا سدا
 سلطان کے ہندی دیوان کا تذکرہ اپنے دیوان خزانہ الحال کے دیباچے میں کیا۔ یہ دونوں حوالے
 ایسے ہیں جنہیں کسی طرح نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ علامہ ازیں امیر خسرو نے اسی دیباچے میں
 اپنے ہندی کلام کا بھی تذکرہ کیا ہے۔ لیکن صورت حال یہ ہے کہ آج امیر خسرو کے مستند ہندی
 کلام کے بارے میں بھی وثوق سے ہم کہہ نہیں کہہ سکتے۔ سودا سدا سلطان اور امیر خسرو کے مابین پڑے
 دو سو سال کے فاصل کو سامنے رکھتے ہوئے فاروقی صاحب نے سوال قائم کیا ہے کہ ”اس مدت
 میں کیا ہوا، کیا وجہ ہے کہ ان دو صدیوں میں کچھ بھی لوب ہندی میں نہ نکھ گیا؟ یہ سوال بھی
 اٹھتا ہے کہ سودا سدا سلطان اور خسرو کا ہندی کلام محفوظ کیوں نہ رہا؟... [اور یہ کہ] خسرو
 کے بعد بھی ایک صدی کیوں گزری، اس کے پہلے کہ ہندی میں ادب کی پیداوار شروع ہوئی؟“ (ص ۱۲۶)
 ان سوالوں کا جواب دیتے ہوئے فاروقی صاحب یہ خیال پیش کرتے ہیں کہ سودا سدا
 سلطان اور امیر خسرو نے ہندی میں جو کچھ لکھا وہ کیت کے لٹا مارے اتنا مختصر تھا کہ خود ان کی نظر
 میں بھی اس کی کوئی خاص اہمیت نہ رہی ہوگی۔ غالباً اسی لیے خسرو کو اپنے ہندی کلام کو محفوظ
 کرنے کا خیال بھی نہ آیا ہوگا۔ سودا سدا سلطان اور امیر خسرو کے بعد بالترتیب دو سو اور سو برس کے
 وقفوں کا سبب بھی نہ ہی معلوم ہوتا ہے کہ چونکہ ان کے کلام ہنگامی اور تقریری نوعیت کے تھے اور
 محض استلزامی اور قادر الکلامی ظاہر کرنے کے لیے لکھے گئے تھے لہذا ان کی طرہ ادبی مسائروں
 نے کوئی خاص توجہ نہ دی۔

شیخ بہاء الدین باجن کو فاروقی صاحب اردو کا پہلا باقاعدہ ادبی قرار دیتے ہوئے
 کہتے ہیں کہ ”انھوں نے فطرتِ مواعظ پر اپنی زبان کو ”ہندی“، ”ہندی“ اور ”گہری“ بتایا ہے۔“ (ص ۱۲۶)

شیخ ابن کے مادی اور ہندی کلام کے لئے "فرائض بت ان" سے مستند اشارہ
ابن کے ہندی کلام کی خصوصیات کی طرف اشارے بھی کیے گئے ہیں۔

نظری تنقید اور شریات کا طالع کے ضمن میں پرتھے اب میں، ہمیں زیر بحث
"ان" کا تعلق نظریات شادی اور اصل شعر سے ہے اس امر میں سب کو اتفاق ہے کہ
شادی تنقید کا باقاعدہ آغاز حال کے مقدمہ شعر شادی سے ہوتا ہے لیکن حقیقت
میں یہ گڑھے کو شادی کے بارے میں نظریاتی اور اصولی باتیں قدیم الزام سے جاری ہیں
اور ان میں ہاں یہ ضرور ہے کہ ان باتوں کو ہم زیادہ تر بحری ہونی صورت میں دیکھتے ہیں۔ اگرچہ
نویں تنقید کے کچھ اشلے فردوس نکاحی (۱۳۳۵ء) کی شادی کم (۱۳۳۵ء) میں
میں ملے ہیں لیکن فاروقی صاحب (۱۳۳۵ء) کے کہتے ہیں کہ "اردو میں نظری تنقید لہ شریات کے
تعارف میں شادیوں کا سلسلہ ایرانی یا عرب نہیں بلکہ ہندوستانی کے ایک عظیم ادبی نظریہ ساز سے
نام لیا ہے" (ص ۱۰۰-۱۰۱)۔ عظیم ادبی نظریہ ساز کوئی اور نہیں بلکہ امیر خسرو ہیں۔ اردو ادب کے
سب سے بڑے شادی نے امیر خسرو کے نظریات شعر سے بہت کچھ حاصل کیا۔ اس ضمن میں فاروقی
صاحب لکھتے ہیں: "اردو شریات پر خسرو کا اثر ہم اس بات میں بھی دیکھ سکتے ہیں کہ ہمارے یہاں
"روانی" پر جو غیر معمولی تاکید ہے، اس کی اصل امیر خسرو کے یہاں نظر آتی ہے" (ص ۱۰۰)۔ فاروقی صاحب
فاروقی خیال بھی درست معلوم ہوتا ہے کہ "خسرو شاید پہلے نظریہ ساز ہیں جنہوں نے "روانی" کو
ظہور اصطلاح برتا" (ص ۱۰۱)۔ امیر خسرو نے اپنے کلیات کے دیباچے میں "روانی" کی صفت پر
"جہاد خیال کرتے ہوئے اپنے چاروں دواہین (جو اس وقت تک مکمل ہو چکے تھے) کی حقیقت
شعری کیفیات کو چیل نظر رکھا ہے۔ اس دیباچے میں "روانی" سے تعلق امیر خسرو کی عبارت مدح
غیر معمولی ہے اور بہت سی باریکیوں سے ملو ہے۔ فاروقی صاحب نے اس عبارت کے نکات کا جس
باریک بینی اور علمی گرائی کے ساتھ تجزیہ کیا ہے وہ بلاشبہ بے مثال ہے۔ یہ تجزیہ بے حد تفصیلی اور
نکرا انگیز ہے۔

اردو شریات کے اولین نظریہ سازوں میں امیر خسرو کے علاوہ فاروقی صاحب شیخ خوب عمر
چشتی (۱۲۵۹ تا ۱۶۱۴ء) کا بھی ذکر کرتے ہیں۔ شیخ کے بارے میں وہ لکھتے ہیں: "خوب عمر چشتی کو شعر

کے شاعری میں بہت دلپسندی تھی۔ صنایع شعر کی گزراوردہ نقل و تحلیلی سے اس کی دلپسندی
شعری کی یاد دلاتی ہے۔ (ص ۹۵)

اٹھارویں صدی کے شمالی ہند میں اردو کے ادبی اظہار کی جو صورتیں سامنے آئیں،
ان پر مفصل بحث باخوبی باب میں کی گئی ہے۔ ان باتوں سے ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ اردو
کی ادبی سرگرمیوں کا حقیقی آغاز شمال میں اس قدر تاخیر سے (یعنی اٹھارویں صدی کے آس پاس)
آنا ہی ہوا کہ بقول فاروقی "شمالی ہند کے صوفیائے اس زمانہ کو اپنا ذریعہ اظہار بنانے میں بہت
تاخیر کی۔ (ص ۱۰۴) ہم جانتے ہیں کہ اس زمانے میں دہلی اور اس کے آس پاس کے علاقوں
میں فارسی کو نگارنیکائی جیست حاصل تھی۔ لہذا اقرباً قریباً یہاں ہے کہ اس وقت تک اور
صوفیادہی میں ہی مدعا وغیرہ کہتے ہوں گے۔

شمالی ہند خاص کر دہلی میں فارسی کی غیر معمولی توفیق اور مرتبہ کا ایک نتیجہ اس وقت یہ
بھی ہوا کہ اگرچہ ریختہ کا اثر تیزی سے بڑھ رہا تھا تاہم اسے وہ مرتبہ اور مقام حاصل نہ تھا جو
فارسی کلام خاص کو غزل کو حاصل تھا۔ اس کے نتیجے میں ایک دلپس صورت حال یہ بھی سامنے
آئی کہ دہلی والے عرصہ دراز تک "غزل" اور "ریختہ" میں فرق کرتے رہے۔ وہ ریختہ میں بھی ہوئی
غزل کو غزل نہیں صرف ریختہ قرار دیتے تھے۔ غزل کی اصطلاح صرف فارسی غزل کے لیے تھی۔ (ص ۱۱۶)
اس ضمن میں فاروقی صاحب نے قائم کا یہ شعر:

قائم میں غزل طور کیا ریختہ در نہ

اک بات لچری بہ زبان دکنی تھی

نقل کر کے اس بات پر افسوس کا اظہار کیا ہے کہ "ہم لوگ اس شعر کو کم از کم سو سو برس سے
مختلف باتوں کے ثبوت میں پیش کرتے آئے ہیں لیکن کسی نے ٹھہر کر یہ نہ پوچھا کہ بھائی "ریختہ"
کو "غزل" طور کرنے سے کیا مراد ہے؟ کیا قائم کے پہلے ریختے میں غزل نہ تھی؟..... ظاہر ہے کہ
غزل سے قائم کی مراد "فارسی غزل" ہے۔ (ص ۱۱۶) ریختے پر فارسی غزل کی نام نہاد برتری پر ہی
معاوضہ قائم نہیں تھا بلکہ اس وقت یہ تصور بھی عام تھا کہ ریختہ کی شاعری فارسی غزل کے مقابلے
میں نہایت کمزور اور لچر ہے۔ اس حوالے سے میر کا یہ شعر بھی خالی از ملاحظہ نہیں:

دل کس طرح دیکھیں مشابہت

بہتر یہ ہے جس نے اس میں کوہنہ

”شمر کو بھی اسی روشنی میں دیکھنا چاہیے۔ بیان ”جب“ کا لفظ ”خیر“ کے لیے اور ”بہتر“
 وصال کی ذیل کے لیے استعمال ہوا ہے۔ مزید کہ لفظ ”بہتر“ میں ”بہام“ بھی ہے یعنی ”بکر“ میں نے
 ”سہندی“ سے ریختہ کر کے ”جب“ بھی جاتا ہے بہر معنی فارسی ذیل سے بھی ”بہتر“ کہا ہے۔ لفظ
 ”بہتر“ سے ”بہتر“ قائم اور میر کے اشعار اسی وقت کہے گئے ”جب“ انھیں خود ”احساس اور عقائد
 و افکار“ بحیثیت ریختہ گراں کا مرتبہ فارسی گوہوں سے کم نہیں بلکہ زیادہ اسی ہے۔ واضح ہے کہ
 ”سہندی“ کے اردو شعر کا یہ ”احساس و عقائد“ فارسی کے مقابلے میں قاصر تو ہو گیا لیکن اسے ان کے
 ”تصنیف اور مشہور“ جانب داری ہی کہنا چاہیے کہ انھوں نے مثال ”بہتر“ کے ”بہتر“ کے ”شمر“ کو
 قابل ”مثلاً“ لکھا بلکہ انھیں ”نظر“ حارت سے دیکھا اس سلسلے میں فاروقی صاحب لکھتے ہیں: ”دلی کی
 ادبی تہذیب نے اپنے اند ایک طرح کی اتانیت اور رعیت پیدا کی اور گہری روکٹی کو اپنے سے
 ایک یا کتر اور ناقابل لحاظ قرار دینے کی رسم شروع ہی سے آغاز کر دی۔“ (ص ۱۱۰)

اس کتاب میں دلی پر اور ایک باب قائم کیا گیا ہے۔ یہاں تقریباً تمام وہ باتیں زیر بحث
 آئی ہیں جو دلی کے تعلق سے ”عصر دراز سے“ ”صحن شہر“ میں بلکہ بڑی حد تک صداقت پر مبنی
 بھی سمجھی جاتی رہی ہیں۔ اس سلسلے میں دلی کی تاریخ وفات کے قین کا مسئلہ سب سے زیادہ
 اختلافات کا باعث رہا ہے۔ فاروقی صاحب اس مسئلے کو ادبی تاریخ کے بجائے ادبی سیاست کا
 زائیدہ قرار دیتے ہیں۔ ان کے خیال میں ”دلی والوں“ (اور ان کے زیر اثر ”اردو ادب“ کے زیادہ تر
 مورخین) کے لیے دلی کے انتقال کی تاریخ وہی بہتر ہے جو ۱۸۰۰ء کے بہت بعد کی ہو۔ (ص ۱۳۵)
 تاکہ دلی کے بارے میں ان کا یہ بے بنیاد خیال پایہ ثبوت کو پہنچ سکے کہ دلی میں شاہ گلشن سے ملاقات
 اور ان کے شعور سے پر عمل درآمد سے پہلے دلی کی بحیثیت ”اردو شاعر“ کوئی وقعت نہیں تھی۔ یہ تو
 دلی کا فیض تھا کہ جہاں آنے کے بعد دلی کی بحیثیت ”اردو شاعر“ جاننا اور مانا گیا۔ یہاں بھی ”دلی والوں“
 کا غیر دلی والے کے ”میں“ ”تصنیف“ ”صاف“ دکھائی دیتا ہے جس کی طرف فاروقی صاحب نے بجا طور پر
 توجہ دلائی ہے۔ ”اردو پر دلی کے احسانات کا اعتراف کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں: ”دلی کا سب سے

بس کتب کا سائواں اور آخری باب بعنوان "نئے زمانے" نئی ادبی تہذیب" جن امور کو زیر بحث لاتا ہے ان کا تعلق خاص کر اٹھارہویں صدی میں شمالی ہند میں اردو کے ادبی تصورات کے مختلف پہلوؤں سے ہے۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں فاروقی صاحب نے شمال میں اردو ادب بالخصوص شاعری کی نشوونما میں دلی کے اثرات کا ذکر بہت زور دے کر کیا ہے۔ انھوں نے دلائل اور مثالوں کے ساتھ یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ اوائل اٹھارہویں صدی میں شمال ہند کے دو بڑے شاعر آبرو اور ناجی نے دلی سے خاصا اثر قبول کیا۔ اس اثر پذیری کے پیچھے ان شاعروں کا یہ احساس اور یقین بھی تھا کہ دلی کا ہلام ریختہ میں اوّل کا حکم رکھتا ہے۔

نہی وہ زمانہ ہے جب دہلی میں استادِ شاگردی کے ادارے کا آغاز ہوا۔ فاروقی صاحب کے بقول "استادِ شاگردی کے ادارے کی ایجاد کا سہرا دہلی اور محض دہلی کی ادبی تہذیب کے سر ہے۔ اردو میں یہ چیز نہ کسی میں تھی اور نہ گجرات میں۔ فارسی میں بھی اس کا پتہ نہیں۔ دوسری زبانوں کا تو ذکر ہی کیا ہے۔" (ص ۱۴۴) استادِ شاگردی کے ادارے کے وجود پذیر ہونے کے پیچھے دہلی والوں کا غالباً یہ احساس بھی کارفرما تھا کہ انھیں دوسروں پر برتری حاصل ہے اور رخصانی کا حق بھی انہی کو ہے۔

فاروقی صاحب اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ قدیم زمانے میں اردو کو اصلاً اقدار کی زبان کی حیثیت حاصل تھی۔ وہ لکھتے ہیں: "اردو صحیح معنی میں اقدار کی زبان کبھی نہیں رہی لیکن یہ بھی صحیح ہے کہ اسے سماجی اقدار بہت دیر تک حاصل رہا۔" (ص ۱۴۵) یہ خیال اس لیے بھی حقیقت پر مبنی معلوم ہوتا ہے کہ فارسی کا مقام، مرتبہ اور علمی زبان کی حیثیت سے اس کا پلن ہم انیسویں

ہندی نے انگریزوں کے ہاتھوں میں اپنی زبان کی حیثیت سے اردو فارسی کی ہم درجہ ہو گئی تھی لیکن اردو فارسی اسے نہ تمام کچھ نہیں ملتا تھا۔ اردو فارسی کے اردو میں صدیوں سے آج تک اپنی ہی ہونے کی وجہ سے۔

انھار چودھویں صدی میں نئی اردو ادبی تہذیب کا ایک پہلو یہ بھی تھا کہ اس میں صحت زبانی اور روح جیل لکھا گیا کہ بقول فاروقی اسے ایک طرح کے مرض سے تیسر کیا جاتا ہے۔ (۱۷۱) اس سلسلے میں شاہ حاتم اور ان کے دو ان زادہ کے دیباچے کا بہت ذکر ہوتا ہے۔ فاروقی صاحب لکھتے ہیں اس میں کوئی شک نہیں کہ شاہ حاتم نے "دو ان زادہ" کے دیباچے میں اس بات پر درود لکھا تھا کہ "ابو اسحاق انصاری کو ان کے اصل نقطہ سے لٹا کر اسے نظم کیا جائے اور ان کے راجی قبول نقطہ کا بہت سامان ہے۔ لیکن خود حاتم نے ان باتوں پر بھی عمل نہیں کیا اس لیے شک گزرتا ہے کہ سب کچھ ایک دھوکے کی تھی تو یہ تھی جو اس غرض سے لکھی گئی تھی کہ دہریہ زبان کو دلی لکھی سے الگ کیا جائے۔" (۱۷۲) اس غرض میں شاہ حاتم کے کئی ایسے اخبار بھی نقل کیے گئے ہیں جن سے صحت معلوم ہوتا ہے کہ ان کا عمل ان کے دفع کردہ اصول کے برعکس تھا۔ شاہ حاتم نے خود انصاری اور نقطہ کی وہ صورتیں استعمال کیں جن میں ترک کرنے کا انھوں نے خود مشورہ دیا تھا۔ صحت زبان "اور بعد میں" اصلاح زبان "وغیرہ کی اصل حقیقت سے پروردہ ہٹاتے ہوئے فاروقی صاحب جیل پیش کرتے ہیں کہ ان نام نہاد "تحریر کوں" کا وجود شروع میں تو زیادہ اور علا بہت کم تھا۔ البتہ "انھار چودھویں صدی کے ختم ہوتے ہوئے تقریباً ہر جگہ "صحت زبان" اور "اتباع اہل ناسی" کا درود لکھا گیا تھا۔" (۱۷۳) فاروقی کے سامنے اردو والوں کے اس احساس کمتری کے پیش نظر فاروقی صاحب پہلی بار اس حقیقت سے جس دوچار کرتے ہیں کہ حریت پسندانہ مزاجیوں نے پیدا ہوا "اسے اردو ادبی تہذیب کی تاریخ کا ایسا منہ کہہ سکتے ہیں جو ہنوز مل طلب ہے بلکہ یہ کہیں تو غلط نہ ہوگا کہ اس سے ہم بے خبر رہے ہیں تو پھر اس کا مل کمال کمال لکھو گئے؟" (۱۷۴) انھار چودھویں صدی ہی میں اردو کی شریا اور طرز شریا گئی میں خاصا نیا پن پیدا ہوا۔ تہذیبی اور معنی کے باقاعدہ امتیاز کی دریافت بھی اسی زمانے میں ہوئی اور اس کا بہرہ امرن اور مرث اردو شریات کے سر ہے۔ ظاہر ہے کہ اس دریافت کے بہت خوش گوار اور دور رس نتائج

برآمد جس کی طرف فاروقی صاحب نے اشارے بھی کیے ہیں۔ خیال بندی کا بطور بھی اسی دور میں ہوا۔ اٹھارہویں صدی کے ختم ہوتے ہوئے اردو غزل پر خیال بندی کا دور دورہ ہو گیا تھا۔ (صفحہ ۱۱) لیکن پھر بعد میں اس طرز کا زوال ہو گیا۔ زوال کے دیگر اسباب کے علاوہ ایک سبب فاروقی صاحب یہ بھی بیان کرتے ہیں کہ ”غزلی خیال بند شعرا غالب اور اصغر علی خاں نسیم کا زمانہ وہی ہے جب انگریزی کے زیر اثر ہم لوگ ”واقفیت“ اور ”نچول شادی“ اور ”شادی“ کے ”ازدلی“ غزوہ برپا کر رہے تھے۔ اس واقعہ کے مصداق ہونے کی بات کرنے کے لئے لکھتے ہیں: ”(صفحہ ۱۱۳) ظاہر ہے یہ باتیں خیال بندی کے طرز سے مصافحت نہیں کھتیں اور اس کے خلاف جاتی ہیں۔“

ایہام گوئی کے تیس اردو کی جدید ادبی تہذیب کا رویہ حد درجہ منفی بلکہ مخالف راہ ہے۔ اٹھارہویں صدی میں ایہام کو جس طرف بڑا گیا اور پھر انیسویں صدی کے اوائل تک اس کو جو برکت حاصل تھی اس سے یہی توجہ نکلتا ہے کہ جدید ادبی تہذیب ”ایہام گوئی کی حقیقت کو پوری طرح کھنے سے سارے طور پر قاصر رہی ہے۔“ فاروقی صاحب کا یہ خیال پوری طرح حقیقت پر مبنی ہے کہ ”ایہام دوہم معنی آفرینی کی پہلی ڈی کو شش کہہ سکتے ہیں۔“ (صفحہ ۱۶۳-۱۶۵) انھوں نے ایہام کی حقیقت اور اس کی مختلف صورتوں سے جو بحث کی ہے وہ یقیناً بے حد کارآمد بھی جاسکتی ہے۔ ایہام کے علاوہ اردو شعریات کی کچھ اور بنیادی اصطلاحیں بھی مثلاً ”کیفیت“، ”شور“، ”انگریزی“، ”ربط“، ”رعایت“ اور ”مناہست“ وغیرہ جو اٹھارہویں صدی میں رائج ہونے لگی تھیں، یہاں زیر بحث لائی گئی ہیں۔

اٹھارہویں صدی کو فاروقی صاحب اپنے ادب کی سب سے زیادہ خود اگلا صدی تسلیم کرتے ہیں۔ (صفحہ ۱۴۳) یہ اس معنی میں کہ اس زمانے میں شمال اور جنوب کے ادبا و شعرا ایک دوسرے سے ابھی طرح واقف تھے۔ اسی زمانے میں دہلی کے مقابل اردو کے ادبی تہذیبی مرکز کی حیثیت سے کھنڈ کا ظہور ہوتا ہے۔ فاروقی صاحب کے خیال میں یہ کچھ تعجب کی بات اس لیے نہیں کیوں کہ کھنڈ کا حاکم طبقہ اور کھنڈ کے سارے بڑے ادیب دہلی سے ہی وارد کھنڈ ہوئے تھے۔ (صفحہ ۱۴۵) لیکن دہلی والوں کی امانیت یہاں بھی اپنا اظہار کیے بغیر نہ رہی۔ چونکہ کھنڈ میں آکر لیجنے والے اکثر بڑے ادیب اصلاً دہلوی تھے لہذا یہاں بھی انھوں نے اپنے اہل دہلی ہونے کے احساس کو قائم رکھا۔ اہل دہلی کے درجے اہل کھنڈ کو مورد تمسخر و اعتراض ٹھہرانے کی مثالیں بھی فاروقی صاحب نے دی ہیں۔ بعد میں جیسے جیسے اہل

کھڑے میں اقلو بھٹ گیا، ادبی دلوں کے تپیں بھی کامیاب بھی غافلہ ہو گئیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک زمانہ ہوا جب ادبی کلمہ کھٹو کے دبستان خارجی کی بھی بات ہوے گی اور یہ خیال عام بن گیا کہ ادبی دلوں کے دبستانوں کی خصوصیات ایک دوسرے سے بہت مختلف ہیں۔ جس پر ادبی تہذیب کا تقاضا تو یہ تھا کہ اس نام نہاد اختلاف کو فراموش کر دیا جاتا لیکن ادبی دلوں کا ہر وہ خیال بھی پل گیا اور یہ تصور عام کیا گیا کہ دبستان کھٹو کی خارجی شکل اور فرقیاتی خصوصیات ہی قابل ہے۔ اس صورت حال کے بارے میں فاروقی صاحب لکھتے ہیں: "مقدمہ اردو ادبی شعرا کے اقتباسات سے بھرا ہوا ہے لیکن اس میں میرا پس کے سوا کھٹو کی شواہد کم ہیں اور جو ہیں بھی ان کا ذکر تو صیغہ ادا میں نہیں ہے۔" (ص ۱۰۰) حالی کے مقدمہ کو جو شہرت اور تعریف حاصل ہوئی اس کے زیر اثر کھٹو کے شعرا کی عمومی ناقدری کے رجحان کو آسانی سے سمجھا جاسکتا ہے۔

اس کتاب میں فاروقی صاحب کا طریق کار ناقہ انداز تو ہے ہی مگر درجہ عقائد بھی ہے۔ انھوں نے تمام امور کا نہایت گہرائی سے تجزیہ کر کے جو نتائج برآمد کیے ہیں ان سے اختلاف کرنا بہت مشکل معلوم ہوتا ہے۔ ہم بلاغون تردید کہہ سکتے ہیں کہ یہ پہلی کتاب ہے جس میں اردو کی لسانی تاریخ اور ادبی تہذیب کے بہت سے پہلوؤں پر مکمل کوشاں باتیں کہی گئی ہیں۔ فاروقی صاحب نے پہلے سے واضح بہت سے بے غیبا تصورات کو ذمہ صحت علی اور تحقیقی بنیادوں پر مسترد کر دیا ہے بلکہ بہت سی ایسی باتیں بھی کہی ہیں جن کا ذکر اب سے پہلے نہیں ملتا۔

۲

اردو کی داستانیں بالخصوص داستان امیر حمزہ ہماری ادبی تہذیب کے ایسے عظیم الشان کارنامے کی حیثیت رکھتی ہے جس کی مثال مناسبت سے لیکن اسے اردو کی جدید تہذیب و تاریخ کی قیمتی ہی کہنا چاہیے کہ آج ہم اپنے اس جہم باطن سرانے سے بڑی حد تک باہر ہیں۔ ہماری اس باخبری کے جہاں اور بہت سے اسباب ہیں، انھیں میں ایک اہم سبب یہ بھی ہے کہ جدید زمانے کے نئے نئے تصورات خاص کر مغرب سے مستعار خیالات و نظریات کے زیر اثر ہم نے داستانوں کے مطالعے کو خود ہی یہ سمجھ کر چھوڑ دیا کہ اب یہ ہمارے لیے کوئی ادبی معنویت

نہیں رکھتیں۔ ظاہر ہے یہ بات خود ہمارے لیے ہی نقصان کا باعث بنی۔ محبت اور افسوس کی بات یہ ہے کہ اتنے بڑے ادبی تہذیبی نقصان کا عام طور سے احساس نہ کیا گیا۔ اگر گفتی کے کچھ لوگوں نے اس کا احساس کیا بھی تو وہ اس نقصان کی پوری طرح کافی کرنے سے قاصر رہے۔

شمس الرحمن فاروقی نے ایک حصر پہلے اس منصوبے پر کام شروع کیا تھا جس کا مقصد بنیادی طور پر یہ تھا کہ اردو داستانوں بالخصوص داستان امیر حمزہ کی ادبی قدردانی متعین کر کے جدید زمانے میں اس کی منزلت کو قائم اور مستحکم کیا جائے۔ چونکہ اردو داستانوں میں مرکزی حیثیت داستان امیر حمزہ کو حاصل ہے لہذا اسے ہی اردو داستانوں کی اصل غائیضہ قرار دیا جاسکتا ہے لہذا فاروقی صاحب نے اسے ہی غیب لو بنا کر اپنے منصوبے کا آغاز کیا ہم جانتے ہیں کہ داستان امیر حمزہ کا سارا متن پچھالیس جلدوں پر مشتمل ہے۔ فاروقی صاحب نے ان تمام جلدوں کا جس گہرائی اور باریک بینی سے مطالعہ کیا ہے اسے خود ان کا ایسا کارنامہ کہنا چاہیے جس کی مثال شاید ہی مل سکے۔

زیر نظر کتاب فاروقی صاحب کے مطالعہ داستان کی پہلی کڑی ہے جس میں داستان سے متعلق صرف نظری مباحث شامل ہیں۔ ملحوظ رہے کہ اس کتاب کے کچھ حصے ایک مختصر کتاب اور چند مضامین کی صورت میں پہلے بھی شائع ہو چکے ہیں۔ زیر نظر کتاب میں کل گیارہ ابواب ہیں۔ ان میں ابتدائی دو ابواب "داستان کی شعریات" اور تین ابواب "زبانی بیانیہ" اور اس کی مختلف صورتوں پر مشتمل ہیں اور دیگر ابواب یہ ہیں: "داستان اور علم انسانی کی حدیں"، "بیان کنندہ" "سامعین"، "داستان کی تشکیل"، "حافظ، بازیافت، تشکیل نو" اور داستان کے نقاد۔

اردو داستانوں خاص کر داستان امیر حمزہ کے بارے میں فاروقی صاحب دعویٰ کرتے ہوئے کہتے ہیں: "داستانیں ہمارے ادب کا بیش بہا سرمایہ ہیں۔ اس سرمائے کا سب سے قیمتی حصہ وہ جلدیں ہیں جو داستان امیر حمزہ کے عمومی حوالے کے تحت نول کشور پریس لکھنؤ/کانپور سے ۱۸۸۳ء اور ۱۹۱۷ء کے درمیان شائع ہوئیں۔۔۔۔۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ داستان امیر حمزہ کی یہ جلدیں نہ صرف اردو، بلکہ تمام دنیا کے تخیلاتی ادب میں بے مثال کارنامہ ہیں۔" (ص ۱۹) یہ دعویٰ یقیناً قابل قدر ہے۔ لیکن اس کا بھی نہیں کہ اس طرح کے یا اس سے ملتے جلتے دعوے داستان

نثر و شاعری کے بارے میں کچھ اور لوگوں نے دیکھے ہیں۔ البتہ فاروقی صاحب اور دیگر صاحبان
 نے اس سے بڑا فرق یہ ہے کہ داستان کی صفت کمال گمانے والے دیگر لوگوں سے یہ نہ ہو سکا
 کہ اپنے حوصلے کے حق میں مستحکم دلائل بھی پیش کرتے۔ چنانچہ ان کی باتوں کا اصل اثر یہاں اس
 کے برخلاف فاروقی صاحب کا مصداق یہ ہے کہ زیر نظر کتاب میں انھوں نے دراصل وہ دلائل جس
 جاہت شرع و بسط کے ساتھ پیش کیے ہیں جو ان کے مذکورہ حوصلے کی توثیق کرتے ہیں۔

بیسویں صدی کی ادبی تنقیدی صورتِ فعل کا انوس ناک پہلو یہ رہا ہے کہ فاسیل
 اصناف کا عام طور سے ان مخصوص اصولوں کی روشنی میں نہیں دیکھا گیا جن پر ان اصناف کی پیدا
 نامہ ہے۔ اس کے نتیجے میں ہمارا زیادہ تر مطالعہ حقائق پر مبنی اور داستانوں کے مطالعے
 میں بھی یہی ہوا۔ داستانوں کے اکثر مطالعے میں اس سوال پر بھی غور نہیں کیا گیا کہ وہ کون کون سے
 صوبہ ہیں جن کی پابندی کرنے سے داستان وجود میں آتی ہے؟ یعنی جس طرح غزل امرتسر اور
 قصیدہ دہلی کی اپنی اپنی مخصوص شریات ہے اسی طرح داستان کی بھی شریات یقیناً ہوگی
 جس کو وہ شریات کیا ہے؟ اس سوال پر عام طور سے توجہ کی گئی۔ اسی طرح دوسرا سوال یہ کہ
 چونکہ داستان بھی دیگر بیانیہ اصناف کی طرح ایک بیانیہ صنف ہے لہذا کیا یہ ممکن اور مناسب
 ہے کہ داستان کا مطالعہ بھی دیگر بیانیہ اصناف مثلاً ناول یا افسانے وغیرہ کی روشنی میں
 کیا جائے یا ہونا چاہیے؟ ایک طرح سے دیکھا جائے تو دوسرا سوال بھی پیچھے سوال ہی کا حصہ ہے۔
 داستان کے مطالعے میں یہ سوالات اتنے اہم اور بنیادی اہمیت کے حامل ہیں کہ
 اگر ان سے صحت نظر کر لیا جائے تو ہرگز ہم حقیقت تک نہیں پہنچ سکتے۔ اسی اہمیت کے پیش نظر
 فاروقی صاحب نے زیر نظر کتاب میں ان مسائل پر سب سے زیادہ توجہ صحت کی ہے۔ چنانچہ ہم
 دیکھتے ہیں کہ "داستان کی شریات" اور "زبانی بیانیہ" پر مشتمل مباحث کتاب کے آدھے سے زیادہ
 صفحات پر پھیلے ہوئے ہیں۔ داستان کی شریات سے عام بے خبری کا جو تہہ سامنے آیا اس کی
 طرف اشارہ کرتے ہوئے فاروقی صاحب کہتے ہیں کہ "اردو میں ایسی تحریریں شاذ ہیں جن میں
 داستان کا مطالعہ ایسے طور سے ہو جس کی رو سے داستان کو ناول کی جھوٹی ادائیگی اور غیر
 ترقی یافتہ شکل نہ فرض کیا گیا ہو" (ص ۴۵) داستان کی شریات سے ناواقفیت کے نتیجے میں

ہو یہ روش عام ہوئی کہ داستانوں کا سلاسلہ ناول کے اصولوں کی روشنی میں کیا گیا اور اس صیقت کی قوت کسی کی نظر نگاہی کہ داستان اور ناول اگرچہ دونوں نثر کی بیانیہ اصناف ہیں لیکن دونوں میں بنیادی فرق بھی ہے۔ داستان زبانی بیانیہ کی پابند ہے اور ناول تحریری بیانیہ کے اصولوں کی پابندی کرتا ہے۔ مزید برآں زبانی اور تحریری دونوں بیانیہ صورتوں کی حرکیات ایک دوسرے سے بہت مختلف ہوتی ہے۔ فاروقی صاحب پہلے شخص ہیں جنہوں نے داستان کے مطالعے میں زبانی بیانیہ کی بنیادی اہمیت پر صاف غفلتوں میں زور دیا اور اس کی طرف ہماری توجہ دلائی۔

مجموعی اعتبار سے دیکھا جائے تو داستان کی تنقید کے بنیادی طور دور رخ رہے ہیں۔ ایک رُخ تو وہ ہے جس میں داستان کو ناول کے اصولوں کی روشنی میں دیکھا اور پرکھا گیا۔ اس کے نتیجے میں ایسی تنقید وجود میں آئی جس کی رو سے ہماری داستانیں نہایت بوجھل و بکراہے سمجھی گئیں، واقعیت سے ہماری اور ناول کی غیر ترقی یافتہ لہذا ناقص شکل کی مثبتیت سے سامنے آئیں اور اسی بنیاد پر انھیں مسترد کر دیا گیا۔ دوسرا رُخ وہ ہے جس میں داستانوں کو نظر استمال سے تو دیکھا گیا لیکن ان کی تعریف و توصیف میں جو باتیں کہی گئیں، بقول فاروقی وہ زیادہ تر ہیکانہ سطحی اور اصل معانی سے دور ہیں۔ (ص ۶۴) داستان کو ناول کی روشنی میں پڑھے جانے کے عام رجحان پر گرفت کرتے ہوئے فاروقی صاحب لکھتے ہیں: "ناول کے اصولوں سے ہماری ملاقات ان کتابوں کی بنا پر ہے جو آج سے ساٹھ اور ستر برس پہلے لکھی گئی تھیں، بلکہ ہنری جیمس کے مضامین جن پر ناول کی زیادہ تر تنقید ہمارے یہاں تکیہ کرتی رہی ہے، اب سو برس سے بھی اوپر کی عمر کو پہنچ چکے ہیں۔۔۔۔۔۔ ہنری جیمس کے پہلے ناول کی نظری تنقید میں کیا مسائل تھے اور ادھر تیس پینتیس برس میں جو نئی باتیں ہوئی ہیں، ہمیں ان دونوں سے بھی کوئی سروکار نہیں۔" (مٹن) اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ جن لوگوں نے ناول کے اصولوں کو بنیاد بنا کر داستان کی جانچ پرکھ کرنے کی کوشش کی اور اپنے تئیں بہت بڑا کارنامہ انجام دینے کے دعوے دار بنے، ان کا معاملہ بھی نیم حکیم خطرہ جان والا ہی تھا۔ مغرب میں ناول کی مکمل اور اصل روایت سے یہ لوگ پوری طرح باخبر نہ تھے۔ اپنے ادبی تہذیبی ورثے کی قدر و قیمت کا فاروقی صاحب کو جس قدر احساس ہے اور اس

رہتے توچہ میں بعد باعث افتخار لکھتے ہیں اس کا اندازہ داستان اور ناول کے حوالے سے اتنی
 اعلیٰ سے ہوتا ہے کہ ہم نے ناول کو داستان کی مدافعت میں نہ لکھا، ہم اگر ایسا کرتے تو شاید
 بھ اور کسی مخالف برآمد ہوتے۔ اس امر کی بات ظاہر ہے وہی شخص نہیں ہے جو دیگر تہذیب نے
 اس سے جسے داستانوں سے مرعوب نہ ہوگا۔

داستانوں پر ایک بڑا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ ان میں غیر ضروری حوالے جا طوائف
 اور توافقی پایا جاتا ہے۔ اس اعتراض کا اصل سبب یہ ہے کہ لوگوں نے داستان کے زبانی
 نئے مسائل کے تعامل کو ہمیش نظر نہیں رکھا۔ نادر قی صاحب کہتے ہیں کہ ”جب زبانی سنا اور سنا
 انسان کا اصل تعامل ہے تو داستان میں وہی بلکہ برسوں چلا سکتی ہے اور چلتی ہی ہے۔“ (میں)
 داستان کے زبانی ہیں کی صفت پر دراصل غور کیا جائے تو معاملہ بہت صاف ہوتا ہے۔ لوگوں
 داستان نہ کہنا ہی چاہیے کہ عدم توفیق زبانی بیان میں نہیں ہوگا تو کیا تحریری بیان میں ہوگا۔ تحریری
 بیان کے صفت کو سب سے بڑی آسانی یہ حاصل ہوتی ہے کہ وہ متن میں جتنی بار اور جتنی جگہ
 ہرے تبدیل کر سکتا ہے۔ یہاں تک کہ متن کو آخری شکل دینے سے پہلے وہ اس پر پوری طرح
 تصرف ہوتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود بھی وہ تحریری بیان جو مطلوب صورت میں ہائے سامنے
 ہوتا ہے ہم اس میں بھی کہیں کہیں عدم توافقی ڈھونڈ لیتے ہیں۔ اس کے برعکس داستان کے بیان
 کنندہ کو تحریری بیان کے صفت کی طرح آسانی حاصل نہیں ہوتی بیان کنندہ داستان بیان
 کرتے وقت زبان سے جو کچھ بولتا ہے وہ سب اس داستان کے متن کا حصہ ہر جاتا ہے۔ اس لحاظ
 سے عدم توافقی اور تکرار وغیرہ کو داستان کی خامی نہیں بلکہ داستان کی صفات کہنا چاہیے۔

داستانوں میں جس قصور کائنات کا اظہار ہوتا ہے اس میں بہت سی باتوں کے علاوہ
 ایک اہم اور غیلامی بات یہ بھی ہے کہ داستان کے کرداروں کا عمل خود ارادگی طور پر نہیں ہوتا
 بلکہ تقدیر کی دوسے ہوتا ہے اور یہ کہ انسانی علم محدود اور ناقص ہے۔ داستان اور علم انسانی
 کی حدیں کے زیر عنوان باب میں نادر قی صاحب نے داستان کے اس پہلو پر نہایت عمدہ اور کارآمد
 بحث کی ہے۔ انھوں نے بہت سی مثالوں کے ذریعے یہ ظاہر کرنے کی کوشش کی ہے کہ انسانی علم کا
 محدود اور ناقص ہونا داستان میں کس کس طرح ظہور پذیر ہوتا ہے۔

داستان کی تنقید میں فاروقی صاحب نے پہلی بار اس بات کی طرف توجہ دلائی ہے کہ اگرچہ بیانیہ انسان کی طرح داستان بھی بیانیہ صنف ہی ہے لیکن داستان بیان کرنے والے کو رادی کنٹرول کی گناہ درست نہیں ہے۔ اس نے وہ داستان بیان کرنے والے کے لیے بیان کنندہ کا اعطا استعمال کرتے ہیں۔ داستان بیان کرنے والے کو رادی قرار نہ دینے کی انھوں نے کئی وجوہات کی ہیں ان میں سے ایک وجہ یہ ہے کہ داستان کا بیان کنندہ "ناول کے رادی کے برخلاف" بھی داستان مانتا ہے تو وہ ہر بار اس داستان کو دوبارہ تصنیف کرتا ہے اس صحنی میں رہنے کے دوران داستان ہر بار کچھ نہ کچھ بدل جاتی ہے۔ اس کے معنی یہ بھی ہیں کہ ان دنیوی کے برعکس ایک ہی داستان کے ایک سے زیادہ بیان کنندے ہو سکتے ہیں اور ہر بیان کنندہ ایک ہی داستان کو مختلف صورتوں میں بیان کر سکتا ہے اور کرتا ہے۔

کتاب کے آخری باب بعنوان "داستان کے نقاد" میں فاروقی صاحب نے داستان کی تنقید کا عمومی جائزہ پیش کیا ہے۔ اس سلسلے میں وہ گیان چند جین کو داستان کا سب سے زیادہ کارآمد نقاد تسلیم کرتے ہیں۔ (ص ۴۹۵) اس کا ترجمہ گی کا اصل سبب یہ ہے کہ فاروقی صاحب کے خیال میں گیان چند نے داستان کا مطالعہ دیگر نقادوں کی بہ نسبت زیادہ دیانت داری اور گہرائی سے کیا ہے۔ مزید برآں گیان چند نے داستان کو ادبی پاریز نہ سمجھ کر زندہ وجود کی حیثیت سے دیکھا ہے۔ فاروقی صاحب نے گیان چند جین کے بعض خیالات سے مدلل اختلاف بھی کیا ہے لیکن اس اقرار کے ساتھ کہ "گیان چند کو داستان کی قوتوں اور ادبی خوبیوں کا بھی اچھا شعور ہے۔ وہ الفاظ کے بہت اچھے پارکھ ہیں اور داستان میں جو سانی پھلکھڑاں اور ایجادیں قندیلیں روشن ہیں ان سے ان کی آنکھوں میں عمومی طور پر چلن نہیں بلکہ ٹھنڈک پیدا ہوتی ہے۔" (ص ۴۹۵)

کلیم الدین احمد کے مطالعہ داستان کو فاروقی صاحب گیان چند کے بعد داستان کی سب سے زیادہ توجہ انگیز تنقید قرار دیتے ہیں۔ (ص ۵۰۲) البتہ یہاں بھی ان کی اصل توقعات پوری نہیں ہوتیں بلکہ مایوسی ہی اُتھ نکلتی ہے۔ فاروقی صاحب نے داستان کے بارے میں کلیم الدین احمد کے خیالات کا مختصر تجزیہ کر کے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ داستان کے بارے میں ان کے خیالات بھی اصل حقیقت سے روشناس کرنے میں معاون نہیں ہوتے۔ کلیم الدین احمد کے

ہے۔ ہم فاروقی صاحب کے خیالات کا بخیر یہ ہے کہ ان کے مطالعہ داستان کو داستان کی
 بارے میں تہہ نہ تہہ قیاس تو قیاس کیا جاسکتا ہے لیکن اسے داستان کی حقیقت تنقید نہیں
 کر سکتے (صفحہ ۱۵۰۴)

مطالعہ داستان کے سلسلے میں پہلی کتاب میں فاروقی صاحب نے داستان کی تنقید و
 تائید نہیں کی ہے اس پر یقیناً بہت دور اور بہت دیر تک سوچ کر رہے ہوں گے۔ اس کتاب
 نے مجھے انھوں نے ایک بڑا کام یہ بھی انجام دیا ہے کہ اب ہم اس قابل ہیں کہ اپنی داستانوں
 پر تیس سو صدی کے بھانے فرما کر دیر اختیار کریں۔ آج سے سو ڈیڑھ سو برس پہلے مغرب کی
 داستانوں کے قلم کاروں کے قلم میں ہم جس تہذیب کی شکست سے دوچار ہوئے تھے اور جس کے سبب آج
 صحنہ بھجھا ہے پھرتے ہیں اس کی تلافی کا ایک طریقہ یہ بھی ہے کہ ہر اپنے عظیم ادبی تہذیبوں کے بارے میں
 اپنا اور اس کی حقیقی قدر و قیمت کا تعین کر کے دنیا کے سامنے اسے بے جھجک پیش کریں۔ داستان کے
 بارے میں یہ کتاب اس تلافی کا ایک حصہ کئی جاسکتی ہے۔ چنانچہ اس ۱۶۷ لے سے بھی یہ کتاب حدود
 قابل توجہ اور لائق تہنیں ہے۔

سوار اور دیگر افسانے کا دیباچہ

شمس الرحمن فاروقی

میری پہلی ادبی کاوش ایک مصرع تھا جو میں نے سات سال کی عمر (۱۹۴۲ء) میں لکھا۔ میں نے لفظ ”کہا“ جان بوجھ کر استعمال کیا ہے کہ اس مصرعے کو کاغذ پر لانے کی ہمت مجھ میں نہ تھی۔ مجھ کو یہ تھا ”میرے دکھی بچپن“ کی داستان کا دریا میرے حبابوں اس کوڑے میں بند ہو گیا تھا۔ معلوم کیا کسی کو مرا حال زار ہے

اس سہمے ہوئے سے مصرعے کی تعینیت کو میری ادبی زندگی کا آغاز مانا جائے تو میں کہہ سکتا ہوں کہ میری ادبی زندگی کا پہلا قدم شاعری کے میدان میں اٹھا تھا۔ لیکن یہ بھی ہے کہ اس پر دوسرا مصرع نگہ سکا اور نہ ہی میں پھر ایک مدت تک مزید فکر شعر کر سکا۔ مصرع لگانے کی کوشش میں نے ضرور کی تھی اور اس کا قافیہ کچھ ”نگار“ قسم کا تھا۔ لیکن بات کچھ ٹھیک سے نہ بن سکی۔ پھر میں نے کوشش بھی چھوڑ دی اور اب بالکل یاد نہیں کہ ”نگار“ قافیے کے ساتھ میں نے اور کون سے الفاظ بھرے کی سعی خام کی تھی۔ یقین ہے کہ مصرع نامزدوں رہا ہوگا، درنہ میں اسے بھول نہ جاتا۔

ایک دو سال بعد میں نے خالی وقتوں میں ایک علمی ماہنامے گلستاں کی ترتیب و اشاعت شروع کی۔ ”ترتیب“ اس معنی میں کہ ادھر ادھر کی کاپیوں سے کاغذ جمع کر کے انہیں چھوٹی تقطیع پر کچھ ڈیڑھا بیڑھا کاٹ کر میں ان کے سولا یا بیس یا چوبیس صفحات بنا لیتا اور براہ راست انہیں صفحات پر اپنی

تصنیفات تھیں کرتا۔ یہ زیادہ تر میر سے افسانے اور مضامین ہوتے۔ کبھی کبھی کسی اخبار یا رسالے سے
 اخبار یا رسالے کا مضمون یا ناول بھی شامل ہو جاتا۔ مجھے اچھی طرح یاد ہے کہ میں نے ایک بار ہفت روزہ کی تصویر کو
 اپنے سر سے لے کر زینت بنایا تھا اور اس پر غصہ مقرر کیا تھا "دنیا کی فتن تک نہیں ہستی، جلتا"
 ایک بار اسی رسالے میں آمد مرچے کی فتوہ نام پر مضمون پڑھا کہ میں نے اس کے صاحب اپنی زبان میں
 لکھ کر اپنے اس مضمون کو گلستان میں داخل کیا تھا۔ وہ شاہد میں میرا یہ مضمون تھا باہل افغان
 کے والد صاحب کی نظر سے گزرا قلعہ ناراض ہوئے کہ تم نے بعض اخبار ناموں کو نقل کر دیے ہیں۔ مجھے
 کدھت موزوں ناموں کی فہرہ تھی جس مرچے میں والد صاحب کو نامزدی اخبار نظر آئے تھے۔
 یہ سہارہ میری فدی کی تصنیف تھا:

کوئی نظم اس میں تو کرنا تھا

وہ سب تکلف و بامشا

والد صاحب نے ہر مصرعے کی تفسیر غول غول غول غول کر کے مجھے سمجھایا کہ کہاں غلطی ہے۔ وہ
 میر حوض کا پہلا سبقت تھا۔ غول غول غول کی تکرار مجھے اتنی اچھی لگی کہ میں نے اسی دم دم ارادہ کر لیا کہ آئندہ
 زمانے میں موصی ضرور بنوں گا۔ یکس بات جو میری تھی گلستان کی ترتیب اور اشاعت کی۔ ترتیب کا
 حال تو اوپر آگیا۔ اشاعت اس کی یوں ہوتی تھی کہ اس کی خاص تندی میری بڑی بہن زہرا ہوتی تھیں
 کہ ان کے بھی افسانے کبھی کبھی گلستان کے خشکوں کی تعداد میں اضافہ کرتے تھے۔ کچھ دن بعد گھر کے
 کاحول اور چھوٹے بھائی بہنوں کی دیکھ دیکھ کی دتے داریوں نے ان کی افشاں نگاہی کو افشاں پارینہ بنادیا
 بلکہ گلستان کے پڑھنے والوں میں شامل وہ ہمیشہ رہیں۔ کبھی کبھی میں اپنے ایک آدھا سکوٹی ساسی کو
 بھی گلستان کا قاری ہونے کا شرف بخش دیتا۔

گلستان کا بیٹ بھرنے کی خاطر میں نے افشاں نگاہی شروع کی اور اپنے حقوق کو پورا کرنے
 کی خاطر منقید۔ مجھے شاعری پر اظہار خیال کرنے اور مختلف شعرا کی خصوصیات الگ الگ بیان کرنے کی
 کوشش کرنے میں بڑا لطف آتا تھا۔ ایک بار میں نے مختلف شعرا کی صفات پر مبنی ایک نقشہ بنایا جس میں
 غالب کی صفت "نارنگ خیالی" اور مومن کی خصوصیت "معاذ بندہ" لکھی۔ میرے ایک بڑے باپ مولانا
 عزیز الرحمن صاحب مرحوم (میر لوگ انھیں مولانا آبا کہتے تھے) نے وہ نقشہ دیکھا تو بہت خوش ہوئے کہ تم نے

بال ٹیک لکھا ہے، معاملہ بندی دقتوں کی سب سے نمایاں صفت ہے۔ اس دقت مجھے معاملہ بندی کے سنی بھی طرح نہ معلوم تھے۔ میرے جی میں آئی مولانا اباسے پوچھوں، لیکن ہمت نہ پڑی۔ بعد میں مجھے محسوس ہوا کہ میں معاملہ بندی کے صحیح معنی سے بے خبری میں تنہا تھا۔ ایک مدت کے بعد مجھے پتہ لگا کہ اسے وقوعہ گزنی بھی کہتے ہیں اور اس موضوع پر ڈاکٹر سید جہاں نواز مرحوم کی ایک تحریر بھی میری نظر سے گزری۔ لیکن بات پھر بھی صاف نہ ہوئی۔

شاہی کا سلسلہ گلستان کے آغاز کے کچھ دن بعد دوبارہ چلا۔ لیکن محرم ۱۲۷۱ میں طویل کے بعد ریل چلے کا قاضی اکثر اٹھتا کہ جب بھی والد صاحب کی نظر میرے اشارہ پر پڑتی تو وہ خطابی ہوتے۔ مجھے تو بہر حال علم نہ تھا کہ میں کہاں بھٹک کر کھر چلا گیا ہوں۔ شکل یہ تھی کہ وہ مجھے بتاتے کچھ نہ تھے اور اپنی عقل کے مطابق مجھے شعر کے سائے میں نفس مطمئنہ حاصل تھا۔ لیکن مرض حاصل کرنے کی غش کشش کی رہی۔ والد صاحب باکس اور بزرگ سے کہنے کی ہمت نہ تھی کہ سکھا دیجیے اور اپنے نزدیکی لوگوں میں کسی شخص کو میں ایسا جاننا نہ تھا کہ مجھے مرض سکھا دے گا۔ اس آرزو کی تکمیل کا آغاز بہت دنوں بعد ہوا جب میں نے الہ آباد یونیورسٹی کے مشہور ماہر عربیات پروفیسر محمد رفیق سے مرض میں ایک دوست چلے۔ پھر بہت ہی جلد میں نے کما میں دیکھ دیکھ کر از خود اس علم میں مہارت حاصل کر لی۔

بات پھر آگے نکل گئی۔ گلستان کا آخری شمارہ اس وقت نکلا جب میں دوسری کا طالب علم تھا۔ میں اسے بات سادہ امان تو کبھی نہ نکال سکا تھا، میری کاہلی ہی اس کی بے قاعدہ اشاعت کی ضمانت کے لیے کافی تھی۔ لیکن ان اسکول کے بعد میرا جی اس سے اچاٹ ہونے لگا کہ اس وقت تک میں گلستان کے باہر اخباروں اور رسالوں میں اپنی تحریریں چھپوانے کی قمت کرنے لگا تھا۔ میرا پہلا افسانہ شمارہ ۱۹۳۸/۱۹۳۹ء ہی میں چھپا، یعنی جس سال میں ان اسکول کا طالب علم تھا۔ اب افسانے کا نام یاد ہے نہ اس بھاگوں پرچے کا۔ لیکن ان اسکول کے زمانے سے میں چارچھ بیسے میں ایک آدھ ٹوٹا پھوٹا افسانہ چھپوائنے میں کامیاب ہونے لگا تھا۔

ایک شکل یہ تھی کہ میرے یہاں رسالے بالکل نہ آتے تھے۔ اس لیے مجھے ٹیک سے نہ معلوم تھا کہ میری تحریریں کس پرچے کے لیے نوزوں ہوں گی۔ میرے نانہال میں میری چھوٹی خال صاحبہ مرحومہ بہت رسالے ملگاتی تھیں اور جب میں بنارس اپنے نانہال جاتا تو انھیں پڑھتا بھی، لیکن زیادہ تر

ہر سال کے رسالے جوتے تھے، یا پھر کچھ اتنے اونٹے سیار کے کہ ان میں افسانہ بچنے کی بہت دیر تک ہرگز لکھنے کے کہیں کچھ بھیجا تو پھر اس کی خبر نہ آئی۔ یہ حال میری اکثر خبریوں کا ہوا تھا۔ یہ وہی سلسلہ ہی میں ایک افکار سے دلہن آیا تو اسے ہر سال ایک بزرگ نے دیکھ کر کہا کہ اس کو روئے سے لڑا پنا منہ دہیں، ہو کیا منہ؟ ان کے لیے اور افکار کا تسخیر سے دل میں اس کی طرف سے اس کا بیان لیکن بات بہر حال کچھ تھی۔ کسی رسالے سے خبروں کا واپس آنا اور سہارا، اسے ان زبانوں کی نظر میں بڑا تھا۔

مروم بھی افکار دینی میرم زاد بھائی تھے جس زمانے کا ذکر میں کر رہا ہوں اس وقت ان کا نام نظم و نثر بہت سے پرچوں میں مسلسل چھپتا تھا۔ عرب میں ۱۰۰ مجھ سے بہت بڑے تھے۔ لہذا ان سے مترو یا جاوید لینے کی بہت دشمنی۔ اور دوسری بات یہ کہ میری پرچوں میں وہ بھیجتے تھے وہ میری اپنی گول کے نہ تھے۔ لیکن ایسے پرچوں کی مجھے خبر نہ تھی جو میرے پسند خاطر ہوتے۔ گیارہویں صحت میں میرا لکھنا بیٹھنا جماعت اسلامی کے ادبی مکتوں میں ہوا تو رسالہ معیار میرٹھ میری توجہ کا مرکز بنا۔ میں نے گیارہویں صحت کے زمانے (۱۹۴۰/۱۹۵۰) میں اپنے خیال میں ایک ناول لکھا۔ دلال سے باہر۔ جو سکتا ہے وہ طویل افسانہ ہی رہا۔ لیکن میں اپنی خوش فہمیوں میں گرفتار اسے ناول ہی کہتا تھا۔ دلال سے باہر کو میں نے میں بلکھا۔ (دوسری بار تو اس لیے لکھنا پڑا کہ ایک باویرے ایک دوست نے کچھ طنز یہ لیے میں کہا کہ تم اپنے ناول کی توصیف و ثنائی کے بہت شائق معلوم ہوتے ہو۔ اس پر میں نے مسودہ اس کے ہاتھ سے لے کر وہیں پارہ کر دیا۔ اور قریب بار اس لیے لکھا کہ اپنے دوست (گیارہویں صحت) کے مشوروں کی روشنی میں مجھے دوسرے سوئے میں بھی لکھنا چاہیے۔ مگر میری ضروری معلوم ہو رہی تھی، خدا بخشے میرے انگریزی کے استاد اور نہایت عمدہ شاعر اور ادب شناس فرشتہ سیرت غلام مصطفیٰ خان رشیدی مروم (۱۹۲۳ تا ۱۹۴۳) کو کہ انھوں نے پورے مسودے کو بنور پڑھا اور میری بہت انفرادی میں کوئی دقیقہ نہ اٹھا رکھا۔

دلال سے باہر بالآخر ۱۹۵۰ یا ۱۹۵۱ میں معیار میرٹھ کے چار شماروں میں بالآخر چھپا۔ مجھے تھوڑی سی خوشی تو ہوئی لیکن یہ کہ میں اس ناول (یا جو بھی وہ تھا) سے اتنا چکا تھا اور زندگی انسان، عورت، آگاہ وغیرہ کے بارے میں اس کے مغیرہ مضامین مجھے پکنا اور خام لگنے لگے تھے۔ اس کی

ایک دور پر بھی تھی کہ میں اس وقت بہت مددی انگریز کے پڑھ چکا تھا اور جماعت اسلامی سے بھی برکت ہونے لگا تھا۔ میں اپنی محبوبہ یا سہوہ قمریوں کو سینت کر رکھنے کا کلا بھی نہ کھینچ سکا۔ گلستان کا ایک ورق بھی میرے پاس محفوظ نہیں۔ دہلی سے باہر کا بھی نہ سہوہ میرے پاس ہے اور نہ حیات کے وہ پرچے جن میں اس کی اشاعت ہوئی تھی۔

انہی دنوں میں نے ایک افسانہ "سرخ آدمی" لکھا جو سہوہیت مدرس میں مذہب کے استبداد کے بارے میں تھا۔ رستیدی صاحب مرحوم نے تو وہ افسانہ پسند ہی کیا، لیکن افسانہ کے استاد ایں اردو کا طالب علم تھا، جناب شمس آفاق شمس گورکھ پوری ۱۹۱۲-۱۹۱۳ء نے اسے پڑھ کر فرمایا کہ یہ تو کسی بہت بڑے افسانہ نگار کا افسانہ معلوم ہوتا ہے! مجھے ہمیشہ اس بات کی شرمندگی رہی ہے کہ انتہائی خوشی یا گھبراہٹ کے باعث مجھے اس وقت شکریہ ادا کرنے یا کوئی مناسب جواب دینے کے لیے الفاظ نہ ملے۔ میں نے دیکھی بھنسی بھنسی آواز میں صرف یہ کہا کہ سر وہ افسانہ میں نے ہی لکھا تھا۔ مرحوم بھی شاید میری فحش کو سمجھ گئے۔ انھوں نے فرمایا "بھئی افسانہ تو وہ تمہارا ہی تھا۔ میں تو صرف یہ کہہ رہا ہوں کہ اس میں بھنگی ایسی ہے جیسے بڑے افسانہ نگاروں کے یہاں ہوتی ہے۔"

اردو میں وہ افسانہ کہاں چھپا مجھے یوں نہیں، لیکن ہے مجھے خبر بھی نہ تھی ہرگز افسانہ چھپا کر نہیں۔ (ایک بار تو لطیفہ یہ ہوا کہ میں کسی پرچے کو افسانہ بھیج کر دم جواب کے باعث مایوس ہو گیا تھا۔ مگر ایک دن بازار سے سودا لینے گیا تو جس کاغذ میں سودا بیٹھا گیا تھا وہ اسی رسالے کا ایک ورق تھا اور اس پر میرا افسانہ بڑی آب و تاب سے روشن تھا۔ وہ کاغذ بھی میں نے محفوظ نہ کیا، جب میں الہ آباد یونیورسٹی میں ایم۔ اے کے آخری سال میں تھا ۱۹۵۱/۱۹۵۲ء تو ایک دن میرے ہی میں آئی کہ "گرا افسانہ" "سرخ آدمی" اتنا ہی عمدہ ہے جتنا شمس آفاق صاحب کہتے تھے تو اسے انگریزی میں ترجمہ کر کے یونیورسٹی میگزین میں کیونٹ دے دوں؟ ایک بات یہ بھی تھی کہ میگزین کے ایڈیٹر میرے استاد کے۔ کے ہر دور تھا تھا۔ میں ان کے مداحوں میں تھا۔ میں نے جھٹ پٹ ترجمہ کر کے افسانے کا انگریزی عنوان (The Scarlet Tempest) رکھا، ٹائپ وغیرہ کرنے کا تو سوال ہی نہ تھا۔ ہاتھ سے لکھ لکھا کہ میں نے افسانہ ان کے حوالے کیا اور میری توقع کے بالکل خلاف انھوں نے بھی اسے پسند کیا اور اسی عنوان سے چھاپ دیا۔ بعد میں مجھے شکسپیر کے ایک ڈرامے میں (Crimson tempest) کا فقرہ نظر آیا تو مجھے

سے جو کہ میں نے یہ سزاں کیں دیکھا، بہر حال ابیرے پاس میں افسانے کا: اردو مسرور
 نے انگریزی۔ اور دہی (اردو) میں جو کہ اس کا نام تھا وہاں میں (The Scarlet
 Rose) پھیلتا۔

ت میں بات سمجھنے کی وجہ سے میں پھر درآگئے جڑا یا جیسا کہ میں نے اوپر بیان کیا میڈلٹ پاس
 تے رہتے ہیں نے بہت کچھ انگریزی تھوڑی بہت اردو اور اس سے جو کہ فارسی پڑھائی تھی، انشا
 ہ کی۔ نعت نے شاہی ترک کر دی تھی۔ شاہی ترک ہونے کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ اس ابھی خود
 نعت اورے پوری طرح واقف نہ تھا۔ جلی اسٹول یا اس میڈلٹ کی بات ہے ابیرے ایک دست
 نے خوشنایا:

نیش نیش یہ آنکھیں تری کیوں
 شرابِ محبت تو پی نہ نہیں ہے

یہ انہیں کہ اس نے یہ شعر اپنا بنا کر سنایا تھا یا کسی اور کا، شاید راشد ہی، خوشنایا بہر حال
 بھی شعر میں کوئی تہمت نظر نہ آئی اگرچہ وہ مجھے کئی بہت نادر ابھی دیکھیں ہو تھا۔ پھر اس نے دو شعر
 اسے ایسا مشتکہ دست یا میں خوشنایا۔ یا میں بھاری بھکم بدن کا اور ہم لوگوں سے عین بڑا تھا۔
 سہا، اسی لیے ہم لوگ اسے عقلِ نل قسم کی چیز سمجھتے تھے۔ یا میں نے جھوٹے ہی کہا یہ شعر بائبل دایات
 ہے اور میں سن سکتے بھی ہے۔

پہلے الزام کا تو کوئی جواب میرے پاس نہ تھا، البتہ کہ مجھے تو اس میں کوئی دایات یا نظر نہ آتا
 تھا لیکن سن سکتے ہونے کے بارے میں تو مجھے بے شک شبہ پورا یقین تھا کہ شعر میں سن سکتے کہیں نہیں۔ لیکن
 میں صاحب تھے کہ اسے ہونے تھے کہ پی نہ پر سکتے ہے۔ جب میں اور راشد پورے فوق سے لکھتی
 ہے کہ شعر میں سن سکتے نہیں ہے تو یا میں نے بڑے اعتماد سے راشد کی کاپی سے ایک خال درق اور اپنی
 بیب سے پھیل کھینچے ہوئے کہا: تم لوگوں میں نہ مانو گے۔ دیکھو صحیح وزن یہ ہے، اس پر مصرعے کی تقطیع کرو
 اور جتاؤ کہ مصرع صحیح اترتا ہے کہ نہیں؟ پھر اس نے سادے منہ پر بڑے بڑے حروف میں، مفعول فاعلات
 مخالف فاعلن، یا ایسے کچھ لفظ لکھے اور کہا: "و تقطیع کرو" ظاہر ہے کہ یہ الفاظ ہمارے لیے جادو منتر سے
 بھی زیادہ نامعلوم اور پراسرار تھے۔ تقطیع کیسے ہوتی ہے اور یہ الفاظ تقطیع کے کام کے ہیں بھی کہ نہیں؟

ہم دونوں اس باب میں مصروف تھے۔ مجھے یقین تھا کہ یا میں شخص بھروسے والا ہے، لیکن میرے پاس اس کا توڑ کچھ نہ تھا۔ ہم ایک دوسرے کا ساتھ کئے رہے اور یا میں صاحب بکڑاتے ہوئے نکل گئے، اس دن میں نے اپنے عرصی بننے کے ارادے کی تجدید کی۔ اور یہ بھی فیصلہ کیا کہ جس طرح شوق اور محنت سے میں انگریزی اب حاصل کر رہا ہوں، اسی طرح ایک دن اردو شاعری کے بھی فرائض اور نکات یہ سیکھوں گا۔

میں بہت چاہتا تھا کہ بی۔ اے میں فارسی یا کم سے کم اردو ضرور ملے لوں۔ ایک یہ بھی نسبتاً حق ہے کہ اردو پڑھوں گا تو سینٹ اینڈروز کالج (St. Andrew's College) میں نام لکھے گا۔ میرے باپ اور مستعد علم زاد وہاں پڑھ چکے تھے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ وہاں مجنوں صاحب کی شاگردی کا اعزاز نصیب ہوگا۔ مجنوں صاحب اردو اور انگریزی دونوں پڑھاتے تھے، لیکن والد مرحوم کا خیال تھا کہ اردو فارسی گھر پڑھنے کی چیزیں ہیں اور پھر یہ کہ اسکول کالج میں ملازمت حاصل کرنا جو تو "جسدہ" مضامین پڑھنے چاہئیں۔ "جسدہ" مضامین میں جغرافیہ بھی تھا، اور یہ سینٹ اینڈروز میں تھا نہیں۔ لہذا انٹر کی طرح یہاں بھی مجھے "غیر ادبی" مضامین پڑھنے پڑے اور سینٹ اینڈروز کالج کے بجائے ہارٹا ہاؤس کالج میں نام لکھا پاؤں گا۔ یہ قانع اسی سال کھلے تھا اور ہم لوگ وہاں بی۔ اے کے اولین طالب علم تھے۔ مجنوں صاحب کا شکریہ ادا کرنے کی حسرت ہی روگئی۔ انہی دنوں مہدی، فادی کے ایک صاحب زادے نافذ حسن بھی سینٹ اینڈروز میں انگریزی پڑھاتے تھے، ان کی خوبصورتی، نفاست، جامہ زیبی اور اعلیٰ لیاقت کی بڑی دھویں تھیں۔ ہم لوگ کبھی موقع نکال کر مجنوں صاحب یا نافذ صاحب کے کلاس سننے چلے جایا کرتے تھے۔ مجنوں صاحب خود بہت جامہ زیب تھے، لیکن وہ بہت نرمی سے، پھولنے والے کے شخص تھے اور نافذ صاحب پھر یس بدن کے دراز قد خود کو انتہائی لیے دیے رکھنے والے، اے۔ آر۔ خاتون کے کسی ناول کا کردار معلوم ہوتے تھے۔

مجنوں صاحب اور میرے والد صاحب انٹر میڈیٹ یا شاید بی۔ اے میں ساتھ رہ چکے تھے۔ عمر میں وہ والد صاحب سے بڑے تھے، لیکن کسی باعث تعلیم ترک کر دینے کی وجہ سے ان کا اور میرے والد کا ساتھ ہو گیا تھا۔ میرے علم زاد عمر عزیز فاروقی جن سے میری بہن زہرا منسوب ہوئیں، مجنوں صاحب کے برادر است شاکر تھے اور ان کی عیلت کے چرچے میرے بھائی صاحب کی زبان پر اکثر رہتے تھے۔ میری بڑی آرزو تھی کہ والد صاحب کے ساتھ مجنوں صاحب سے ملنے جاؤں، لیکن ایک دو بار سے زیادہ اس آرزو کا اظہار

نے بزرگ والد صاحب نے ہر بار فرمایا: "اے کس قدر تم کو ملے ہیں؟" ایسی یہ خواہش ہم
 کو ہوتی رہتی تھی کہ والد صاحب کا لہجہ اور یہ عبادت و وظائف میں ان کا توفیق
 تھا۔ انہیں کسی لمحہ کی فرصت تکمیل ہی محروم تھی۔

میں دکن میں بھی صاحب کے بہت سارے افسانے پورے پڑھ چکا تھا۔ اور
 ان کے بارے میں بڑے بڑے گزشتہ چکے تھے۔ میں دکن میں بھی عام قلمی کلموں صاحب کے بہت
 سے افسانے پڑھ چکا تھا۔ بلکہ ان کی قارئین کی فہم اور پڑھنے کی ہوشیاری نے ان میں سے
 جو بات بھی تھی جس پر اس کا کوئی منفی تاثر قائم نہ ہو اور یہ بھی ہے کہ مجھے جنوں صاحب کے افسانوں
 میں یہ بات خاص کر کسی کلموں پر کثرت سے مطالعہ کرنے میں شہدائے اعلیٰ کے مطالعہ کا عکس ان کے افسانوں
 میں ملتا تھا۔ کیا صاحب نے تو کیا اس کا سبب ہے کہ وہ سب افسانہ نگار کچھ نہیں پڑتے؟ میں اپنے دل
 میں کہتا تھا کہ صاحب نے افسانوں کی نثر اور ان افسانوں کے کئی زادوں کی حیثیت کی تشبیہ دونوں
 میں بڑے اہمیت تک اپنے سفر میں سمجھا تھا۔ میں مجھے یہ بات پورے یقین سے معلوم تھی کہ میں نے
 اس بار نگاری کا مادہ اختیار کیا تو بھی جنوں صاحب کی طرز کا افسانہ نگار رہیوں گا۔

بی۔ اے کے زمانے (۱۹۵۱/۱۹۵۳) میں میری اپنی زندگی کا سب سے اہم اور اہمادی کے ناول تھے در
 تھے اس بات کا بھی یقین آتی تھا کہ میں سات زمروں تو جی ہادی صبا ناول نگار نہیں بن سکتا۔ ادھر
 ات اسلامی مالا یا ہوا افلاک (اللہ ہی) اصلاحی رجحان بھی میرے لیے اپنی کشش کر چکا تھا۔ ادب کے
 اس زمانہ لوگوں کا رویہ مجھے کیونسلوں کے اسی طریقے کا تنگ نظر تنقید پسند اور نکتہ سے عاری معلوم
 ہوتا تھا۔ فوق صرف یہ تھا کہ ترقی پسندوں کے لیے کیونسل "پارٹی لائن" سب کچھ تھی اور ادارہ ادب
 اسلامی کے لیے جماعت کے احکام حدیث و قرآن سے کچھ ہی کم مرتبہ رکھتے تھے اور جو کہ جماعت کا دعویٰ
 تھا کہ حدیث و قرآن کی فہم صرف ہمارے پاس ہے لہذا احکام جماعت کی تاویل و تفسیر میں دوسروں کے
 لیے کوئی اجتہاد بھی ممکن نہ تھا۔

اس صورت حال میں میرے لیے افسانہ نگاری ترک کرنے اور صرف تنقید اختیار کرنے کے سوا
 چارہ نہ تھا اور تنقید لکھنے کی کوئی خاص جلدی نہ تھی۔ بی۔ اے کا امتحان دے کر گری کی پچیسویں میں
 شیکسپیر کے تقریباً سارے ڈرامے میں نے پڑھ ڈالے۔ اس وقت شیکسپیر سمجھ میں نہ آتا تھا، یہ تو اللہ ہی

جانے، لیکن یہ حقیقت اب کچھ پر پوری طوط آشکار تھی کہ جماعت اسلامی کے "ادارہ ادب اسلامی" کے ادارے سے نہ ہانڈی گزر سکتا ہے۔ ڈسٹیکپیٹر غالب کو بھی شاید در پر کھڑے رہنے کی اجازت کے سوا کچھ نہ ملے گا اور پھر اسے قبول کا بھی بہت سارا کلام کاٹ بیٹ کر "ادارہ" کی فائروں میں دبا دیا جائے گا۔ جس میں لوگوں اور غلام کرشنکیپیٹر اور غالب کو چھوڑنے پر ہرگز تیسرا نہ تھا۔ پھر یہ بھی تھا کہ اب اسے بھرا ایم اس کی پڑھائی اتنی فرصت کہاں دیتی کہ میں ناول یا افسانہ نگار بننے کی سعی کرتا۔ ایم اس کے نزدیک میں ایک ناول سے دور لکھنا چاہتا تھا، لیکن میں ہی بائیس صفحات کے بعد دل اکت گیا۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ جیل نے اسے ناپسند کر دیا تھا۔

ایم اس کے دو دن میں نے اپنی زندگی کا دل سے مل کر یہ تجویز کر لیا تھا کہ کسی یونیورسٹی ترمیمیں آ رہا، یا علی گڑھ میں انگریزی کا استاد بننا۔ انگریزی میں شامی کرنا اور اردو میں تنقید لکھنا، اول لڑکر کئی وجہ سے ممکن نہ ہوا۔ انگریزی میں شامی بہت اچھی اور اپنے خیال میں اچھی تھی۔ مگر ایک دن میاں سے جس دل آپ ہی آپ مٹ گیا، اس کے بھائے اردو میں تھوڑی بہت شاعری کا سلسلہ ایم اس کے بعد بحیرہ شروع ہوا۔ اردو میں تنقید میں ضرور بخار رہا۔ اس زمانے کی بہت کم قارئین شہرہ اشاعت حاصل کر سکتے تھے وہ مطبوعہ میں خواہ غیر مطبوعہ میں نے انھیں محفوظ نہ رکھا۔ یہ خیال ہے کہ اپنے مسودات، مصیبت، مطبوعات کو احتیاط سے نہ رکھنے کی ہمسایہ وجہ یہ ہے کہ میں ان سے کبھی کیڑے ملنے نہیں ہوتا۔ کتابی شکل میں جو چھپ گیا وہ تو محفوظ ہو گیا۔ باقی (مطبوعہ یا غیر مطبوعہ) کے بارے میں یقین سے میں کچھ بھی نہیں کہہ سکتا۔

میرا یہ کہنا کچھ غلط نہ ہو گا کہ ۱۹۴۵ء سے کوئی ۱۹۵۰ء تک میں انگریزی اور انگریزی کے توسط سے دوسری یورپی زبانوں کے فکشن اور ڈرامے کا ڈیڑا پر شرق طالب علم رہا۔ مطالعے کے اس شوق اور اپنی ادبی زندگی کے بہت شروع میں بالآخر تمام افسانہ نگاروں کے باوجود میں نے ۱۹۵۲ء/۱۹۵۳ء کے بعد افسانہ کیوں نہ لکھا اس سوال کا جواب میرے پاس نہیں۔ زیادہ سے زیادہ یہی کہہ سکتا ہوں کہ لارڈی کے علاوہ بھی میں نے کئی مثالی ناول نگاروں کو بہت شکس پایا اور آہو نہ چرکیں گے اس شیرازے کے بن میں والی کیفیت مجھے پرستولی رہی۔ اس کے برعکس اردو میں تنقید نگار میری نظر میں زبان کی خدمت تھا اور شعر کہنا ایک گہری ناقابل وضاحت ذاتی مجبوری۔ شاعری میرے سینے میں سانس کی طرح اور

۔ رشتہ کی طرح سبھی رشتہ کی طرح سانس کا بہرہ کھانڈل میں دو راوی خون کی منات تھا
 رشتہ کا یہ ہے کہ زندگی کی فرصت محدود مل تھا۔ شہر اُن کی میرے ہے۔ میرے لئے کوئی دو دو بیات
 ۔۔۔ میں بری آید مفرح موت دلاسا دیتی۔

یہی میل دہمار تھے کہ میں نے اپنا دس سال کھانے کی لٹائی اور چند سیخ کی تیل کی بعد شب خون
 وہ سناہ امت اور جی ۱۹۶۶ء شائع کر دیا۔ یہ مئی ۱۹۶۶ء کا دسواں تھا۔ پہلے میں شہر میں کئی چیزیں
 نے اسی شال میں جو لکھی تھیں نہ ہی تھیں نہیں ان پر نام کچھ اور تھا ان میں ایک نام "شہر زادہ"
 کی خاصے ایک بھائی انسانے (Terror Story) کے مترجم اور جب تک ان نے پر ایک
 شہر زادہ کے مصنف کی حیثیت سے پیش کیا تھا۔ شہر زادہ کے بہت سے تراجم شہر میں شائع
 حاصل ہوئے۔ پھر ایک اور طبع لو انسان میں سے "جادویر جیل" کے نام سے شہر خون ہی میں شائع کر دیا
 ۔۔۔ انکار بنے کا موقع مجھے دوبارہ ملا تھا۔ لیکن پھر بھی معاملہ زیادہ تر انسانوں اور ذرا انوں کے
 انجام تک محدود رہا۔ وہ چار برس میں تنقید اور تبصرے نے مجھے اس وجہ اپنا بنایا کہ انسان کا رسی
 یہی سہیل اور ابھی ذرا ہی شاہی البتہ پروا ہی پڑتی رہی اور کبھی نہیں میں بھی [دل ہی دل میں]
 سسم احمد طرح یہ کہنے کی جرات کر لیتا کہ شاہی اگرچہ میرا عزیز ہوتا ہے، لیکن پھر بھی وہ باقی ہ
 یہ ہے۔

گاہے گاہے میرے دل میں ہرگز اٹھتی کہ ناول کھا جائے جہاد شہر میں اور انتظار حسین
 نے ناول پڑھ کر یہ انگ اکثر دل میں موجزی ہوتی۔ لیکن فرصت کہاں اور بہت کسے۔ جو کہ اٹھتی
 اور میں دل کو یہ کہہ کر کبھی لیتا کہ:

ہوا کے مرے پاؤں ذرا تھیں اک روز

میں آستان دور کوئے یار دیکھوں گا

لیکن تنقید کی جو کہاں کہتی اور مجھے کب رکنے دیتی۔ تنقید کے نئے نئے موضوعات، مسئلے کے نئے
 نئے میدان، سامنے آتے گئے جہر کے بڑھنے کے ساتھ صحت بھی گھٹتی رہی۔ تنقید اور اس کے طلقات
 میری ادبی زندگی کا مرکز بن گئے، شاہی بھی مرکز میں، لیکن کم پیش زیر زمین رہی۔ ناول تو کیا
 اب پھولے موٹے افسانے کا بھی امکان افق کے نیچے اترتا جا رہا تھا۔ میرا عزیز بھائی نور السلام مجھ سے

کہتا کہ آپ ناول لکھیے اور ہوسکے تو انگریزی میں لکھیے، بہت کامیابی ہوگی لیکن مجھے انس کر نہیں ہو جانے کے سوا چارہ نہ تھا۔

بالآخر میں نے افسانے یا ناول کی طرف دوبارہ توجہ ہونے کا خیال دل سے نکال ہی دیا۔ لیکن اتفاقاً سب سے بڑی مجبوری ہے کہ اس کے خلاف قضا ماتقدم نہیں ہو سکتا۔ ۱۹۹۰ء کا سال آیا تو غالباً پرتازہ رنگ آیا۔ دسمبر ۱۹۹۰ء میں غالب کی پیدائش کو ۲۰ برس ہو جاتے اور ۱۹۶۹ء جیسی طوفانی دہائیہ افزا تقریبات نہ ہوسکی، لیکن اس موقع پر کچھ کرنے کا ارادہ سب نے کیا۔ الہ آباد کے ایک پڑانے مصنف اے۔ سی۔ مصرا کی بنائی ہوئی غالب کی ایک بہت ہی عمدہ تصویر ڈاکٹر عبد الستار صدیقی مرحوم کے بچے کچے کاغذات سے مجھے ان کے بیروہیل صدیقی سز نے مئی ۱۹۹۱ء میں عطا کر دی تھی۔ میں نے ارادہ کیا کہ کبھی ۱۹۹۰/۱۹۹۱ء میں شبِ غول کا ایک شمارہ شائع کروں جس میں غالب سے متعلق کچھ واقعی عمدہ تحریریں ہوں۔

کئی مہینے کی کوشش کے بعد جب کچھ مضامین جمع ہوئے اور میں ستمبر ۱۹۹۰ء میں پرچہ ترتیب دینے بیٹھا تو معلوم ہوا کہ پرچہ میرے حسبِ دلخواہ بننے میں کئی موانع ہیں۔ اول تو یہ کہ غالب پر صفحات بہت کم ہیں۔ دوسری مشکل یہ کہ جو مضمون میرے خیال میں سب سے اچھا تھا، وہ الہ آباد کے ایک نوجوان ہندی ادیب کرشن موہن کا تھا۔ یہ مضمون فہرست میں سب سے اوپر رکھے جانے کا حق دار تھا۔ لیکن یہاں تقدیر و تاجیر کا نازک مقام آپڑا تھا۔ اردو فادری کے دو بزرگ پروفیسروں کے مضامین کو موخر کرنا اور ہندی کے ایک دلیر سچ اسکار کی تحریر کو ان پر فوقیت دینا کچھ بے دھنگ سا لگتا تھا اور بعض لوگوں کی نگلی کا بھی موجب ہوتا۔ اب یہی صورت تھی کہ میں خود ہی غالب پر ایک لمبا چوڑا متن تیار کروں اور جلد از جلد تیار کروں۔ شبِ غول کے صدر نے ایسے مقامات مجھ پر پہلے بھی آپکے تھے۔ اس بار لیکن مجھ پر یہ تھا کہ میرا ذہن بالکل خال تھا۔ غالب کے بارے میں جو کچھ اپنے خیال میں نئی باتیں مجھے گزشتہ سال ڈیڑھ سال میں سوجھی تھیں، میں انھیں ایک انگریزی اور ایک اردو مضمون میں بیان کر چکا تھا۔ ہر چند کہ میں نے گزشتہ بتیس بیستیس برس میں غالب پر بہت لکھا تھا، لیکن کہی ہوئی باتوں کو دہرانا میرے لیے جانتے ہوئے ناولوں کو پھر چبانے کے برابر تھا۔

اچانک مجھے خیال آیا کہ غالب کے بارے میں افسانہ اور حقیقت پر مبنی ایک بیانیہ کیوں نہ لکھوں

ہیں جس کے غالب سے متعلق اس کے مساطات کہ اس زمانے کی ادبی تہذیب اور کچھ تاریخ سب مل جوڑ
 یہاں پہنچ جائیں۔ میں کئی برس سے اُردو کی قدیم ادبی تاریخ اور تہذیب پر ایک دقت اُردو اور
 انگریزی میں کتاب لکھ رہا تھا۔ مجھے اس بات کا شدت سے احساس تھا کہ جاری پڑائی ادبی تہذیب ہمارا
 حافظہ اور علم سے تھک رہا تھا۔ اگر یہ دقت کی سطح کے نیچے اتر کر ڈوب گئی تو ہمارا نقصان عظیم
 ہوگا اور اس کی بازیافت تو غیر ممکن ہی نہ ہوگی۔ جن تہذیبوں کا اسی نہیں، ان کا مستقبل بھی نہیں۔ اُردو
 "تہذیب کو فروغ دینا" اسے پایا اعتبار ملتا تھا تو اس نے یہ اساتذہ اور اس کی جو کوششیں ملک میں جگہ
 جگہ ہو رہی ہیں اور ان کوششوں میں ہلکے سے بعض سربراہان اور حلقے شہید ہیں، ان کو دیکھتے ہوئے
 ۔ اور بھی ضروری ہے کہ ہم اپنے تاریخی حافظے کو زبردستی اور اپنی ادبی تہذیب کو جان بوجھ کر
 رہنے والی اور آج بھی ہماری حقیقت کے طور پر پیش کریں۔

ملک رام مرحوم کا بے حد وثوق انگیز اور معلومات سے بھرپور اف نومی مضمون "میرزا غالب
 حالات، عادات، خصائل، مطبوعہ احوال غالب" مرتبہ مختار الدین آزاد، ۱۹۵۳ء، میرٹھ سے
 تھا۔ آزاد صاحب کی کتاب میں بس مضمون کے آخر میں درج ہے: "نظر ثانی، جنوری ۱۹۵۵ء" میں نے
 یہ افسانہ "مضمون پہلی بار شاید اس کی اولین شکل ہی میں پڑھا ہوگا کیوں کہ کتاب تو میرے ہاتھ میں
 بہت تاخیر سے آئی۔ بہتوں کی طرف سے مجھے بھی مدتوں لگان رہا تھا کہ ملک رام صاحب جو بھی ہوں، یس اچھل
 نے غالب کے حالات چشم دید بیان کیے ہیں۔ جب بعد میں ان کے بارے میں ٹھیک سے جانا کہ وہ ہمارے
 ہی زمانے کے محرم اور معزز عالم ہیں تو بھی اس افسانہ نما مضمون کا طلسم شکست نہ ہوا۔

ملک رام مرحوم کی طرف سے مجھے بھی اپنے افسانے کو واحد شکل کی زبان سے بیان کرنے کی
 ٹھانی، لیکن اس خیال سے کہ ملک رام صاحب کی تحریر کا کوئی براہ راست اثر میرے متن پر نہ پڑے، میں
 نے ان کا افسانہ "مضمون تو کیا" "احوال غالب" بھی کھول کر نہ دیکھی۔ آج جب یہ سطریں لکھ رہا ہوں تو
 کتاب نکال کر "میرزا غالب، حالات، عادات، خصائل" پر ایک نظر ڈالتی ہے اور ملک رام صاحب کی
 روح کو خارج حقیقت پیش کیا ہے۔

اُردو کی مذہب تو ملک رام میرٹھ سے پیش رو یا رہتا تھے۔ گیان چند نے بعد میں مرزا فرحت اللہ
 بیگ کے نیم تاریخی بیان سے "دہلی کی آخری شمع" کی طرف توجہ دلائی کہ فرحت اللہ بیگ کو اردو میں "ادبی / تاریخی"

افسانے کا موجد کہہ سکتے ہیں۔ میں اس بات سے متفق ہوں، لیکن فرمت اللہ علیہ کے متن کا اثر بلکہ یہ کوئی بہت گہرا نہ تھا۔ ہاں اس میں کوئی شک نہیں کہ اپنا بیانیہ لکھتے وقت ڈبلی کی آخری شمع کی بھی جگہ میرے تحت شعلہ میں تھی۔

جس کتاب نے خالص سائنسی تخنیک کے لحاظ سے زمانہ نوجوانی میں میرے ذہن پر گہرا اثر قائم کیا تھا وہ ہلکے میں تروڈ مشہور انگریز ناول نگار ولیم میک سپیس تھیکری (William Makepeace Thackeray, 1811-1863) کا تاریخی ناول

(The History of Henry Esmond) تھا یہ اول ۱۸۵۲ء میں شائع ہوا تھا اور میں نے اسے ٹھیک سو سال بعد ۱۹۵۳ء میں

ایم۔ اے سال اول کے کورس میں پڑھا تھا۔ اس ناول میں کئی باتیں میرے دل پر دیر پا نقش چھوڑ گئیں۔ ایک تو یہ اس کا ادبی جگہ جو، اچھا منظم کا سینئر ترک کر کے واحد غائب کا طرز اختیار کر لیتا ہے۔ دوسری بات یہ تھی کہ ناول کے واقعات اٹھارہویں صدی میں پیش آتے ہیں اور اس کی زبان بھی سراسر اٹھارہویں صدی کی ہے۔ کیا سہو، کیا محاورہ، کیا جملوں کا آہنگ، کسی شے سے گمان نہ ہوتا تھا کہ یہ اول اٹھارہویں صدی کے نصف اول کی تصنیف نہیں ہے اور تیسری بات یہ کہ اس ناول میں بعض معاصر ادبی شخصیات مثلاً سرفٹ (Jonathan Swift) اور ڈاکٹر آر بٹھناٹ (Dr. Arbuthnot) کو درجہ کی حیثیت سے پیش کیے گئے تھے۔ اگرچہ ان کی اہمیت ناول کے پلاٹ میں محض ضمنی تھی، لیکن پڑھنے والے کو لگتا تھا کہ وہ ابھی ابھی جیتا جاگتا ان سے مل رہا ہے۔

ہنری 'زمیند' کو میں نے سال ۱۹۵۴ء کے بعد دوبارہ پڑھا، لیکن اس کا نقش دل پر اس تک روشن ہے، تھیکری نے اس ناول کے دیباچے میں ایک بات کہی تھی میرے دل کو بت گئی۔ میں نے کہا کہ اس ناول کے ذریعے میں تاریخ کو ہیروؤں کی داستان کے بجائے مانوس کہانی (to make History familiar rather than heroic) بنانا چاہتا ہوں۔ تعجب افسانہ اور اس کے بعد بھی سب افسانوں میں تھیکری کا ناول اور اس کی باتیں مہربان و ستول کی طرح میرے رفیق و رقیب رہیں۔

جدید انگریزی ناول میں دو شخصیتوں کو میں نے فوری پیش رو کی طرح سامنے رکھا، بلکہ اگر یہ کہوں تو غلط نہ ہوگا کہ ادبی تہذیب اور ادبی تاریخ کو افسانے میں ڈھالنے کے امکانات کی راہ پر چلنے کی ہمت

بچہ ان دونوں ناول نگاروں سے ملے۔ ایک تو مشہور خاتون ناول نگار اے۔ ایس۔ باٹ (A. S. Byatt, ۱۹۳۶) تھی اور دوسرا پٹر اکرانڈ (Peter Ackroyd, 1949) ناول نگار تھا۔ "اولی سوانے" نگار عرض کر جیت کچھ ہے۔ باٹ کے یہاں روایات مجھے سب سے زیادہ متاثر کن لگی ہو یہ کہ "یہ اولی سوانے" ادبی واقعات کی طرف استادن کو اپنے ناولوں میں بے تکلف اور بکثرت استعمال کرنے میں مدد ملتا ہے اور جب اس کے جی میں آتی ہے وہ فن، مصوری، ادب کے بارے میں ایسی باتیں بھی ناول میں داخل دیتی ہے اور پھر بھی ناول کا یہاں معلوم ہوتا ہے۔ اکرانڈ کے ناولوں میں ناکر (Netterton) نے مجھے سکھایا کہ کس ناول میں کوئی بڑا شہر کس طرف اسناد جاتی اور مرکزی اہمیت اختیار کر سکتا ہے۔

غیر غالب اسناد لکھتے وقت یہ سب باتیں میرے ذہن میں فعال تھیں، کیوں کہ اس وقت یہ توقع ہی نہ تھی کہ میں اس طرح کے اسناد اور بھی لکھوں گا۔ لیکن جب غالب اسناد میں نے لکھ دیا تو دوبارے لگا کہ یہ تو کوئی بہت کامیاب متن بن گیا ہے۔ اس پر اپنا نام بطور مصنف دینے میں مجھے (اس وقت) کئی قباحتیں (حقیقی یا مفروضہ) نظر آتی تھیں۔ بہت سوچ کر میں نے فیصلہ کیا کہ راوی اور مصنف کا نام ایک ہی ہو۔ پھر میں نے راوی کے بھی نام کئی سوچے "یعنی ادھر سوچا" کا نام سب مجوزہ ناموں کا وہ ڈال کر نکالا گیا۔

اچھا۔ سی۔ مصرا کہ بتائی ہوئی مشبہ غالب اور غالب اسناد دونوں بہت کامیاب ثابت ہوئے۔ لیکن مجھے اب بھی خیال نہ تھا کہ میرے اندر سویا ہوا اسناد نگار جاگ اٹھا ہے اور باہر آنے کے لیے دستکیں دے رہا ہے۔ اب یہ بالکل اتفاق ہی تھا کہ انہی دنوں میں نے ایک خواب دیکھا اور جب میں جاگتا تو وہ خواب غیر معمولی طور پر پوری تفصیل کے ساتھ میرے حافظے میں موجود تھا۔ میرے بے ساختہ جی میں آتی کہ اس کو اسناد بنادوں۔ اکثر و بیشتر بک اکثر و بیشتر ہی کیوں تقریباً تمام خوابوں کی طرح اس خواب کا بھی انجام ادھر اور ہے۔ اصولاً تھا۔ لہذا میں نے اس کے لیے ایک انجام تصور کیا۔ پھر اس انجام میں آپ ہی آپ اسناد یعنی Fiction کی معنی نوعیت اور نظری تنقید سے متعلق کچھ باتیں آگئیں۔ اس طرح لاہور کا ایک واقعہ "وجود میں آیا۔ اس میں پہلی گندی قیس حالے کے گھر میں در آنے اور بستول دکھانے تک کے واقعات من و عن میرے خواب پر مبنی ہیں" میں نے کچھ بڑھایا

ہے نہ کم کیا ہے۔ اس کے بعد جو کچھ ہے وہ سب ایجادِ بندہ ہے۔

یہ بات بہر حال ہے کہ "لاہور کا ایک واقعہ" لکھ کر مجھے بے حد ملانیت کا احساس ہوا تھا کہ افسانہ نگاری کی تھوڑی بہت صلاحیت جو کچھ میں ہے قدرت اسے ضائع نہیں جوئے دینا چاہتی لیکن ساتھ ہی ساتھ مجھے نام کی بھی دھن ہوئی۔ جو وہ اپنا نام میں استعمال نہ کرنا چاہتا تھا۔ بعد میں گیان چند نے کہا کہ آپ کا اپنے نام کو خفی رکھنا بھی "شہسوری" کا ایک طریقہ تھا اور شہسوری آپ کو حاصل ہو چکی۔ اب اس نقاب کو اتار پھینکیے۔ واقعہ یہ ہے کہ نام چھپانے میں بعض مصلحتیں تھیں جن کا ذکر ابھی کرنا نہیں چاہتا۔ "شہسوری" میرا مقصد ہرگز نہ تھا۔ اب یہ اور بات ہے کہ جہاں افسانے زبردست آئے وہاں اس نام پر بھی طرح طرح کی خیال آرائیاں ہوئیں۔ "جینی مادھو رسوا" کا نام اپنے وقت اپنی تاریخ اور نقاب کے ساتھ اس طرح منسلک ہو چکا تھا کہ اسے پھر بدلنے کا دلانا یقیناً غیر مناسب تھا۔ پھر یہ بھی تھا کہ بہت سے پڑھنے والوں نے "غالب افسانہ" پڑھ کر کہا یا شب خون کو لکھا کہ دو ہی شخص اس کے مصنف ہو سکتے ہیں: میر مسعود یا شمس الرحمن فاروقی۔ گیان چند: خود میر مسعود، عرفان صدیقی اور بہت سے دوستوں نے کہا کہ اس افسانے کا مصنف شمس الرحمن فاروقی کے سوا کوئی نہیں ہو سکتا۔ اس پر منظر میں مجھے اور بھی ضروری معلوم ہوا کہ میں کوئی اور نام اختیار کر دوں۔

سوچتے سوچتے "عمر شیخ مرزا" میرے ذہن میں گونجا اور دل نے فوراً ہی کہا کہ اس سے اچھا نام ممکن نہیں۔ "عمر شیخ مرزا" میں تاریخ اور اسرار اور مہم جوئی کی گونج تھی، خاملے کا لطف تھا، اور اس نام کا آہنگ "عمر شیخ"۔ ایک اس کی اٹھان، اور پھر مرزا کے رقص و لطیف صممتوں کے ذریعے آثار، خود ایک مصرعے کا حکم رکھتا تھا۔ یہ نام غولی غولی کے وزن پر پورا بھی اترتا تھا اور پھر اس میں میرے جد ابجد کے نام نامی کی جھلک بھی تھی بس میں نے "لاہور کا ایک واقعہ" پر "عمر شیخ مرزا" لکھ کر اسے شب خون میں اشاعت کے لیے دے دیا۔ پھر اسے اور غالب افسانہ اپنے دوست اجل کمال کو کراچی بھیج دیا کہ چاہیں تو "آج" میں چھاپ لیں۔ ان پر میں نے مصنف کی حقیقت ظاہر کر دی تھی، اس درخواست کے ساتھ کہ ابھی اسے مینڈا راز میں رکھا جائے۔

"لاہور کا ایک واقعہ" فوری طور پر "غالب افسانہ" کے بقدر کامیاب نہ ہوا شاید اس لیے کہ اس افسانے میں ادبی تاریخ اور تہذیب کی گونج مدغم تھی۔ پھر بھی آہستہ آہستہ اس کا لطف کئی

دستوں پر واضح ہوا۔ میرے قوی دلوں میں جو بھی اس بات سے واقف تھا کہ ان افسانوں کا مستحق میں ہوں اس نے باور رکھا کہ آپ میرا فائدہ لکھے۔ میں مال مثل کرتا کہ ابھی وہی میں کوئی بات ہی نہیں رہی ہے۔ (تعلیمی مضمون کی طرح افسانہ بھی۔ اس طرح لکھنا ہوں کہ کئی کئی پیرا گراف پہلے دلی ہی دل میں لکھ لیتا ہوں۔ چل کر تحریر کے پہلے شروع ہو کر تحریر کے دوران جاری رہتا ہے۔) ایک افسانے تو مجھے آپ لکھنے ہی تھے اور اسی نے اور اسی آجنگ کو قوی کر کرتے ہوئے مجھے تھے جن کا نمونہ غالب افسانہ میں سامنے آیا تھا۔

اٹھارہویں صدی کو میں ہندو اسلامی تہذیبی تاریخ کا زریں باب لکھتا ہوں۔ اردو دنیا میں 'ادب'، 'تصوف'، 'علوم عقلیہ و نقلیہ'، 'غزون حرب و ضرب'، 'سوسیتی'، 'ان میدانوں میں اٹھارہویں صدی و اوّل نے جو نئے نئے مضامین و بیادیاں کھول دیں اور فتح کیے' ان کی مثال پہلے نہیں ملتی، بعد میں ملنے کا تو میرا کوئی سوال ہی نہیں۔ اور اٹھارہویں صدی کی دلی کا کوئی کیا حال تھے۔ ہم لوگ چند شہر آشوبوں، چند بھوکوں، قحط اور کینہ پر مبنی چند افسانوں کو تاریخ قرار دے کر اٹھارہویں صدی کی دلی کو زوال، انتشار، ہراس، طوائف الملکی، امیروں کی منطی اور فریبوں کی فاد کشی کا شہر سمجھتے ہیں۔

سوربس کی مدت کم نہیں ہوتی، اور بے شک اس مدت میں دلی کئی بار لٹی اور بڑی لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ سارے سوربس دہاں اٹھ ہی بولتے رہے تھے۔ مرقع دلی کو بہت کم لوگوں نے بٹھا ہے۔ لیکن جنہوں نے بٹھا بھی ہے وہ اکثر یہی کہتے ہیں کہ درگاہ قلی خان کے بیان سے صاف ظاہر ہے کہ اٹھارہویں صدی کے نصف اول کی دلی محض راگ رنگ اور عیاشی کی آماجگاہ تھی، علوم عقلیہ و نقلیہ، تصوف اور غزون و حرمت کی گرم بازاری انھیں درگاہ قلی خان کے بیان میں نظر نہیں آتی اور جس نے جعفر زلی کی ایک آدھ بھوئے نظم پڑھ لی اس نے تو گویا اس بات کو جان دیا کہ بنایا کہ فرخ میر کے زمانے میں ہی دلی کا بڑا غرق ہو چکا تھا۔

خیر مرقع دلی اور جعفر زلی کے کلام سے کہنے لوگ واقف ہوں گے؛ یہی دوسرا سو۔ اردو والوں کے سوا علم کے لیے تو (مثلاً) شاہ عالم ثانی کے بارے میں یہی سچی تاریخ ہے کہ اس زمانے میں لوگ کھیلے عام "حکمت شاہ عالم از دہلی تا پالم" کہتے تھے۔ موزنین جانتے ہوں گے کہ یہ کجاعت مغل بادشاہ شاہ عالم ثانی کے بارے میں نہیں بلکہ کسی اور ہی شاہ عالم کے بارے میں ہے۔ عام لوگ تو یہی سمجھتے ہیں کہ یہ

کہلات ہمارے شاہ عالم آفتاب کے بدلے میں ہے اور شاہ عالم آفتاب کی تعینیت کچھ دانتیں جانب انہیں
کئے لوگوں نے پڑھی ہے؛ جو پڑھیں گے وہ جانیں گے کہ اس دانتی میں اٹنی درجے کی طیت اور ذہن
اور قوت حافظہ کا اظہار ہوا ہے۔

پکارے شاہ عالم کے بارے میں ہندی زیادہ تر مسلمات کا سرچشمہ آب حیات ہے۔ ہمیں
آزاد کے جادو نگار قاسم نے شاہ عالم کو بادشاہ کے بجائے ایک خلافت نہاد انحصار و طرح کے دتار
و اب سے ماری ٹکس بوڑھا بنا کر پیش کیا ہے۔ ملاحظہ ہو:

”دہلی میں اگرچہ بادشاہ اس وقت فقط شاہ شہر خ تھا، بیان تک کہ مال و
دولت کے ساتھ ساتھ غلام تادور نابکار نقد بھرت تک بھی لے گیا
تھا۔ مگر یہ [سیدنا] اپنا مطلب ہزار طرح سے نکال لیتے تھے۔ شاہ
جمرات کا دل جوتا تو باتیں کرنے کرتے دفعتاً خاموش ہوتے اور کہتے
”پیر و مرشد، غلام کو اجازت ہے؟“ بادشاہ کہتے ”خیر باشد، کہا، کہاں؟“
یہ کہتے ”حضور! آج جمرات ہے، غلام نبی کریم جائے۔ شاہ دین و دنیا کا
دربار ہے، کچھ عرض کرے۔“ شاہ عالم بہ ادب کہتے ”ہاں بھی، ضرور چاہیے،
سیدنا، اللہ خاں، ہمارے لیے بھی کچھ عرض کرنا، ایک لمحے کے بعد پھر یہ
کہتے کہ ”پیر و مرشد! پھر غلام کو اجازت ہو۔“ بادشاہ کہتے کہ ”ہاں! اے
بھئی میرا شاہ اللہ خاں! ابھی تم گئے نہیں؟“ یہ کہتے ”حضور! بادشاہ
عالی جاہ کے دربار میں غلام خالی ہاتھ کیوں کر جائے۔ کچھ مزد و نیاز، کچھ
پرانی کو تو مرحمت ہو!“ بادشاہ کہتے ”ہاں بھی، درست درست! مجھے تو
خیال ہی نہیں رہا۔ جیب میں ہاتھ ڈالتے اور کچھ دوپٹے نکال کر دیتے۔
میرا شاہ اللہ خاں لیتے اور ایک دو فقرہ دعا پڑھ کر پھر کہتے کہ حضور
دوسری جیب میں دست مبارک جائے تو فدی کا کام چلے، کیونکہ وہاں
سے پھر کچھ بھی تو آتا ہے۔ بادشاہ کہتے ”ہاں! ابھی پچھلے پچھلے
بھلا وہاں سے دو دو کچھ تو کسی کو لا کر دو۔ بال بچے کیا جانیں گے

کہ تم آہ کہاں گئے تھے: اگرچہ میں خدوں سے یہ حال پتہ نہ تھے
لیکن پھر کب تک؟

اظہر فرمائیے، یہاں شاہ عالم ایک سالہ موت اور بارہ روزِ نسبت میں تھے۔ ملائے دست و پا
نہیں رہے اور سیدہ انشاؤ ایک پہلاک، جیل ساز، خود غرض مصائب پر اپنے دل کو بے وقوف بنا آ اور
بے حس سے محسوس تر بنانے سے کچھ دریغ نہیں کرتا۔ اب میں آپ کے ساتھ کسی ہت دستل میں بند
سٹ اٹھیا کہیں کے انگریز ایلی ٹامزنی ٹوائینگ Thomson Twining سے چھہ آفتابسات
بائیں کرنا ہوں۔ ٹوائینگ نے نومبر، ستمبر ۱۷۹۴ء میں دہلی سے لے لیا تھا، انگریز شاہجہاں کے گھر کی سیاحت
نہیں ٹوائینگ تھیں و ترجمہ ڈاکٹر عمر محمد:

لاجوری دروازے سے یہ [ایلی ٹا] جوتوں تلواروں میں داخل
ہوا... آگے بعض عہدہ داران کھڑے تھے۔ وہ اس مجلس کو نیکل خانے کے
بڑے چوک کے راستے سے آگے لے گئے۔ یکے بعد دیگرے چوک آئے آخر
میں بعض دوسرے عہدہ دار آئے جس کے شان دار لباسوں سے ایسا محظوم
ہوتا تھا کہ وہ بڑے منصب دار تھے۔

اب یہاں موصوف [ٹوائینگ] اپنی سواری سے اتر گئے۔ انھیں
سید رضی خان اور میرنشی کی رہنمائی میں دیوان عام کی طرف لے جایا گیا۔
یہ ایک مال شان عمارت تھی جس میں بہت سے چھوٹے چھوٹے دالان تھے۔
یہ عمارت بہت عمدہ تھی۔ ان دالانوں سمیت ایک وسیع مربع مناشہ نشین
تھی۔ اس کے نیچے رنگ مرمر کا خوبصورت فرش تھا۔ یہ مقام تھا جہاں
وزیر مملکت بادشاہ کی حضور میں کھڑا ہوتا تھا۔

فرمائیے، اس ہجوم میں، یا اس مقام پر آپ کو سید انشا کہیں دکھائی دیے اور کیا آپ یہاں
'بنا بادشاہ کو چھوٹے موٹے بے سہارا بوڑھوں کی طرح مجبوراً جیب میں ہاتھ ڈالتے اور انشا کے لیے چند
خیر سکے نکالتے دیکھ سکتے ہیں؟ مزید نیچے:

..... اس کے بعد ایک دوسرے بڑے ہال یعنی دیوان خاص میں یہاں

موصوف کو لے جایا گیا۔ دیوانی مام کے متعلق میں یہ عادت کہیں زیادہ
عظیم ہنسی اور خوبصورت تھی لیکن بلاشبہ حالیہ تباہی و بربادی کے
نقوش نمایاں تھے.... اس عادت کے تنہی سفید سنگ مرمر کے تھے
اب ان میں بیش قیمت حقین بڑے ہوئے تھے.... نہایت درجہ منقش
جہت مرصع اور خوبصورت ستونوں پر آویزاں ہوئی تھی جس پر بہت
بزرگ فن کارانہ نگارہی تھی جن میں ہلائی آرٹسٹ ملتا تھا....

.... محل کے بعض مجدد دار زرق برق لباس میں ملبوس سامنے
آئے اور آداب بجا لائے۔ انھوں نے کہا کہ بادشاہ سلامت تسبیح خانے
میں جلوہ افروز ہو چکے ہیں۔

... یہاں سے آگے بڑھ کر وہ لوگ ایک بڑے اور وسیع
چوڑے کے روم پر پہنچے۔ آگے بڑھنے پر انھیں لوگوں کی دو قطاریں
نظارائیں یہ نظر ہر ایدوں پر مشتمل تھیں.... جب ذرا آگے بڑھے
تو ایک وسیع گوشہ تھا جو محل سے ملحق تھا جہاں بہت سے لوگ زرق برق
لباس پہنے ہوئے کھڑے تھے....

.... وہ مہم بادشاہ کے قریب پہنچ گئے جو مشرقی انداز میں
سیدھے بیٹھے ہوئے تھے۔ ان کے دونوں سمت اور عقب میں ریشمی گاؤ
تکیے رکھے ہوئے تھے، لیکن ایسا معلوم ہو رہا تھا کہ وہ ان کا سہارا نہیں
لے رہے ہیں۔

حالانکہ بادشاہ کی عمر اکثر سال کی تھی، لیکن حاضریں میں
نظارہ سب سے زیادہ قدر آور اور قوی معلوم ہو رہے تھے....
اس وقت وہ نابینا تھے، لیکن.... بادشاہ کو دیکھنے میں نظر ہر کسی
کو اہمیت کا جذبہ نہیں ابھرتا تھا، کیونکہ [انہوں نے] ایسی کوئی بات
نظر نہیں آئی تھی۔ صرف ان کے پوٹے دھنسے ہوئے تھے۔

مزید تفصیلات کو چھوڑ کر اب صرف یہ بیان سن لیجیے کہ بیٹی نے اپنے شاہنشاہی سے کس
 پہنائیا تھا اسے بیس آدمی بڑی بڑی دھچوں میں جھگیوں پر لٹا کر لے گئے۔ وہ دھچوں نے عوام
 قاصدائیں اور ساز و آواز بھی آئے تھے۔ وہ قاصدائیں بہت عمدہ ذوق برق ماسوں میں ملبوس اور
 آبروں سے آراستہ یہ آستہ تھیں۔ آخر میں ڈھنگ دیہات بھی ملاحظہ کریں۔ شاہ صاحب
 نے شخصی مام حالات میں مولیٰ جوتی، یا اس کے حساب اور مشیہ برق آستہ پہنتے تو اسے
 اپنی بہت صلاحیتوں اور اوصاف حمیدہ کے اعتبار سے اپنے حاضرین نے ستار تریں مسلّمہ انوں
 کی صف میں جگہ ملنی چاہیے تھی۔

جس اس دلی کا درواہ تھا۔ کیونکہ اولاً یہ تہذیب صحیح معنی میں یہاں تک اور بڑا ترقی
 محمد شاہ اور احمد شاہ اور پھر شاہ عالم ثانی کے زمانے میں حاصل ہوئی ہے۔ سیاسی قوت اس شہر کی
 جسے ہی گھٹ گئی ہو لیکن اس کی تہذیب زوال آتا رہا اور عطا آلودہ تھی اور بدیہ بننے لے رہی تھی
 اس شہر کی گلیوں میں پھیر نہیں، بلکہ اس زمانے کی حسین ترین قاصدائیں ناچتی بھرتی تھیں۔ دلی
 کا حیرانسا بیکر آصف الدولہ کے وقت سے لے کر دابہ علی شاہ کے عہد کا لکھنؤ تھا۔ لیکن انیسویں
 کے لکھنؤ کی تصویر ہمارے ذہنوں میں پریم چند کے افسانے اور ستیہ جیت رائے کی فلم نے بنائی ہے
 ٹھوس تاریخ نے نہیں۔

دلی کا حق ٹھوڑا بہت ادا کرنے کے لیے میں نے پہلے میر کے بارے میں افسانہ نہیں لکھا بلکہ
 ”سوار لکھا۔ میر اپنے حساب سے اس افسانے کا مرکزی کردار خود شہر دہلی ہے کہ جس کے بغیر نہ
 وہ پُر اسرار سوار ہونا نہ بدھ سنگھ قلندر نہ عصمت بہاں اور نہ افسانے کا زوی مولوی خیسر الدین۔
 ان سب کی شخصیتیں دلی کی شخصیت کا ذرا سا ٹکڑا ہیں۔ پھر سوار کے بعد مجھے ”بن جھپتوں میں آخر“
 لکھنا ہی تھا اور وہاں بھی، جیسا کہ بہت سے پڑھنے والوں نے طوس کیا، صرف میر نہیں ہیں۔ اس
 کے بعد ”آفتاب زمیں“ جس میں دہلی کی جھلک بھی ہے اور دہلی کی اولاد منوی، یا اس کے جانشین
 کے طور پر لکھنؤ دھیرے دھیرے خود کو قائم کر رہا ہے۔ لیکن اس کے لیے شجاع الدولہ اور سعادت علی
 خاں کا خون گرم برق خرم بن گیا۔ اس کی طرف کچھ اشارے ”آفتاب افسانہ“ میں دیکھے جا سکتے ہیں۔

ان افسانوں کو میری دور ترین توقعات سے زیادہ پذیرائی ملی۔ ان کے واقعات، ان کی زبان، ان کی عاریت، ان میں بیان کردہ تہذیبی اور تاریخی معلومات، ان کے کردار، سب ہی کو خود چینی آنکھ سے دیکھا گیا۔ میں اسے اپنی کامیابی سے زیادہ اہل اُردو کی کامیابی سمجھتا ہوں کہ انھیں اپنی ادبی تہذیب کے مظاہرے سے لگاؤ ہے اور وہ اپنے تاریخی اور ثقافتی حلقے کو گونا گونا نہیں چاہتے اور مجھے اُسید نہ کہ وہ مجھے بھی اس خدمت کے لیے دماغی خیر سے یاد کریں گے۔

گزشتہ اسی زمیں میں مجھے حزن آشنا
آں ہم حکایتِ ست کراں میں شنیدہ ای

معنی کی ترسیل - پیکر تراشی

محمد ذاکر

اگر کسی نے کسی شے کو دیکھا ہے تو وہ اپنے ذہن میں اس شے کے سامنے رہنے پر بھی اس تصور کو رکھتا ہے۔ تصور کو ذہن میں موجود تصویر جیسے۔ جزو منکر کی طرح تصور یا ذہنی تصویر کو زبان یا قلم کے ذریعے دوسروں تک پہنچانے کو بھی اظہارِ ابدان کہتے ہیں۔ کوئی کسی ایسی شے کا تصور نہیں کر سکتا جو اُس نے کبھی پہلے دیکھی ہو۔ البتہ دودیکھی ہوئی اشیاء میں ایسے تعلق کا تصور ضرور کر سکتا ہے جو اُس نے یا اوروں نے دیکھا ہو اور ایسے تصور تعلق کے ذکر سے دوسروں کو صحت یا بعینہ بھی حاصل ہو سکتی ہے۔ یہ دو شعر دیکھیے :

نازکی اس کے لب کی کیا کہیے
چٹکھڑی اک گلاب کی سی ہے
ہستی اپنی حباب کی سی ہے
مناٹش سراب کی سی ہے

پہلے شعر میں لب کی نزاکت کا گلاب کی چٹکھڑی سے جو رشتہ بوجہ نازکی قائم کیا گیا ہے اُس میں لطف کا پہلو نکلتا ہے۔ کیا کہیے، کہہ کر پہلے یہ واضح کیا گیا کہ اس نازکی کو بیان نہیں کیا جاسکتا پھر بھی اگر کوئی کہنا یا جانا ہی چاہے تو یوں سمجھے کہ وہ گلاب کی چٹکھڑی سے بھی زیادہ نازک ہے جسے عام طور پر بہت

ہاں کہ تھا جاتا ہے۔ دوسرے شہر میں جاب اور سراب کی طرف اشارہ کر کے دیہوی زدگی کی حقیقت
بے حقیقی دہی نشین کرانے اور اس طرح بھارت سے ہجرت کی طرف لے جانے کی کوشش کی گئی
ہے۔ جانی ہوئی شے سے انجانی شے کو جاننے کے لیے بھی کوئی رشتہ نکالنا ہی پڑتا ہے۔ غور کریں تو یہ
حقیقت کی بڑھی بنالیا نہ دہی سا معلوم ہونے لگتا ہے۔

پرچند ہر مشاہدہ حق کی گفتگو

نہی نہیں ہے باہر و سائر کے بغیر

مگر احتمال یہ پیدا ہوجاتا ہے کہ خیال و حوت کی کثرت خیالی میں الجھ کر نہ رہ جائے اور غاسا کی
وجہ سے وحدت پرستی کے جذبہ کی شدت میں غالب کے الفاظ میں کوئی کمر نہ رہتا ہے :

کثرت آرائی وحدت ہے پرستاری دوم

کردیا کافران اہتمام خیالی نے مجھے

بہر حال ایک شے کی دوسری کسی شے اس طرح نسبت دینے یا تعلق قائم کرنے کو شعر و ادب میں
حسب موقع مختلف اصطلاحی نام دے دیے گئے ہیں۔ انھوں کو بھی ذہنی تصویر کو لفظوں میں منتقل
کرنا کہیں منظر نگاری، کہیں واقعہ نگاری، کہیں تصویر کشی، کہیں عمارت وغیرہ کہلاتا ہے تو دراصل ان میں
کسی وجہ سے عام منطق و معمول کے مطابق یا طوائف تعلق پیدا کر لینے کو کہیں استعارہ کہیں تشبیہ
کہیں حسن تعلیل وغیرہ کہہ دیتے ہیں یعنی تصویر کشی میں کسی کی چہرہ نگاری یا طبعی نگاری سے لے کر
عمارت کا نقشہ لکھنا یعنی نقشہ نگاری تک آ جاتا ہے جیسا کہ سرکاری دستاویزات میں کسی کا چہرہ
لکھنا مثلاً زیر کے بارے میں : درازند، بلند یعنی 'گوشش دراز'، ہمیں کشادہ و دامن جانب
ستر سیاہ، مرؤم چشم سیاہ، رنگ گندمی وغیرہ۔ یہ پوسٹ کنندہ حقیقی یا بیابان واقعی ہوا۔ شاعری میں
اس میں لطف آفرینی کے لیے تشبیہ و استعارے وغیرہ سے کام لیں تو اسے سراپا نگاری کہہ دیتے
ہیں۔ عمارت کے بیان یا نقشہ نگاری کی مثال : ایک قطعہ مکان، پختہ شہر قرویہ، یک دروازہ مع
زودج کوڑا چوبی دوپٹہ، ہر دو جانب چوکی سنگین، مشتمل بر دو منزل۔ منزل زیریں و منزل بالا جسے
بالا خانہ کہتے ہیں۔ پیمائشی ضخیم شمالاً جنوباً۔ فٹ و شترقا غرباً۔ فٹ و ادنیائی منزل زیریں۔
فٹ و ادنیائی بالا خانہ مستف۔ فٹ۔ اندرون مکان ٹیڑھی یک گہی جس میں جانب شمال زینہ

۱۔ مع لڑ ایک پڑ چوٹا چمن کٹ ۱۰ جانب شمال و ایل سرور سے لڑا جس میں ۔
 ۲۔ کوٹھڑی مع کوڑا چمن میں جانب جنوب چترہ مسلح میں میں ۱۰ جانب یعنی شرق و اب چمن
 میں بے چوٹ سے چترہ جانب جنوب سرور و ایل در و ایل میں ۔
 نمونہ با... و فیو

شاہی میں تصویر کشی کی ذمیت تفنگ چراتی ہے کیوں کہ سرور و اب و انصاف مشاہد
 اب ہیں رہتا بلکہ اس کیفیت سے چمن چراتا ہے۔ ہوش نہ رہا جو بے یا کھرے کس شخص کے
 ۱۔ داغ میں پیدا ہوتی ہے ایسی اثر یا رد میں سے جذ بہ یا حس کہ چلیے ۱۰ در و ایل۔ ایل باقی
 ۲۔ اس طرح ایک خصوص ذہنی و کیفیت اس ایل۔ میں جسٹ اٹھتے ہیں۔ و ایل کا نام
 ۳۔ اجاتا ہے۔ اسی اعتبار سے شاہی کو عبادت کی تصویر کشی میں کہا جاتا رہا ہے۔ یہاں پر حواس
 ۴۔ ہر زمانہ ہو سکتی ہے۔ صرف ایک ہی کی نہیں بلکہ اصل بات یہ ہے کہ حواس میں راحت یا
 ۵۔ ذات کے ٹھو کے سے توت قلیل حرکت میں آکر انشاء میں رفتہ دھندلتی ہے۔ یہ ہر شے ہے۔

چمن کے جلوے نے ہم کو دیا داغ

کہ ہم غیبہ دل پر آرزو تھیں

اس میں چمن میں چنے و دیکھ کر جو بہت فسل دل کا خیال آگیا اور دل کے ساتھ ساتھ آرزوؤں
 ۱۔ جو کبھی ختم ہو رہی نہیں ہوتیں۔ اسی لیے چمن ہر جگہ بجائے فرحت دینے کے دل میں داغ سا لگا
 ۲۔ دیتا ہے۔ ایسے اظہار میں کبھی لفظوں کی۔ مظاہر یا آب و گل کی دنیا پیچھے رہ جاتی ہے۔ بصیرت
 ۳۔ بصیرت کی راہ پر لے جاتی ہے اگر یا سخن ماورائے سخن لے جاتا ہے۔ آپ چاہیں تو اسے روحانی
 ۴۔ کیفیت کا نام دے سکتے ہیں۔ یوں محسوس ہوتا ہے جیسے جسم و جاں کا رشتہ بل بھ میں ہمارے ہاتھوں
 ۵۔ سے پھسلنے کے لیے ہماری گرفت میں آگیا تسلیم و رضا کی منزل سے بھگناری کیلے جگر کا شعر ہے :

برقِ حوادث ، اللہ اللہ

جھوم رہی ہے شاخِ نشیمن

شاہی کی دنیا میں سب سے نمایاں بات تصویر کشی ہی ہے یعنی ایسا بیان کہ اُسے پڑھتے ہوئے
 ذہن میں تصویریں بنتی جائیں۔ اور توت نبال میں جیسے کوئی چٹکی می لیتا جائے۔ یہ تصویر کشی انسانی

مشاہدے کی ہوا تجربے کی جذبہ کی ہوا خیال و فکر کی 'خزل کی رعایت سے چاہے ہم جاندار۔
 سنایم سے تعلق ہو یا غم دوراں کے، یعنی مشت و مائش کی کیفیت کی ہوا انسانی زندگی کے،
 معاملات کی، متداول انگریزی اصطلاحات شاعری میں اسے 'ایجوری (imagery) کہا گیا۔
 اردو میں شاعری کے اس خیال آفریں نمایاں ترین صفت کو اب بڑے تصویر کشی کے ہیکل تراشی
 کہنے کا رواج ہوتا جاتا ہے حالانکہ تصویر کشی پیکر تراشی نہیں ہوتی، تاہم چونکہ وہ قوت خیال میں حرکت
 پیدا کرے۔ تصویر شخص جاد بھی ہو سکتی ہے جو قصہ زمین بر زمین کی طرح دیکھنے والے کے خیال
 کو نہ جھٹکے۔

جیسے اخباری شہساز خبر یا اطلاعات جو تمام تر غیر جذباتی ہو کہنے والے کے لیے بھی اور سننے
 یا پڑھنے والے کے لیے بھی۔ پیکر سے مراد کسی نے کام ہے۔ چاہے تصویر ہی یا کیوں نہ ہو۔ جب صاحب
 کہتا ہے: 'کافذی ہے پیری ہر پیکر تصویر کا' تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے۔ ہم پر فاضل اس
 کا ہونا ایک خبر نہیں دیتا بلکہ اس سے آگے غلات اشارہ بن کر ایک تصویر محسوس کیفیت ہوتی ہے۔
 ہے تاکہ اسے دوسرا جان لے گا یا ایک شخص کے خیال کا دوسرے شخص میں خیال کو جگانے، پیدا کرنے ہ
 عمل ہے معنی کی ترسیل، یعنی پیرایہ، بیان یا اظہار میں ایسے الفاظ استعمال کیے جائیں کہ سننے پڑھنے
 والے کے دل (ادماغ) پر وہ کیفیت یا معنی ترسم ہو جائیں جس طرح آواز فضا میں زیر کر ہاٹ کاؤں تک
 پہنچتی ہے اسی طرح خیال لفظوں میں تیز ہوا ایک سے دوسرے تک پہنچتا ہے اور آخر آفریں بنتا
 ہے بشرطیکہ استعمال شدہ لفظ کہنے اور سننے والے میں مشترک ہو۔ دونوں اسے جانتے ہوں یہی
 پیکر تراشی کا عمل ہے۔ اس سے افہام و فہم میں مدد ملنے کے علاوہ لطف بھی آتا ہے اور شاعر
 کے خیال کی لطافت اور درست و ندرت بلکہ اس کی پوری شخصیت اور اس کے اظہار کی قوت کا اندازہ
 ہو جاتا ہے اور اس بات کا بھی کہ اس کے ہاں کس جس کی کارفرمائی زیادہ ہے۔

سچ تو یہ ہے کہ پیکر تراشی کو شعر گوئی کی بڑا دیکھنا چاہیے کیوں کہ بالعموم جب شعر گوئی کا عمل
 شاعر کی طبیعت کی ہم بے جینی کی منزل سے آگے بڑھتا ہے یعنی خیال یا جذبہ یا احساس و ادراک
 کا اظہار کرنے کے لیے ان کی ہیئت و شکل متعین ہونے لگتی ہے تو پیکر تراشی کا عمل بھی شروع ہو جاتا
 ہے۔ شاعر کے لہجے میں جو کچھ بھی ہو۔ مشاہدہ، تجربہ، جذبہ یا احساس و ادراک۔ خود اس پر واضح

ہیں ہوتا اب ہم آئے اس کے اظہار کے لیے الطینتِ قشعہ بکھر نہ مل جائیں۔ اس کی اذیتوں میں
 دیکھی بھی غفلت کو نئے سنی پیدا دیتا ہے گویا کج سنی میں وہ پہنے تاج پر۔ تجوہ! جس نے یہ
 حاسد اور رک کو غفلتوں ہی میں دریافت کرتا ہے اپنے لیے بھی اور اوروں کے لیے بھی شاہی
 سرور و حقیقت و واقعیت کی مثال کی مثال ہوتی ہے اس پر ہمت ہوتی رہتی ہے یہاں اس کی
 ضرورت ہیں مربوط کلام (Speech) جو یا خود دراصل سنی کی دلیل ہی و عمل ہے پر برتری
 ذریعہ سنی کی ترسیل کا اور اس کے وسیع ہیں وہ مختلف نکات جن میں سے کلمہ، مسائل یا دو مختلف
 "۔ دے دیئے گئے ہیں وہ جو کہتے ہیں کہ خود ادب میں دوسری جیلوں باقی ہوتی ہیں کیا کہا اور
 ایسے کہا کیا کہا یا قلعی شاہ یا ادب کی ذات سے بے کردہ کتنی دست آشتی ہے ہاں یہ نظام
 اور اشیاء اور گرد و پیش کے حالات و حوادث سے شعور یا غیر شعوری طور پر وہ اپنے آپ کو ممتاز
 کرتا ہے انھیں اپنی ذات میں سمو کر خود کو آگاہ اور باکار بناتا ہے کیسے یہ قلعی بھی شخص زندگی
 کے اصول و آداب سے واقفیت پر نہیں بلکہ اس میں بھی زندگی کے تجربے کی دست سوچنے کھینچنے
 کی صلاحیت اور پھر باذوقی کی ضرورت ہوتی ہے تب ہی اس کا اظہار یا کہا ہوا اس کی شخصیت کا
 آئینہ دار بنتا ہے۔ اس پر سے عمل میں میر کے الفاظ میں جان کھینچ جاتی ہے۔ یہ خود دیکھیے۔ اس کے
 لب، لہجے اور پروردگار اصل وہ آثار و قرائن ہیں جن سے خود آگاہی خود اعتمادی جذب و سہارا ہمت
 اور سب سے پہری، علم، نرم دلی اور حسرت اور کسی حد تک ادماہیت (برہم اور قلندر کی کے غرضی /
 نغز اوی ہیکر ابھرتے ہیں یہ کسی حد تک قابلِ تقلید ہیں یہ الگ بات ہے لیکن یہ یہ ایک یاد رہنے
 واسطے ضرور ہیں :

زندگی میں بھی وہ آزاد و خود ہیں کہ ہم
 اٹلے پھر آئے در کب سے اگر وا نہ ہوا

وہ زندہ ہم ہیں کہ ہیں روٹنا ہی قلی لے خضر
 نہ تم کہ چور بنے عمر میں دواں کے لیے

لٹائی ناخن سر تیز جگر دل دونوں
رات کی سبز خراشی میں ہنرم نے کیا

سراہی سے سراہ ہے یہ سب، بھرے اُس کی کلفت میں
سر کو کاٹ کے دھم میں رکھے آپ ہی ملنے جھاڑوں کو

قتل کیے پر غصہ کیا ہے لاش مری اٹھوانے دو
ہم تو جاں سے جا بھی چکے ہیں تم بھی آؤ جانے دو

تم ہمارے کسی طرح نہ ہوئے
ورنہ دنیا میں کیا نہیں ہوتا

موجودہ سے قول کو کہ ہم یہ نوب گیاہ
شال قطرہ شبنم رہے رہے نہ رہے
قول ہی کے اور شعر دیکھیے۔ میر کے اس شعر کو مروجہ اصطلاح میں محاکات کہیں گے۔ آپ اسے
ڈرامائیٹ بھی کہہ سکتے ہیں [اسکرین پلے بنانے کے لیے تو اس میں اور کچھ بنانا پڑے گا] :
وقت قتل آرزوئے دل جو لگے پوچھنے لوگ
میں اشارت کی ادھر اُن نے کہا "مت پوچھ"
لیکن اس شعر میں جو کیفیت ہے وہ محاکات سے آگے کی بات ہے ،
کہا میں نے کتنا ہے گل کائنات
کلی نے یہ سن کر تبسم کیا
اور اس شعر میں میر نے گل غزل کی قامت کو بھولوں کی چلتی ہوئی ڈالیوں سے نسبت دے کر خنسیل
کی آنکھوں کے سامنے عجب لطف انگیز نظارہ بکھایا ہے :

اوی گزوں کی قامت پئے ہے ہوں ہوا میں

میں رنگ سے لپکتی ہوں کی ڈالید ہیں

گزوں کی قامت اور چھوٹی کی لپکتی ہوئی ڈالوں میں مشابہت تہہ لرے ہونے بصری
والی بریت کی نہایت لطف انگیز مثال پیش کی ہے :

اور اس شعر میں محبوب کے بے انتہا فتنے اور یہ جانتے ہوئے بھی رخصت ماننے کے آثار
میں مابہیں سکتا اس کی شدید خواہش کا اظہار کیا گیا ہے :

نہیں میں بحر خفس سے بھر جاؤں

موج ماں میری بھی کنارے کاوش

ماں بہن کو حاصل کرنے کی آرزو کی پیکر تراشی ہے یہ ۔ [مگر کا شعر ہے : جن وہی سے من جو عالم
بہ لطف ہتھ نہ آئے] میر نے دوسرے کے لیے 'موج' اور 'من' محبوب کی سیاب دہی کے لیے 'موج'
نے 'الطافا استعمال کر کے دیکھ رہے والی لطف انگیز حرکت پیکریت پیش کر دی ہے یہ سب لے بہ
'منوریں' [لفظ 'کچھ' اور شاید کے پر مبنی استعمال کے طرزد] موج ہوائے بیجاں مے کو یعنی
دیکھ جال کی بیکریت کو 'زنجیر' کی رمایت سے ہوں بکھیا ہے :

کچھ موج ہوا بیجاں اسے میر نظر آئی

شاید کہ بہسار آئی زنجیر نظر آئی

بہ لکے اس شعر کی بصری پیکریت اور اس کی لامتناہی صورت پر بھی غور کیجیے ۔ بے شمار سر اور بے شمار
تینیں افق تک میری کی زبان میں باہم گتے ہوئے :

چپے رہیں گے دشتِ محبت میں سر دین

مختر تیں خالی نہ یہ میدان رہے گا

غالب کے اس شعر میں بھی موج گرد راہ کو دوشیں جسم قرار دے کر نظر انگیز ندرت آفرینی
ہے کیسی کس پر ہی کی تصویر اور اس میں اثنائی رنگ۔ موت کے سامنے بھی ہر اندازی نہیں :

ہو کر شہیدِ عشق میں پائے ہزار ہم

ہر موج گرد راہ مے سر کو دوش ہے

یہ شعر بھی دیکھیے :

ہزار قافلہ آرزو بیاہاں مرگ
ہنوز محفلِ مسرت جوشِ خورانی
انسانی سرشت کی زلی خصوصیت کا پیکریت کے پردے میں اظہار :

[آرزو ہے کہ مر مر کے جیسے جاتی ہے ۔ اختر انصاری]

فیض کے اس شعر میں سر فرشتانہ خود اقلادی کا پکری روپ بھی دیکھیے ۔
کرد کج جیس پر سرکھن مرے قاتلوں کو گماں نہ ہو
کو غورِ عشق کا بانگین پس مرگ ہم نے بھلا دیا
میر کے ایک اور شعر میں یہ یک جلالِ صفتی اور جلالِ دوستی کی پیکریت یا تقسیم دیکھیے :
پنجم ہے مرا پنجم خورشید میں ہر صبح
میں شانہ صفت سایہ روزِ لبِ تباہوں

نگاہ کا کسی کے رخ پر کچھ کر نقاب کا کام کرنا یعنی رخ کو چھپالینا اچھوتا سمون ہے اور یہ ہنسے
کا شاید بے مثل انداز ہے کہ شدتِ شوق و مستی میں محبوب کے چہرے پر نظر نہیں ملتی :

نظارے نے بھی کام کیا وال نقاب کا
مستی سے ہر گز ترے رخ پر بکھر گئی
یا بے وقعتی جتانے کے لیے سنگِ سرورہ کی طعنِ ذہن متقل کر دینا :
قدرِ سنگِ سرورہ دکھتا ہوں
سنتِ اوزال ہے گرانی میری

شاعر کی قدرتِ خیال کا ثبوت ہے ۔

تجربہ ہی خیال آرائی اب تک ذہنی ارتقاء کی انتہائی منزل ہے ۔ اس کے اظہار و
ابلاغ میں پیکریت سے مدد ملتی ہے ۔ مثلاً دامِ شنیدن جس میں شنیدن کو جسم دے دیا گیا ہے
یہاں پیکریت کا وسیلہ استعارہ ہے ۔ تمثیل نگاری بھی اکثر ایسی ہی کوشش ہوتی ہے جس میں مجرد
خیالات مثلاً رحم ، بسر ، امید ، غصہ وغیرہ کو پیکریت کے سہارے سمجھا سمجھایا جاسکتا ہے ۔ غالب کا یہ

نہریجے جس میں زونہی ہے محروم خیال کو امت اور باضاعت سے خلق کرنے کہا گیا ہے :

توفیق باخدا ازہ ہمت ہے ازل سے

آنکھوں میں ہے وہ غلطہ کرگو ہر نہ ہوا تھا

اور جانہ کی فزل میں پیکر تراشی ہمیشہ کی طرح موجود ہے اور روایت سے بڑی جلی پڑے

۔ اور اس سے اپنے امتیاز کا اقرار کرا رہی ہے ۔ یہ شروع دیجیے :

جہاں گئے وہیں پتھر نے جسم ہوا ہے

تری گل سے بھی آگے تری گل کی سی ہے [نامعلوم]

نہریجے یا پھر اس میں ابھرتا ہے اس سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ اس سے خلق کی وجہ سے صحت

کی کی گل میں نہیں بلکہ خلق رکھنے والے (خالق) پر ہر جگہ پتھر نے میں گویا جہاں یا نہروانی

۔ دوسری ہے اور عشق میں ایذا بھی اس کے لیے رامت ہے پتھر گئے کو پتھر کا جسم کو چونا ۔ پتھر کی

تہ مولیٰ تو یہ شعر بھی دیکھیے جس میں فکر آئینہ کی وجہ سے تصویر کشی محض سے آگے کی بات ہے :

میں نے مجنوں پہ لڑکپن میں اس

سنگ اٹھایا تھا کہ سنسٹ یاد آیا

یہ عرصہ غالب کے ان شعروں

اسے گلشنِ تمنا یعنی کتبہ نگاریں

دل نے تو ہم بتادیں ٹٹکی میں تیری کیا ہے

تو اور آرائشیں خیمہ لاکھ

میں اور اندیشہاے دور و دراز

ہیں سے پہلے شعر میں شوقی تو ہے ہی 'گلشنِ تمنا' میں جو فکر کی تازگی اور لطیف انگیزی ہے وہ

بھی قابلِ غور ہے ۔ [مدانیت بھری تغریغ اندوزی سورا کے اس شعر کی پیکریت میں دیکھیے :

آپ کے پاؤں کے نیچے دل ہے

اک ذرا آپ کو زحمت ہوگی]

یہاں غالب کے دوسرے شعر میں پیکریت دو کرداروں پر مشتمل ایک غم کاکل کی آواز میں سنیں اور دور و دراز کے اندیشوں میں گم۔ اندیشہ ہائے دور و دراز سے غم کاکل کا رشتہ [شامی میں] سنو۔

[شکیل بدایونی: جو از خود نہ بلا نظام دو عالم: تری زلف سے بر بھی ہنگ لوں گا
سلام گھل شہری: بڑھتا ہی جا رہا ہے زمانے کا افتخار۔ قعد اب یہ گیسوٹ برہم سنارو
بہر حال شاعر کو اپنے دل کی باتیں دوسروں ہی تک پہنچانے کے لیے نہیں بلکہ خود اپنے ذہن میں نہایت وضاحت کے لیے پیکریت کا سہارا لینا پڑتا ہے۔

تھہری کی رعایت سے میر کا یہ شعر یاد آیا:

دل سے میرے شکستیں ابھی ہیں
سنگِ باراں ہے آگینے پر

یہاں دوسرے مصرعے میں جو تصویر پیش کی گئی ہے اس کا لازمی نتیجہ "آگینے (دل)" کا چرچور ہوا ہوگا اور جس عمل کا ذکر ہے وہ برابر جاری رہے تو گویا شکستیں [شکستیں = ٹولنا] کا ایہم ہونے والا اُن کے الجھنے سے تعبیر کیا گیا ہے۔ دل نے 'شکست' قبول نہیں کی یعنی ابھی وہ ٹوٹا نہیں۔ حوصلہ اور استقامت قائم۔ حرکی پیکریت کی عمدہ مثال۔ غالب کے اس شعر میں عام مشاہدے کی بات سے شہر آرزو کا تصور پیدا کیا گیا ہے:

اب میں ہوں اور ماتم یک شہر آرزو
توڑا جو تو نے آئینہ شمال دار تھا
بہر حال۔ دورِ حاضر کی غزل کی بات تھی۔ قتیل شفائی کا یہ شعر دیکھیے،
پھولوں سے پلستی ہے مگر کتنی جیا ہے
یہ چاندنی شاید ترے آنکل سے چھنی ہے
انٹا کا شعر تازہ ہو گیا،

نزاکت اُس گلِ رعنا کی کیا کہوں انٹا
نسیم صبح جو چھو جائے رنگ جو میلا

وہاں جیا کا ذکر ہے یہاں نزاکت کا؛ وہاں حسنِ قلت اور شاعرانہ احساس بھرپور، یہاں مبالغہ مگر کتنا

زلفِ انصوریِ سحرِ پُر اُٹھ کی ہیکرت کے طیفِ آثار۔

اور اس شعر میں جو پیکر سامنے آتا ہے وہ دورِ حاضر کی مشافہہٴ انتہائی قیمتاۓ فکرِ قیادہٴ اور سخاکاۓ خفا کی طہ اشادہ کرتا ہے جو عام آدمی کی بے بسی و بے کسی سے جات ہے۔

میں کس کے ہاتھ پہ اپنا لہو تماش کروں

تمام شہر نے پیسے ہوئے ہیں دستاۓ (اصغر بی)

یاد کیجیے یہ دو غالب کے ان شعروں کی ہیکرت جن میں قاتل کو قتل کرنے کا احساس تھا۔
انہیں دیشیاں کا بھی

ہم گیبِ غولِ کتبِ قاتل یہ ترا میہ زبس

اُن نے دورِ دیالِ ہاتھ کو جو تے دھتے

کی مرے قتل کے بعد اُس نے خفا سے تو بہ

اُسے اُس زور دیشیاں کا ریشیاں جہنا

غرض قدیم و جدید غزل کے ایسے ہی شعروں سے اندازہ ہوتا ہے کہ ہیکرت کس طرح روحِ طبع کو اپنے میں جذب کرتی ہے۔

غالب کے اس شعر میں تجریدی ہیکرت کی کیفیت بھی دیکھ لیجیے:

خیالِ سادگی ہائے تصور نقشِ حیرت ہے

پر عنقا پر رنگِ رفتہ سے کھینچی ہیں تصویریں

غرض پتوں کی پھول درہن (Kaleidoscope) کی طرح جس میں ہر کسی جنبش سے نئے نئے نمونے بن جاتے ہیں اسی طرح شاعر جانے انجانے میں اپنی جملہ حوّل سے متاثر ہو کر اپنے مشاہدات و تجربات کا شعوری غیر شعوری ادراک کر کے بے شمار ذہنی تصویریں تراشتا ہے۔ اُن کی تجسیم یا پیکر سازی کرتا ہے اور قاری یا سامع کے لیے لطف (و بصیرت) کا سامان فراہم کر دیتا ہے۔
جامعہ ملیہ اسلامیہ کے استاد ڈاکٹر ہتھیر رسول جو غزل کے اچھے شاعر ہونے کی وجہ سے

بھی مشہور ہیں نے اپنی تازہ کتاب آر دو غزل میں پیکر تراشی (آزادی کے بعد) میں پیکر تراشی سے متعلق

بنیادی باتوں سے مکمل کریمت کی ہے اور مست از غزل گو شعراء کے چیدہ چیدہ اشعار کے کسی قدر بڑائی مطالعے کے ذریعے ہی باتوں کو ذہن نشین کرانے کی کوشش کی ہے۔ ان شعراء میں وہ بھی ہیں جن پر بلائیکت اور نکلائییکت کا اثر ہے اور وہ بھی جو ترقی پسند ہونے کی وجہ سے زیادہ مشہور ہوئے اور وہ بھی جن کی غزل میں نئی فضا اور نیا بہر نمایاں طور پر نظر آتا ہے۔ پیکر تراشی بہر حال شاعری کا نمایاں دھن ہے۔ انتہا پسندی سے کام لیا جائے تو کہہ سکتے ہیں کہ بے پیکریت شاعری 'میں پر'؛ غور کریں تو مربوط کلام (speech) میں بھی اس سے منفرد شکل ہے۔ شہر صاحب کا پیرایہ بیان صاف ٹکھا ہوا ہے جس کی وجہ سے پانچ سو غزلوں کی ضخیم کتاب بھی نہیں کھٹکتی۔ پیکر تراشی کے مفہوم اُس کے عمل اور اُس کی قسمیں اور پیکر کے عناصر خصوصیات کے مفہومات کے تحت حاصل ملے بنت ہے جس میں وضاحت کے لیے شہر صاحب نے اشعار بھی پیش کر دیے ہیں۔ تین دسواہ انداز نگارش کی وجہ سے خشکی یا گرانی محسوس نہیں ہوتی بلکہ موضوع کے نئے نئے ہونے کی وجہ سے محض جگہ مکرار بھی گوارا ہو جاتی ہے۔ اس کے علاوہ علیحدہ علیحدہ جن شعراء کے اشعار برائے تصور و مثال پیش کیے گئے ہیں اُن پر پیکر تراشی کی نوعیت کے اعتبار سے تو روشنی ڈالی ہی گئی ہے لیکن بطور تعارف جو کچھ فردا فردا اُن شعراء کے بارے میں کہا گیا ہے اس کا اندازہ بھی جاسکتا ہے اور اس شاعر کے کلام کی بلا ایتازی خصوصیات کی نشان دہی کرتا ہے بلکہ کسی بھی شاعر کے جو اشعار انھوں نے چنے ہیں وہ بھی بڑی حد تک اس کے امتیاز کو ظاہر کرتے ہیں۔ ترقی پسندی یا جدیدیت سے جو بحث انھوں نے کی ہے وہ رطب و یابس سے پاک ہے اور انھوں نے علمی و ادبی مباحث کی طرح قطعیات، محسوسیت یا جانب داری حتی الامکان اپنا دامن بچایا ہے۔ جدیدیت دراصل نئے شعور کے ساتھ ساتھ بالعموم نئے آہنگ سے عبارت ہے۔ اس میں چونکا دینے والی کیفیت دیر پا نہیں ہوتی؛ دیر پا حصہ صرف وہ ہوگا جو قدیم یا مردہ روایت کے امتزاج یا کرینڈو زندگی کے نئے پن اور نئے تقاضوں کو کسی حد تک، تا مگر نہیں، انگیز کر سکے گا۔ وہ آئندہ زندگی آج کی طرح مصنوعیت، میکائیکیت زدہ ہو یا نہ ہو۔ جہاں تک کسی مخصوص صنعت سخن کا تعلق ہے اُس کی بقا و قبول کا دار و مدار اُس کے لچکلیے پن پر ہے۔ غزل نے ہیئت کی سطح پر کوئی سمجھوتہ نہیں کیا اور موضوعات کے اعتبار سے وہ ہمیشہ سے لچکلی رہی ہے۔ اس کے ایماں انداز کی وجہ سے کہیے اس میں دورِ وسطیٰ میں بھی اور دورِ جدید و حاضر میں بھی ہر قسم کے مضامین بحسن و

انی سوک جاتے رہے ہیں شہری ادبی دارماے کی عظمت یاد رہی ہے لیکن اس کا کسی حد تک
 باطنی جزا بھی شرط ہے بالکل اسی طرح جیسے بالعموم ہر شخص میں تھیلی یا ادھیالی بزرگ سے
 رشتے یا رنگ روپ وغیرہ میں کسی ایک قسم کی شباهت ضرور تلاش کی جاسکتی ہے ایک حد
 تک اس میں باغاطیت (Retroactivity) بھی ہوگی تو زیادہ عظمت و احساس ہوتا
 ہے انانیت سے طلب یہ کہ امانی کے کارناموں کو وہ از سر نو نئے زاویے یا نئی عکاسیت دیکھنے پر
 قادر ہے۔ یہ بات قابل غور ہے اس وجہ سے کہ مشین یا کمپیوٹی یا سماجی نظام میں کتنی بھی تبدیلی
 آجاسے مگر انسانی جذبات بہر حال وہی رہیں گے، آدمی تبدیل ہو جائے ان کے انداز کے اصول
 و ریزہ سنا ہے اور پڑا ہے اور پس اس معنی میں آج کی جدیدیت کے مستقبل کی جدیدیت کی طبع
 تازہ ہوگی جس طرح اول الذکر امانی کی جدیدیت سے متاثر ہے ضروری ہیں کہ ہم بغیر گذشتہ
 کی میت ہی کہیں دو گذشتہ کا حاصل اور کلشن آفریڈ و انشاد میں نئی زندگی کی بشارت بھی تو
 ہوتا ہے۔

ڈاکٹر ذاکر حسین اور علامہ اقبال

جگن ناتھ آنند

جب مجھے مندرجہ بالا موضوع پر یعنی ڈاکٹر ذاکر حسین اور علامہ اقبال کے موضوع پر مقالہ لکھنے کا خیال آیا تو میں نے اس کا ذکر اپنے دو ایک دوستوں سے کیا۔ ان کا ردی یہ تھا کہ اس موضوع پر کیا لکھا جاسکتا ہے۔ دونوں میں قدر مشترک تو کوئی نہیں۔ سیاست میں دونوں کے رائے الگ الگ تھے اس پر مجھے اپنے اُن نئے پُرانے مقالات کا خیال آیا جن کا موضوع اقبال اور دوسرے اہلِ قلم کا تقابلی مطالعہ تھا۔ مثلاً اقبال اور کانٹ اقبال اور نیچے اقبال اور شوپن ہاؤر اقبال اور کارل مارکس اقبال اور نیٹشے یا اقبال اور برگساں وغیرہ اور میرے سامنے یہ بات آئی کہ اقبال نے سونی صد اتفاق تو اُن میں سے کسی فلسفی کے ساتھ نہیں کیا۔ عینقہ عبدالحکیم کے یہ کہنے کے باوجود کہ اقبال نے فلاں خیال نیٹشے سے لیا ہے اور فلاں بات نیٹشے سے متاثر ہو کر کہی ہے، حقیقت یہ ہے کہ اقبال کا نیٹشے کے ساتھ ذہنی تعد بہت زیادہ ہے اور ذہنی قرب بہت کم۔ اور تو اور اقبال نے سونی صد تو اپنے پیر و مرشد مولانا روم کو کبھی قبول نہیں کیا۔ وہی روی جن کے بارے میں اقبال نے کہا ہے:

چوں روی در حرم و ادم اذان من از او ختم اسرارِ جہاں من

بدورِ فتنہ عصیر کہن او بدورِ فتنہ عصیرِ رواں من

اسی کے ساتھ اقبال کا اختلاف اُس "نئے سے متعلق آخر تک برقرار رہتا ہے جو شہزی مولانا روم میں

دار فانیست اس کا مجذوبی جاتی ہے۔

اس کے بعد میں نے اپنے اور تعلقات پر غور کیا جس میں اس طرح کا قابلِ ملاحظہ نہیں تھا۔
 مثلاً: "اقبال اور پریم چند" یا "اقبال اور مرثیہ موہانی" تو ان میں بھی جو قدر میرے سامنے آئی ہے
 قاضی پریم چند کے تعلق اقبال نے ایک نہایت خوبصورت پھرتی کی تو یہ پُر مدح علیٰ حق اور مرثیہ
 موہانی کا ذکر اپنے اُس مضمون میں کیا تھا جو انھوں نے تنقید مجددؒ کے جواب میں لکھا تھا۔ لیکن
 ان دونوں مقالوں کی تقریر انہی دو مکتوں پر تو نہیں اٹھائی گئی تھی اور پھر یہ ایک مقالہ "اقبال اور
 دانش" کے عنوان سے بھی ہے۔ اقبال نے ہمارا جو مکتبہ پر مشاء کے نام جو خوش کو سفارشی خط دیا
 تھا اور خوش صاحب کی ملامت اقبال کے ساتھ دو ایک ملاقاتیں بھی ہوئی تھیں لیکن مقالے میں
 ان دونوں باتوں کا ذکر تو ایک سطر متصرف کے طور پر آیا تھا۔ اصل بات جو ان تمام مقالات
 میں جاری و ساری تھی یہ تھی کہ ایک ہی وقت میں یا ایک ہی طرح کی علمی سیاسی سماجی یا فلسفیانہ
 مضامین جب دو برس فن کارانہ دوشے اہل قلم زندگی بسر کرتے ہیں تو وہ ایک دوسرے سے بظاہر
 متاثر ہوں یا نہ ہوں ماحول کا رشتہ دونوں کے افکار میں خاصی حد تک ہم آہنگی پیدا کر دیتا
 ہے اور اس کا ان کی تحریروں میں اظہار ہوا یا نہ ہوا وہ ہم آہنگی دونوں کو ایک دوسرے سے بہت
 قریب کر دیتی ہے۔

اس سلسلے میں ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم کے تعلق سے اپنی بات شروع کرنے سے پہلے میں ایک
 بات اور کہنا چاہوں گا اور وہ ہے مولانا ابوالکلام آزاد اور علامہ اقبال کے باہمی تعلق خفا کے
 متعلق۔ مولانا ابوالکلام آزاد اور علامہ اقبال میں کبھی ملاقات نہیں ہوئی۔ ان ۱۹۰۴ء میں دونوں
 حضرات انجمنِ حمایتِ اسلام لاہور کے سالانہ جلسے میں شریک تھے۔ اگر اسے ملاقات کہا جاسکتا ہے تو
 صرف یہی ملاقات ان دونوں کے درمیان ہوئی ہے۔ لیکن اس بات کا کوئی ریکارڈ نہیں ملتا کہ
 دونوں کی آپس میں بات چیت ہوئی یا نہیں۔ یہ وہی جلسہ ہے جس میں خواجہ حسن نظامی بھی موجود
 تھے اور انھوں نے یہ کہہ کر:

"تمہارے جام سے کی نذر میری پارسلانی جو"

اپنا علامہ اقبال کے سر پر باندھ دیا تھا۔

غالباً حاکمات بھی ایک آدھ خطا کو چھوڑ کر: ان دونوں عظیم ہستیوں کے درمیان میں
 ہوئی لیکن مولانا آزاد کے بارے میں اقبال کے ایسے تاثرات جا بجا تھے جس میں سے ظاہر ہوتا ہے
 کہ اقبال کے دل میں مولانا کے لیے احترام اور محبت کا جذبہ موجود تھا۔ سید سلیمان ندوی مرحوم
 کے نام اپنے ایک خط میں مولانا کی ربائی پر اقبال لکھتے ہیں کہ ”المحرفہ کو مولانا آزاد کو آزادی ملی۔
 اس خط میں یہ بھی جوچھا ہے کہ اب مولانا آزاد کہاں ہیں، پتہ لکھجے کہ ان کی خدمت میں دینہ شہر
 ۱۹۱۸ء میں جب روضہ نبوی ”مناجات ہوئی تو مولانا آزاد نے اس کی تعریف میں علامہ
 اقبال کو خط لکھا۔ اس وقت یہ خط آیا ہوا ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ اقبال کسی کا خط
 سن سنبھال کر رکھنے کے عادی نہیں تھے یا غالباً وہ خط کا جواب دے کر اسے ضائع کر دیتے تھے لیکن
 اقبال کا خط اس سلسلے میں موجود ہے سید سلیمان ندوی مرحوم کے نام جس میں وہ لکھتے ہیں کہ ”آج
 مولانا ابوالکلام کا خط آیا ہے۔ انھوں نے بھی میری اس ناچیز کوشش کو پسند فرمایا ہے۔“ اور علامہ
 کے انتقال پر تو مولانا نے یہ لکھی تھا کہ ”مجموع سے سیرے دستا: قطعات تھے۔ اب یہ تعلقات
 کہیں خطوں کی صورت میں یا مقالات کی صورت میں موجود ہوں یا نہ ہوں یہ بات اتنی اہم نہیں ہے
 اہم بات یہ ہے کہ ان دونوں عظیم ہستیوں نے جو بڑے بڑے کام سر انجام دیے ہیں ان میں ایک
 کام یہ ہے کہ دونوں نے تشکیل جدید الہیات اسلامیہ کے موضوع پر قلم اٹھایا ہے۔ اقبال کی
 تو کتاب اس موضوع پر *The Reconstruction of Religious Thought*
 in Islam کے عنوان سے شائع ہوئی۔ مولانا کی اگرچہ کوئی کتاب اس موضوع پر نہیں ہے
 لیکن انھوں نے جو کچھ لکھا ہے اس کا خاصہ حصہ بلکہ بیشتر حصہ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ
 یعنی *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*
 ہی کی ذیل میں آتا ہے۔ اور اگر ہم اس قیمت کو تسلیم کرتے ہیں تو اس بات کی کیا اہمیت باقی رہ
 جاتی ہے کہ سیاسیات میں دونوں کے رائے الگ تھے۔

یہی بات مجھے ڈاکٹر ذاکر حسین اور علامہ اقبال کی فکری ہم آہنگی کے بارے میں کہنا ہے
 یعنی یہ کہ اس بات کی تعلق کوئی اہمیت نہیں ہے کہ سیاسیات میں ہمارے ملک کے ان دو عظیم
 دانش ورانوں کے رائے الگ الگ تھے۔ دیکھنا یہ ہے کہ دونوں میں فکری ہم آہنگی کتنی زیادہ تھی۔

ہندوستان میں مسلم لیگ کی تشکیل ۱۹۰۶ء میں چلی تیس ہندوؤں اور سکھوں میں سیاسی
حیثیت کے اختلافات اس سے پہلے ہی شروع ہو چکے تھے۔ یہ اختلافات انہی جماعتی زندگی میں
پیدا کر کے اکثر اپنی صورت دکھاتے تھے۔ ان کو یک خلافت کا زمانہ ایک سیاسی زائید
حیثیت مختصر زمانہ جب کہ یہ اختلافات قریب قریب ختم ہو گئے تھے۔ یہ ۱۹۰۶ء کی بات ہے اس
نات ملک کی سیاست میں مولانا محمد علی اور مولانا ثروت علی کا طویل ہوتا تھا۔ دونوں پاس رہنا
جہان گامی کے ساتھ تھے۔ چنانچہ دونوں نے ترک ملازمت کے دنوں میں برطانوی حکومت کے ذریعہ
لی بلسی اختیار کی۔ چنانچہ جس میں زمانے میں علی گڑھ تشریف لے گئے اور اس اہل انہوں نے
بہت کوشش کی کہ علی گڑھ یونیورسٹی برطانوی حکومت کا بایکٹ کرے۔ لیکن انہیں وہابی ز
بولی اور ان کے حامیوں نے علی گڑھ کو چھوڑ کر اپنی انہی یونیورسٹی بنانے کا پھل کیا۔ وہ یونیورسٹی
آج جامعہ اسلامیہ کی صورت میں ہمارے سامنے ہے۔

علی گڑھ سے علی گڑھ اختیار کرنے والوں میں ڈاکٹر ذاکر حسین جمشید جمشید تھے۔ اور غالباً یہ
کہنے کی ضرورت نہیں ہے کہ علامہ اقبال علی گڑھ کو چھوڑنے والوں کے ہم خیال ہیں تھے۔ اگرچہ
اس وقت یعنی اکتوبر ۱۹۲۰ء میں ذاکر صاحب جامعہ ملیہ کے دانش چانسلر نہیں تھے۔ دانش چانسلر
۱۹۱۸ء کے برس مقرر ہوئے لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ وہ روزِ اول سے جامعہ ملیہ کے روح رواں
تھے اور ظاہر ہے کہ جب جہان گامی نے اقبال کو خط لکھا اور انہیں جامعہ کا دانش چانسلر بننے کی
پیش کش کی تو انہوں نے اس ضمن میں حکیم اہل خاں 'مولانا محمد علی' مولانا شرکت علی اور ڈاکٹر انصاری
کے ساتھ ہی ساتھ ذاکر صاحب سے بھی مشورہ کیا ہوگا۔

اسی ایک واقعے سے اذان ہو سکتا ہے کہ وہ عظیم شخصیتیں سیاست میں ایک دوسرے
سے الگ راستہ اختیار کرنے کے باوجود ایک دوسرے کے کمالات کی کسی قدر معترف ہوتی ہیں اور
تہذیبی دھارے کو اپنے منکر و نظر کی بدولت کس طرح رواں دواں رکھنے کے لیے کوشاں رہتی ہیں۔
علامہ اقبال جامعہ کے دانش چانسلر بن کر تو آئے لیکن جامعہ کے ساتھ انہیں ایک تعلق
خاطرِ راہ آج ہماری تاریخ ادب کا اہم حصہ ہے۔

(۲)

ذاکر صاحب علامہ اقبالؒ میں برس چھوٹے تھے۔ علامہ اقبال کی تاریخ پیدائش ۱۸۷۷ء ہے اور ذاکر صاحب کی ۱۸۹۷ء۔ گویا یہ ایک خوردی اور بزرگی کا رشتہ تھا۔ ذاکر صاحب آئیں برس کے ہوں گے تو اس وقت اقبال کی تین چار تصانیف ان کی نظر سے گزر چکی ہوں گی۔ علم الاقتصاد The Development of Metaphysics in Persia امرار خودی اور روز بے خودی اور ان کی بعض اردو کی محرکہ آرائیوں اور غریب بھی۔ ۱۸۷۱ء میں خضر راہ اور ۱۸۷۲ء میں طلوع اسلام بھی شائع ہو گئی تھی۔ دو برس بعد ہجرت دہلی چھپ گئی لیکن کلیات اقبال اس سے بہت پہلے چھپ چکی تھی اور وہ بھی مید آباد میں جو ذاکر صاحب کا وطن ثانی ہے۔

یہ میں اس لیے عرض کر رہا ہوں کہ جامعہ ملیہ اسلامیہ کے جن بانیوں نے اس خواہش کا اظہار کیا تھا کہ علامہ اقبال کو جامعہ ملیہ اسلامیہ کا پہلا وائس چانسلر بنایا جائے اور اس مقصد کے لیے انھوں نے ہاتھ گاڑی سے علامہ اقبال کے نام خط لکھوایا تھا اور جن میں ذاکر ذاکر حسین بھی شامل تھے۔ صرف یہی نہیں کہ علامہ کی سحر آگس شاہی کے غلطی سے قاتر تھے بلکہ ان کے افکار علمی کمالات اور سیاسی نظریے سے بھی پوری طرح باخبر تھے۔ یہ جامعہ ملیہ اسلامیہ کی خوش نصیبی ہے کہ ذاکر صاحب کو جامعہ ملیہ میں زعمائے کار بھی ایسے ملے جو سرتاپا علمی لگن میں ڈوبے رہے اور زندگی بھر جامعہ کی بے لوث خدمت کرتے رہے۔ یہاں چرک بات علامہ اقبال کی جو رہی ہے مجھے اس وقت ذاکر صاحب کے ساتھ ہی عجیب صاحب اور عابد صاحب کا خیال آ رہا ہے۔ ۱۹۳۰ء کی بات ہے جامعہ میں جشن اقبال منانے کی بات چلی۔ اس ضمن میں تید زیر نیازی لکھتے ہیں :

”عابد صاحب اور ذاکر صاحب کا خیال تھا کہ جرمن یونیورسٹیوں کی طرح جامعہ بھی جشن اقبال کے نام سے ایک تقریب منائے جس میں ہندوستان کے اکابر اہل علم اور ممتاز شخصیتیں

شریک ہوں اور حضرت علامہ کی خدمت میں جو خود بھی رواقِ افرات
 بزم ہوں مےِ تصادمی اور حسینانہ مقامات کا ایک کشکولِ جوار
 اظہارِ حیثیت پیش کیا جائے لیکن انوس ہے بعد کے حالات سے
 سیاسی ہنگاموں، تحریکِ قانون شکنی اور گول میز کانفرنس کے
 اعلانِ دفعہ کے باعث، ارادہ پورا نہ ہو سکا۔

سید نذیر نیازی وہ قابلِ قدر شخصیت ہیں جنہوں نے جامعہ ملیہ میں تعلیم پائی، ڈاکٹرِ انجینئر
 برسرِ۔ عیب اور ڈاکٹرِ جامہِ مسیح کے شاگرد رہے۔ علامہ اقبال کے بارِ مہدوں میں تھے بلکہ ان کا
 وارث ہوں ہونا چاہیے کہ وہ مولوی سید میر حسن کے صحیح تھے۔ The Reconstruction
of Religious Thought in Islam انہوں نے تشکیلِ جدیدِ جناتِ اسلامیہ
 کے نام سے اردو میں ترجمہ کیا۔ انہوں نے اپنی کتاب مکتوباتِ اقبال میں مئی جگہوں پر مخاطبہ رڈاکٹر
 انجینئر علامہ اقبال کی خدمت کے بارے میں اکثر پوچھے، بتے تھے۔
 اس کتاب مکتوباتِ اقبال میں مازی رُؤنِ پاشا کی جامعہ ملیہ میں آمد کا ذکر کرنے جوٹ سید
 نذیر نیازی لکھتے ہیں:

”ڈاکٹر انصاری مرحوم کے حضرت علامہ سے ذاتی تعلقات تھے
 انہوں نے اگرچہ اپنی طرف سے بھی حضرت علامہ کو تشریف آوری کی
 دعوت دے رکھی تھی اور بحیثیت شیخ الجامعہ ڈاکٹر صاحب بھی ایک خط
 لکھ چکے تھے مگر پھر اس کے ساتھ ڈاکٹر صاحب نے مجھ سے فرمایا کہ میں
 بھی ایک خط اپنی طرف سے لکھ دوں بلکہ کوشش کروں کہ حضرت
 علامہ جامعو کی درخواست قبول کر لیں۔ چنانچہ میرا عہدہ حضرت علامہ
 کی خدمت میں پہنچا تو ارشاد ہوا:

ڈیر نیازی صاحب السلام علیکم
 آپ کا خط ابھی ملا ہے۔ اگر تبدیلی ناممکن ہے تو بڑی مشکل
 ہوگی۔ آپ کوشش کریں کہ آخری یکم کو اردو میری صدارت کے لیے

۱۰ اور آخری پیکر ۱۰ کو ہو۔ مگر تاہم جس ۱۴ مارچ کی شام کو
یہاں سے روانہ ہو کر ۲۰ کی صبح کو دہلی پہنچے جاؤں گا لیکن اگر ڈاکٹر
انصاری یہ مان جائیں کہ آخری پیکر ۱۸ کو ہو تو مجھے مار دے دیجیے جانی
نیت ہے۔ ۲۰ مارچ کی صبح ۱۰ بجیں صبحت حال ہوا آپ مجھے پیش
پریس۔ والسلام

محمد اقبال - لاہور

۸ مارچ ۱۹۳۳ء

میں نے حضرت علامہ کا ارشاد حق بخت و ذکر کا کو پہنچا دیا۔
ذکر صاحب بہت خوش تھے مگر اب خصل یہ تھی کہ اس طرح مرتب
کردہ بلکہ اعلان شدہ پروگرام میں کچھ خلل سا پیدا ہو جاتا تھا۔ تاہم
باہمی مشورے کے بعد طے پایا کہ حضرت علامہ سے ۱۸ مارچ کو تشریف آوری
کی درخواست کی جائے اور حضرت علامہ نے بھی یہ درخواست منظور
کر لی۔ اس اثنا میں ڈاکٹر صاحب مرحوم اپنی طوت سے خوشکریے
کا خط لکھ ہی چکے تھے لیکن ۱۹ مارچ کی شام کو حکم ہوا اور ڈاکٹر صاحب
نے بھی امراد کیا کہ میں لاہور چلا جاؤں اور ۱۸ کی صبح کو حضرت علامہ کو
ساتھ لیے واپس آ جاؤں۔ لہذا ۱۸ کی صبح کو میں لاہور پہنچا۔ حضرت
علامہ ایک طرح سے منتظر ہی تھے۔ ان کی خدمت میں حاضر ہوا تو اول
ڈاکٹر انصاری مرحوم اور غازی موصوف کی خیریت مزاج دریافت کرنے
کرتے رہے۔ پھر احباب جامعہ بالخصوص ذکر صاحب، عابد صاحب اور
حبیب صاحب کو پوچھا۔ باتوں باتوں میں ترکوں اور ترکی سیاست
کا ذکر آ گیا۔

اس طرح اس کتاب میں ذکر صاحب اور علامہ اقبال کے تعلق خاطر کا ذکر کئی مضمونوں پر آیا ہے۔
یہاں اس امر کا ذکر بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ڈاکٹر انصاری کی دعوت اور ڈاکٹر ذاکر حسین

آئی کوشش کی مدت طویل اقبالؒ اور ماریج کی محک کو جامعہ اسلامیہ میں تشریف سے
اسی شام کو انھوں نے اس اجلاس کی صدارت فرمائی جس میں غازی روت پاشا نے
حسب اور اتحاد اسلامی کے موضوع پر توسیعی خطہ ارشاد فرمایا۔ اقبال یوں مباحثہ کے زمانہ
میں ان کا قیام ڈاکٹر انصاری کے دولت کوسہ رہا۔ اس شخص میں سبب غریب نوازی ضرور
تھی۔ انھوں نے دیکھا حال بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”غازی موصوف نے خطبہ پڑھا اور محمد اقبال بحیثیت صا اقبال
کلمات کہنے کے لیے آئے تو غازی موصوف کے خیالات کی رعایت سے
اسلام کے مستقبل کا خیال اگیا بے قابو ہو گئے۔ جذبات کا انداز تھا
تقریر کرتے پہلے گئے تہا اکو مسجد ڈھلے کے عنوان سے انھوں نے جو
علم لکھی ہے اور جو بہت آگے چل کر بل جہلی میں شائع ہوئی اس
کے اس شعر:

دیکھ چکا المنی شور شمس اسلام دین

جس نے دھجھڑے کہیں نفقہ کہیں کے نشان

سے ابتدا کرتے ہوئے ایک کے بعد دوسرا شعر پڑھتے گئے تو پھر کیا
تھا۔ سامعین دھجھڑے آگے مجمع بہ حق گوش، محمد علی ہال کے گوشے
میں خاموشی ہی خاموشی۔ ایک تو ان کا تازہ کلام دوسرے غازی
روت پاشا کی محبوب شخصیت، خلافت عثمانیہ کی مہارازہ سرفروشیوں
کی زندہ یادگار۔ ہر کوئی سوچ رہا تھا ہم کیا تھے کیا ہو گئے، حتیٰ کہ
انھوں نے یہ کہہ کر:

دیکھیے اس بھر کی رے سے اُٹھتا ہے کیا

گنبد فیلفوفی رنگ بدلتا ہے کیا

تقریر ختم کی اور وہ اپنی جگہ پر بیٹھ گئے تو طلسم خاموشی ٹوٹا۔ شرکاء جلسہ آگے
بڑھ کر ان کے ہاتھوں کو بوسہ دینے اور اپنی عقیدت کا اظہار کرنے لگے۔“

جس صرت طائر سے نمی بلے کھا،

”پر اسی چاہتا ہے، ہجیب دورا کی طاعت بھی اس بنسام سے معنی
کا دیانی ہی میں کی جائے، لیکن طاعت طائر کو یہ توجیز پہنچ نہیں آتی
یوں کہ برلین میں مستطیق طاعت کا کوئی اتھی نہیں تھا اور طاعت طائر
مستطیق کو کسی طرح بھی نسخہ پڑھوان کرنے کے لیے تیار نہیں تھے۔
طلس طاعت البتہ عن حمی عمر اس کے صارت بعد زیادہ تھے
لہذا یہ توجیز بھی: =

(۴)

ذکر صاحب مروج سے راقم التویر کی بہت کم طواف تین جہوں۔ ایک باد تو اس وقت جب
وہ یہی بیٹی کی شادی پر ہمارے گھر تشریف لاتے تھے۔ نئی دہلی میں۔ اس وقت اُن کی زیادہ تر
اتیں والد مرقم کے ساتھ ہوئیں۔ ایک ملاقات میں اپنی کتاب اقبال اور اس کا مدہا پہلا ہستانی
ادب میں نے اُن کی خدمت میں پیش کیا۔ اس وقت اس کتاب کی درجہ سے بات چیت کا موضوع طائر
مسئل ہی رہا۔ اس میں انھوں نے ایک جملہ یہ بھی کہا تھا کہ آپ لاہور والوں نے اقبال کو
monopolise کر لیا ہے۔ اس جملے کے کئی معنی نکل سکتے تھے اس لیے میں نے بواب میں اتنا ہی
لما اقبال تو مشرق و مغرب کا شاء ہے۔ کوئی ایک شہر اُسے کیسے Monopolise کر سکتا ہے۔
اس کے بعد انھوں نے کتاب کے ابواب پر نظر ڈالی اور ایک بات کلام اقبال کا بندوستانی میں مسطر
”خوڑی دیر کے لیے دیکھتے رہے اور مجھ سے کہا کہ اس موضوع پر جو کچھ آپ نے لکھا ہے اس کا
دوسری زبانوں میں ترجمہ ہونا چاہیے اور اس طرح کی اور شائیں بھی اگر کلام اقبال سے میں تو
بھیں بھی اس باب میں شامل کرنا چاہیے۔ اس وقت ضرورت اس بات کی ہے کہ اقبال کی شاعری
کا یہ پہلو زیادہ تفصیل کے ساتھ اہل ملک کے سامنے آئے۔ میں نے عرض کیا کہ اقبال کی شاعری
کے اس پہلو کو بعض حدود کے اندر ہی دیکھا جاسکتا ہے۔ اس پر زیادہ نور اس لیے نہیں دیا جاسکتا
کہ ہم اہل ہند اس وقت حب الوطنی اور نیشنلزم کو ایک ہی معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ اقبال کے
یہاں حب الوطنی تو ملتی ہے لیکن وہ نیشنلزم کے مخالف ہیں اور اگر زیادہ تفصیل سے لکھا جائے تو

ہیں مت الوطنی اور شیخنظم میں ایک حد حاصل کیجینا جوگی اور یا پھر اس کا انکسار ہے کہ بات :
خطابت پیدا ہو جائے۔ اس پر بات بیت کا رخ شیخنظم اور شیخنظم کے مغربی تصور کی طرف رہا
اور میں علامہ اقبال کے متعلق ان کے خیالات ان کی زبانی سننے سے محوم رہ گیا۔

(۵)

غیر ادب کے پیراگراف کو بڑا معترضہ ہی سمجھئے۔ میں نے اس میں صحت بیان واقعہ سے کام لیا۔
کوئی تجربہ کمالے کی کوشش نہیں کی۔ اس سے قبل بات ٹھیک ہی آگئی کی جو رہی تھی یہ ٹھیک ہی آگئی
ہیں علامہ اقبال اور ڈاکٹر ذاکر حسین میں زندگی کے اس شعبے میں نظر آتی ہے جس سے ہم تعلیم کا سہ
کہتے ہیں۔ دراصل علامہ اقبال اور ڈاکٹر ذاکر حسین جیلوی طور پر سیاسی آدمی نہیں تھے۔ اگرچہ ڈاکٹر صاحب
ہندوستان کے نائب صدر اور صدر کے عہدے تک پہنچے اور اقبال پنجاب یونیورسٹی کونسل کے صدر
منتخب ہوئے۔ لیکن انہوں نے بعد لیکن مزاج دونوں سیاسی آدمی نہیں تھے۔ تعلیم اور نظم کے
مسائل سے دونوں کو دلچسپی تھی۔ اگرچہ ان کی زندگی کے اس پہلو کے بارے میں زیادہ نہیں لکھا گیا
لیکن انہوں نے اس مسئلے کو بڑی اہمیت دی ہے۔ مسلمانوں کی تعلیم کے مسائل سے دونوں غافل
نہیں رہے۔ بچوں کی تعلیم کو بھی دونوں نے نظر میں رکھا ہے اور چونکہ دونوں ایک کوششیں بھی تھے
اور ایک دوسرے کی بھی۔ اس لیے انہوں نے اس مسئلے کے متعلق جو کچھ لکھا ہے وہ اس کے تمام عملی پہلوؤں
پر غور و خوض کے بعد لکھا ہے۔ بچوں کی تربیت کے عنوان سے ڈاکٹر ذاکر حسین نے تین تقریریں آل
انڈیا ریڈیو، نئی دہلی سے نشر کیں۔ تیسری تقریر میں آپ کہتے ہیں:

”ظاہری ڈپلن کے بھوت کے بعد مدرسوں کا رائج نصاب بھی بچوں
کی تربیت ٹھیک نہیں ہونے دیتا۔ آدمی کی تاریخ پر نظر ڈالیے۔
اس کی بڑی بڑی عمر دیاں اس دور سے پیدا ہوئی ہیں کہ یہ جن
چیزوں کو پہلے کسی کام کا ذریعہ بناتا ہے۔ ہوتے ہوئے خود اسی ذریعے
کو اپنا مقصد قرار دے لیتا ہے۔ وسیلہ قریب ہوتا ہے اور مقصد دور
بس وسیلہ ہی نظر میں رہ جاتا ہے مقصد اقبل ہو جاتا ہے“

یہ وہ اہم نکتہ ہے جس پر اقبال نے اپنی نظم اور دونوں میں اپنے خیالات کا جا بجا اظہار

جے. تھو۔

ابھی از مسلم و فی قصود نیست غیر مغل از مہن قصود نیست

آپ کا قصود صرف "مطلوبات" فراہم کرنا نہیں ہے بلکہ ان کے ذریعے سے ان صلاحیتوں کا
تربہ بنانا ہے جو ان کے اندر موجود ہیں۔ اس سلسلے میں اقبال کے ایک مضمون کا ایک
نمونہ ہے۔ "بچوں کی تعلیم و تربیت" جس میں وہ لکھتے ہیں :

"جس طرح جسمانی اعضاء و اسباب کے اصولوں سے مطابقت برتنے
میں اسی طرح نفسِ ناطقہ کی نشوونما بھی انہی اصولوں کے تحت میں
ہے۔ لہذا اطفالِ تعلیم کامل وہی ہوگا جو نفسِ ناطقہ کے تمام قواعد سے یہ
محاسن و درخشش کا سامان ہتیا کرے۔ اور ان اطفالِ تاثیرِ انشیت
موضوعِ نفسِ ناطقہ کی ہر قوتِ تکمیل میں آتی چاہیے جو کہ وہل و جہت
تعلیم کا منشاء یہ ہے کہ نفسِ ناطقہ کی پوشیدہ قوتیں مکمل بنیں جو نہ
کو بہت سی علمی باتیں جس طرح جاتیں۔"

جہاں تک تعلیمی مسائل پر بات چیت کا تعلق ہے ڈاکٹر اقبال اور ڈاکٹر ذاکر حسین دونوں
مستمر رہے اور مشترک تعلیم بھی۔ اس لیے بچوں کی تعلیم سے لے کر بڑوں کی تعلیم تک کے تمام مسائل پر انھوں نے
نظر ڈالی ہے اور ان مسائل کے اکثر پہلوؤں پر دونوں کے افکار میں ایک حیرت انگیز مماثلت ملتی ہے
تلاطمِ جدیدہ کے بنیادی اصول، علومِ جدیدہ کی اہمیت، ان کے حصول کی زریعہ تعلیمِ جدیدہ کی خواہیاں
اور ان میں اصلاح کے طریقے، مقاصدِ تعلیم، علومِ طبی، علومِ عمرانی وغیرہ وغیرہ۔ اس کی اگر مثالیں تلاش
کی جائیں تو دونوں کی تحریروں میں قدم قدم پر ایسی مثالیں مل سکتی ہیں۔

ابھی میں نے بچوں کی تعلیم کے متعلق ان دونوں مفکرینِ تعلیم کے خیالات کا ذکر کیا ہے۔ ڈاکٹر
اقبال اور ڈاکٹر ذاکر حسین کا اس میں ایک کا زمانہ یہ ہے کہ انھوں نے اپنی تمام مصروفیات میں سے
وقت نکال کر بچوں کی زبان میں بھی بچوں کے لیے ادب تخلیق کیا۔ اقبال نے شعر میں اور ذاکر صاحب نے
نثر میں۔ ڈاکٹر صاحب کی کتاب ابو خان کی بھڑکی اور اقبال کی نظم "بہ آتی ہے دُعا میں کے متنا میری"

منکر چاند مہر و گشت خالق اہل انجیل گشت

اس حقیقت کو بغیر نظر رکھنا ضروری ہے کہ اقبال کے یہ سارے اوقعات اخلاطوں کے تحت
 رابطہ ہے "نظریہ اہل انجیل" Theory of Ideas پر مبنی۔ اس کے سارے فلسفے اور سارے
 مطالب پر نہیں ہیں۔ اقبال اخلاطوں کی فلسفیانہ عظمت کے قائل ہیں اور ان کے اخلاطیہ انداز کی
 اہمیت نے تائید کی ہے۔ تشکیل جدید اہلیات اسلامیہ میں آپ ان چند الفاظ میں اخلاطوں کو
 قابل ذکر خراج قیس اور کرتے ہیں :

"چنانچہ قرآن مذہبِ راست اخلاقیات اور سیاست میں اسی
 طرح ایک باہمی ربط بہت ضروری خیال کرتا ہے جس طرح اخلاطوں
 نے اپنی تصنیفِ ریاست میں بیان کیا ہے :

ان طرح اقبال کا یہ شعر بھی صرف حوت ہی کے اتمام میں نہیں ہے بلکہ اس میں اخلاطوں کو بھی
 "خالق قیس اور ایک گیا ہے :

مکالمات اخلاطوں نہ مل سکے لیکن

اسی کے شعلے سے پھوٹا نثار اخلاطوں

اور مذکورہ کتاب ریاست کے بارے میں ڈاکٹر ڈاکٹر حسین و قطراذ ہیں :

"سچ یہ ہے کہ اس کتاب میں انسان کی پوری زندگی نظر ڈالی گئی ہے۔
 البتہ زیادہ توجہ انسانی زندگی کے عمل پہلو پر ہے اسی لیے کتاب کا
 زیادہ حصہ اخلاقی اور سیاسی مسائل سے پر مملوم ہوتا ہے لیکن یہ نہیں
 ہے کہ منکر و خیال کی دنیا کو یک قلم نظر انداز کر دیا گیا ہو۔ فلسفے کی بلند پایا
 دیکھنی ہوں تو صین خیر میں سب چیزوں کے اتحاد کا جلوہ بھی اس کتاب
 میں دکھائی دیتا ہے۔ اخلاق کا سبق لینا جو تو اس میں رُوح انسانی کے
 حاسن کی گہری اور لطیف تحقیق موجود ہے تعلیم کے مسائل پر روشنی درکار
 ہو تو قبول دوسرے "فنِ تعلیم پر آج تک جتنی کتابیں لکھی گئی ہیں ان میں
 یہ سب سے بہتر ہے۔ سیاسی زندگی میں رہنمائی کے لیے یہ ایک جدید

ہست اجتماعی اور اس کے اداروں کی حقیقی مہم کی تصویر لکھ رہی
 کر رہی ہے اور انسانی جماعتوں کے تغیر و تحول و زوال کے اسرار و اسرار
 کی بجلی کی کائنات ہر نقطہ تاریخ کے پر شکل سال بھی اس میں پائی
 کر دیے گئے ہیں۔

اپنی اس مضمون کی تحریر میں اس حقیقت کو بھٹلانے کی کوشش میں نے نہیں کر سبب است
 علامہ اقبال اور ڈاکٹر ذاکر حسین کے راستے الگ الگ تھے۔ وہ تو غیر تھے ہی لیکن سیاست کی اندر
 سے زندگی کی انداز کہیں بلند ہیں اور اگر زندگی کی انداز میں نظر ہوں تو نگاہ ہمیشہ ایک دوسرے سے
 محاسن پر جاتی ہے۔ انداز مشترک پر جاتی ہے۔ اختلافات پر نہیں جاتی اور اس وقت انسان کا اپنا
 کھرا پن ہی اُس کی پرکھ کا پیمانہ بنتا ہے۔ دراصل اقبال اور ذاکر حسین دو ہیں درویش صحت
 انسان تھے اور اگر اپنی اس تحریر کو میں اقبال کے ان دو اشعار پر ختم کر دوں تو بے جا نہ ہوگا۔

اے مطلق درویشاں! وہ مرد خدا کیسا
 جو جس کے گریبوں میں ہنگامہ رستاغیر
 جو ذکر کی گرمی میں شعلے کی طرح روشن
 جو فکر کی سرعت میں بجلی سے زیادہ تیز

حواشی

۱۔ علامہ اقبال اور مولانا عبد المجید سائلک کا خیال صحیح نہیں تھا کہ تنقید مجدد کے پرے میں حسرت
 موہنی نے کلام اقبال پر تنقید کی ہے۔ اقبال نے تو جواب میں حسرت صاحب کا ذکر ادب و
 احترام کے ساتھ کیا تھا لیکن سائلک صاحب نے بہت سخت الفاظ میں جواب دیا تھا۔ آج
 کل میرا حافظ ٹھیک سے ساتھ نہیں دے رہا ہے۔ لیکن اس وقت حافظہ ہی بت رہا ہے کہ
 مذکورہ مضمون حسرت صاحب نے نہیں بلکہ حکیم برہم نے لکھا تھا جو اردو کے ایک قابل ذکر اہل قلم
 تھے اور اردوئے معلیٰ میں اکثر لکھا کرتے تھے۔ (ج۔ ن۔ ۱)

۲۔ علامہ اقبال اور مولانا ابوالکلام آزاد۔

۲۔ یہ بات مجھے سر فخر اللہ خاں مرحوم نے بھی بتائی تھی کہ قطرہ اقبال خاں صاحب اپنے بچنے کے بعد مرحوم شہنشاہ خاں کو دیتے تھے۔ یہ بات انھوں نے میری اس گزشتہ بحث کے جواب میں کہی تھی جب میں نے ان سے یہ کہا تھا کہ آپ کے پاس مگر قطرہ اقبال کے خطوط ہوں اور آپ مجھے دے سکیں تو آپ ان حیات پرگی۔ انھوں نے پہلے تو یہ بتایا کہ میری دور اقبال کی ہمیں خاصی اہم خطوط کتابت تھی اور پھر اقبال کے بارے میں یہ بتانے کے بعد کہ وہ خاں خاں کو دیتے تھے۔ یہ بتایا کہ میری بھی یہی عادت ہے۔ جس خاں کا میں جواب دے دیتا ہوں وہ خاں کو دیتا ہوں۔ (۱۰-۱۱)

۳۔ مکتوبات اقبال (سید زبیر نیازی) اقبال انٹرنیٹ کراچی ۱۹۵۷ء، ص ۷۷

۴۔ ایضاً، ص ۹۵

۵۔ ایضاً، ص ۹۹-۱۰۰

۶۔ ایضاً، ص ۳

علامہ اقبال کا خطبہ الہ آباد۔ ایک تجزیہ

علی احمد قاسمی

ہر بڑے شاعر کی طرح اقبال کے یہاں بھی تضادات و تصادات ہیں۔ انجینس اور نشیں ہیں جن پر ماہرین اقبایات اکثر سرغزنی کرتے ہیں اور اپنی اپنی توفیق و تفہیم کے اعتبار سے اپنی اپنی بات کہتے رہتے ہیں لیکن اپنی بات کہنے میں یہ نفسیاتی نکتہ تو بہر حال اپنا اثر دکھاتا ہی ہے کہ ہر ماہر خواہ وہ کتنا ہی صاحب فہم و ادراک ہو اس کے ساتھ اس کی پسند و ناپسند، دلچسپی اور ذوق شعوری یا غیر شعوری طور پر خارجی یا باطنی سطح پر کام کرتے رہتے ہیں اور وہ اپنے زادیہ فکر سے فن کار کو دکھتا سمجھتا اور سمجھاتا ہے جس سے کبھی کبھی معاملات سلجھنے کے بجائے مزید الجھ جاتے ہیں۔ اقبال کا معاملہ اس سلسلے میں کچھ زیادہ ہی پیچیدہ ہے اس لیے کہ اقبال کی بنیادی اور کلیدی فکر کا تعلق اسلامیات سے ہے اور اہل علم و خرد واقف ہیں کہ مذہب کا معاملہ قدرے معروضی کم جذباتی زیادہ ہوتا ہے۔ اس لیے اکثر اقبال شناسی کے سلسلے معروضی کم جذباتی زیادہ ہو گئے ہیں۔ اسلامی مفکرین کے یہاں یہ روش کچھ زیادہ ہی اور پاکستانی مفکرین کے یہاں بطور خاص۔ پاکستانی کے بیشتر مسلم مفکرین و ناقدین اقبال کو شاعر اسلام کے طور پر تو پیش کرتے ہی ہیں، شاعر پاکستان کے طور پر بھی پیش کرتے ہیں جس کے جواب میں یہ بھی ہو چلا ہے کہ ہندوستان کا ایک خاص غیر مسلم طبقہ اقبال کے حوالے سے پہلے ہچکچا ہٹ اور اب تو سو الیز نشان لگا دیتا ہے جب کہ ان کا تراز ہندوستان

ن گلیوں میں آج بھی گونجتا رہتا ہے اور اپنی غیر معمولی حوالی شہرت کی اپنی مثال آپ رکھتا ہے۔ مساکرمض کیا کہہ کرگ اقبال کو اقبال کے حوالے سے کہ اپنے حوالے سے زیادہ دیکھنا چاہتے ہیں جبکہ سی بھی شاعر نہیں کار کو اور بالخصوص اقبال جیسے عظیم فن کار کو اسی اتحاد نظر و خیال کے ساتھ جاننا دیکھنا چاہیے جس Association of Ideas کے ساتھ شاعر خود اپنی بات کہتا ہے لیکن نظر و خیال کی یہ خصلتیں یہ خراکیتیں رد و قبول کے حوالے سے انہماک میں چھلکتی ہیں اور ہم ترسیں ایسے کا شمار ہو جاتی ہیں۔ اقبال کے ساتھ یہ المیہ کہ زیادہ ہی رہا ہے۔ ماضی میں تخلیق کی مفاہمت کا اور اب ان کی جاوید جاوید کا۔

جیسا کہ عرض کیا کہ پاکستان میں عام اردو داں طبقہ بالعموم اور اسلامی فکر کے لوگ بالخصوص اقبال کو شاعر اسلام اور شاعر پاکستانی تو مانتے ہی ہیں اب انھوں نے سیاسی طبقہ انھیں بانی پاکستان کے طور پر بھی دیکھا ہے اور اس کے متعدد حوازیں ایک اہم ہواز اور ثبوت میں اقبال کا ۱۹۳۰ء کا خطبہ پیش کرتا ہے جو انھوں نے الآباد میں مسلم لیگ کے جلسے میں دیا تھا۔ ان کا دعویٰ ہے کہ اس خطبے میں پہلی بار اقبال نے ایک اسلامی ریاست بلکہ پاکستانی ریاست کا تصور ہی نہیں بلکہ نقشہ پیش کیا۔ اقبال کے اس خطبے کو لے کر طرح طرح کی خوشگنایاں اور قسم قسم کے دلچسپ و معنی خیز سوالات اٹھائے جاتے ہیں۔ اقبال کے طبع بھی اور حریت بھی۔

گزشتہ برسوں میں لندن سے برٹکم کے ایک سفر میں راقم الحروف کو ماہر اقبالیات پروفیسر جگن ناتھ آزاد جیسی قلم شخصیت کی ہمسفری کی سعادت حاصل ہوئی۔ میں نے موقع غیبت جان کر اس مازک مسئلے پر ارادہ اس خطبے کی طرہ توجہ مبذول کرائی۔ معاملے کی نزاکت یا شاید سفر میں ہمارے ساتھ دو ایک پاکستانیوں کی شرکت کی وجہ سے کھل کر بات نہ ہو سکی لیکن اتنا ضرور فرمایا کہ اقبال کے الآباد کے خطبے کو لے کر حقیقی طور پر بھی بحثیں ہیں۔ یہ خطبہ کئی شکل میں ملتا ہے اس لیے آپ خطبے کی بات کر رہے ہیں میں نہیں جانتا۔ مجھے نہیں معلوم کہ خطبہ الآباد کی اصل شکل بھی تحقیق طلب ہے بہر حال اس وقت جب میں بیٹھوں لکھنے بیٹھا ہوں میرے پاس الآباد کا جو خطبہ ہے وہ لاہور سے نکلنے والا رسالہ اقبال ۱۹۸۴ء کے شمارہ نمبر ۳ کے آزاد می نمبر میں شامل ہے جس کے مدیر اعجازی احمد نعیم قاسمی ہیں۔ میں نہیں کہہ سکتا کہ یہ اس کی کون سی شکل ہے بہر حال میں اسے ہی اصل

ان کو اپنی بات عرض کرنے کی جسارت کر رہا ہوں۔

تقریباً اٹھائیس صفحات پر مشتمل یہ خطبہ کئی عزائمات اور موضوعات میں تقسیم ہے جو ہے صحت اندازہ ہوتا ہے کہ یہ بات خاصہ کلمہ کر پڑھا گیا ہے۔ تحریر میں وہ دہا، ترتیب، تہجد کی دیگر انی ہے جو عموماً تقریر میں نہیں ہوتی۔ پھر یہ بھی تھا کہ یہ خطا مسلم لیگ کے جلسے میں پڑھ رہے تھے اور جو لوگ ہندوستان کی سیاسی تاریخ اور آزادی کی تحریک پر نظر رکھتے ہیں وہ ۱۹۳۰ء کے سیاسی ماحول، ہندو مسلم کانگریس، مسلم لیگ کی تمام نازک اور پیچیدہ صورتوں سے واقف ہوں گے اور خود اقبال بھی واقف تھے۔ اسی لیے یہ خطبہ ان محاذاتوں سے شروع ہوتا ہے :

”حضرات! میں آپ کا جلد ممنوع ہوں کہ آپ نے مجھے تہذیب اسلام لیگ کے اجلاس کی صدارت کا اعزاز ایک ایسے وقت میں بخشا ہے جو ہندوستان میں مسلم سیاسی فکر و عمل کی تاریخ میں نازک ترین لمحہ ہے۔ یہ بڑی جسارت ہوگی کہ جن سیاسی فیصلوں کے لیے وہ آج یہاں جمع ہوئے ہیں ان کے سلسلے میں ان کی راہ نمائی کا دعویٰ کروں۔ میں کسی جماعت کا راہ نما نہیں ہوں اور نہ ہی کسی راہ نما کا پیرو ہوں میں نے اپنی زندگی کا بیشتر حصہ اسلام اس کے نظام سیاست و قانون اس کی ثقافت، اس کی تاریخ اور اس کے ادب کے مطالعے میں صرف کیا ہے۔“

اقبال کے یہ جملے غور طلب ہیں کہ وہ کسی جماعت کے راہ نما اور نہ ہی راہ نما کے پیرو ہیں اور پھر یہ بھی غور کرتے چلنا چاہیے کہ اقبال پہلے شاعر ہیں اس کے بعد مفکر و دانشور۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ ہر ٹرس شاعر کی ایک بنیادی فکر ہوتی ہے جس پر وہ اپنی شاعری کی عمارت کھڑی کرتا ہے۔ اسلامیات اقبال کی بنیادی فکر لیکن وہ ان معنوں میں بنیاد پرست نہ تھے جن معنوں میں آج لیا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یہ خطبہ اسلام کی صحت مند فکر سے شروع ہوتا ہے۔ اسلام اور قومیت کے حوزان سے اسلام کی ہم آہنگی اور باطنی اتحاد پر باتیں کہی گئی ہیں وہ اس کی وجہ اسلامی ثقافت کو قرار دیتے ہیں جو ایک خاص روحانی اور انسانی نصب العین کے تحت نمود پذیر ہوئی ہے اور ہندوستان کا بھی جو تہذیبی و

خاصہ ذرا ہے وہ اسلام کے خلاف مہم چل گاتا ہے اسی لیے ہند میں اسلام کے پھیلنے
 نہ لے میں زیادہ وقت نہیں ہوتی بلکہ اقبال کا خیال ہے کہ دنیا بھر میں شاید چند دستوں
 پر ایسا ملک ہے جہاں اسلام مردم ساز کی قوت کی حیثیت سے جلوہ گر ہوا ہے۔ ان خیالات
 و ملاحظہ کریں ان میں اسلام اور ہندوستانی دونوں کے تین قرابت اور محبت اماں ہوتی ہے
 اور یہ محبت محض ہندوئی نہیں بلکہ اس کے پچھے منکر و خیال کے سلسلے ہیں۔ مشرق و مغرب کی وہ
 روحانی تقریب بھی کام کر رہی ہے جس کے بارے میں اقبال کا ماننا ہے کہ یورپ میں مسابیت
 ایک رہائی نظام تھا جو بدویج ایک وسیع کھسائی تنظیم کی صورت اختیار کر گیا اس کے ساتھ ہی
 اسلام کے بارے میں ان کا خیال ہے۔ دنیا نے اسلام میں ایک عالمگیر نظام سیاست موجود ہے
 جس کے بنیادی نکات وحی و تنزیل کا نتیجہ و نمود ہیں لیکن ہمارے فقہاء جدید دنیا سے بے تعلق رہے ہیں
 اس لیے موجود زمانے میں انھیں از سر نو مرتب کرنے کی ضرورت ہے۔ بعد کا جملے حد معنی نیز
 ہے۔ اقبال مولوی نہ تھے بلکہ منکر تھے۔ انھوں نے صرف اسلامی فکر و فلسفے کا مطالعہ نہیں کیا تھا بلکہ
 دنیا کے تمام بڑے مذاہب اور ان کی تاریخ و تہذیب افکار و خیالات کا گہرا مطالعہ کیا تھا۔ انھیں
 اس بات کا اندازہ تھا کہ جس طرح نظریہ قومیت نے مسابیت کی شکل و صورت بگاڑی اس طرح کہیں
 اسلام کی تصویر بھی نہ ہو جائے۔ کشمکش کش میں تھے۔ مغرب کے اثرات جس طرح مشرق پر پڑ رہے تھے
 اور جس طرح اسلامی فکر و تہذیب متاثر ہو رہی تھی اس کی طرف ہالینڈ کے پروفیسر اور انسائیکلو پیڈیا
 آن اسلام کے ایڈیٹر ریل بورڈ کے سکریٹری پروفیسر وینسک Prof. Wansink بار بار
 اقبال کو لکھ رہے تھے:

”مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اسلام ایک ایسے بحر میں داخل
 ہو رہا ہے کہ جس نازک دور میں مسابیت کو داخل ہوئے ایک صدی
 سے زیادہ عرصہ گزر چکا ہے۔ سب سے بڑی دشواری یہ ہے کہ قدیم تصورات
 کو ترک کر دینے کے ساتھ ساتھ مذہب کی بنیادوں کو کس طرح محفوظ
 رکھا جائے۔ میرے لیے کچھ کہنا مشکل ہے کہ اس کا نتیجہ مسابیت کے حق
 میں کیا ہو گا اور اسلام کے تعلق کوئی پیش گوئی کرنا اور دشوار ہے۔“

ظاہر ہے کہ یہ دشواری صرف ہندو صیر و نیک کے سامنے ہی نہ تھی بلکہ اس سے کہیں زیادہ اقبال نے سامنے بھی تھی اس لیے کہ انھیں اندازہ ہو چکا تھا کہ قومیت کا یہ احساس مسلم معاشرے میں بیماری کی طرح پھیل کر اس کے انسانیت پر دورہ مزاج کو متاثر کر رہا ہے اور مسلمانوں کی مالی دست اور ترقی میں بھی مائل ہو رہا ہے لیکن جیسا کہ عرض کی گئی کہ اقبال بنیادی طور پر شام تھے اس لیے ان کی فکر میں رجائی خضر تھے۔ امید و نشاط اور حوصلہ تھا اس لیے وہ اس بھر سے طے میں صاف کہتے ہیں۔۔۔

”اسلام اب بھی ایک زندہ قوت ہے جو انسان کے تصور کو جزا فیہ حدود سے آزاد کر سکتی ہے جس کا یہ مقصد ہے کہ مذہب کو فرد اور ریاست کی زندگی میں بے انتہا اہمیت حاصل ہے۔“ انھوں نے یہ بھی کہا۔ ”ہندوستان میں ایک متنازع ثقافتی وحدت کی جنینیت سے صرف اس مسئلے کے مجمع حل پر آپ کے مستقبل کا انحصار ہے۔“

اقبال کو اس اسلامی تہذیب و ثقافت کی فکر تھی جو ایک طرف مغرب سے مرعوب ہو کر دوسری طرف ہندوستان کی لمحاتی سیاست سے مجروح ہو کر سنج ہو رہی تھی۔ اقبال صرف اس کی خطا اور استقامت چاہتے تھے اور ایسا سوچنا ان کا حق تھا اور یہ کوئی تعزیری یا فرقہ واریت کی بات بھی نہیں بقول آل احمد سرحد۔ جس برادری یا فرقے نے انھیں وہ سب کچھ دیا ہے جس سے ان کی سیرت و شخصیت، ان کے مزاج، ان کی تاریخ، ان کا تشخص، ان کا کردار، ان کی بصیرت کی تشکیل ہوتی ہے اس کی صلاح و فلاح کے لیے وہ مساعی ہوں۔ یہ اعلیٰ درجے کی فرقہ واریت اگر اسے فرقہ واریت کہا جائے سرسید میں بھی تھی، مولانا شبلی میں بھی، محمد علی میں بھی، شیر کشمیر میں بھی اور مجھے کہنے دیجیے کہ مولانا آزاد میں بھی۔ اقبال کو ان نازک ترین خیالات کا احساس تھا اسی لیے وہ مسلمانوں کے جلسے میں بھی بڑی احتیاط سے اور چھٹک پھٹک کر اپنی بات کہتے ہیں:

”میں نہیں چاہتا کہ جس انداز سے میں اس اہم مسئلے کو دیکھ رہا ہوں اس سے یہ خیال پیدا ہو کہ جس حضرات کی سرچ میری سرچ سے مختلف ہے میں ان سے جھگڑا کرنا چاہتا ہوں۔ آپ کا اجتماع مسلمانوں کا اجتماع ہے۔ میرا خیال ہے کہ آپ اسلام کے مقاصد اور اس کی روح سے وفادار رہنے کے خواہش مند ہیں۔ میرا واحد مقصد یہ ہے

نو ہر جہ صورت مسئلہ کے بارے میں جو میری دیانت دارانہ رائے
ہے اس کا صاف صاف اظہار کر دیں۔ میرے خیال میں صرف یہی
ایک صورت ہے کہ میں آپ کے سیاسی عمل کی راہوں کو اپنے
خاتمہ کی روشنی سے مندر کر سکوں :

ماملی تناظرات میں جیسائیت کے کمال و زوال کے پیش نظر اقبال کے سامنے یہ اہم
سوال تھا کہ اسلام اور ہندوستانی مسلمان کے بارے میں ان کی تہذیبی و ثقافتی شناخت کیا ہو اور
یہ سوال بیسویں صدی کی تیسری چوتھی دہائی ایک سنگت جو امرضوح بن چکا تھا جس پر اقبال جیسے
ردمند شاعر کا سوچنا نظری تھا اور شاید نہ درمی بھی۔ اس لیے زدہ نہیں چاہتے تھے کہ اسلام کا
بھی وہی حشر ہو جو یورپ میں جیسائیت کا ہوا۔ ان کے سامنے یہ سوال بھی بے حد اہم تھا۔ انہی

لی زبانی میں :

کہا یہ ممکن ہے کہ ہم اسلام کو بطور ایک اخلاقی نصب العین تو باقی
رکھیں لیکن اس کے نظام سیاست کو رد کر کے نظریہ قومیت
کی بنیاد پر سیاسی نظامات اختیار کر لیں جن میں مذہبی رجحان
کو کوئی کردار ادا کرنے کی اجازت نہیں دی جاتی۔ ہندوستانی میں
یہ سوال خصوصی اہمیت کا حامل ہے کیوں کہ مسلمان یہاں اقلیت
میں ہیں۔“

اور یہ سوال انھیں مسلسل پریشانی کیے رہتا۔ ایک شاعر کی حیثیت سے اس کی تہذیب و ثقافت کے
حوالے سے اور ایک مسلمان کی حیثیت سے مذہب و معاشرے کے حوالے سے اور وہ مذہب کو قطعاً
انفرادی یا ذاتی واردات کا معاملہ نہیں سمجھتے تھے اور مغرب میں اس کا شہر بھی دیکھ چکے تھے۔ انھوں
نے ایک نہیں کئی بار کہا :

”یہ (مذہب) محض حیاتیاتی نوعیت کی واردات نہیں جس کا تعلق صرف
تجربہ کرنے والے کی اندرونی ذات سے ہو اور اس کے معاشرتی ماحول
پر کوئی رد عمل نہ ہو۔ یہ انفرادی واردات ہی ایک معاشرتی نظام کی

تخلیق کی بحث ہوئی۔ اس کی سائنس کی حیثیت کو جس میں اس نے نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ اس کی بنیاد دینی اور الہام پر ہے اس لیے اسلام کا مذہبی نصب العین اس کے سائنس کی نظام سے مربوط و منسلک ہے جو خود اس کا اپنا بیدار کردہ ہے اس لیے ایک مسلمان اس بات کا تصور بھی نہیں کر سکتا کہ نظام سیاست کو ایسے کوئی خطوط پر مرتب کیا جائے جس سے اسلام کے اصول اتحاد کی نفی ہو جائے۔

اقبال ایسا کیوں سوچ رہے تھے۔ ان کی اصل پریشانی کیا تھی۔ کیا وہ صرف مغرب کے کلیسائی نظام اور اس کے زوال کو لے کر ہی پریشان تھے یا مغرب کے شاہدین کے ساتھ ساتھ وہ مشرق اور بالخصوص ہندوستان کے سیاسی نظام کو ایک آزادی اور اس کے ساتھ سر اٹھاتے ہوئے بعض ضرر رساں رجحانات بھی ان کی فکر تردد کا حصہ تھے۔ یہ سوالات بھی غور طلب ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس جواب کے لیے اس عہد کے ہندوستان کو بالعموم اور ہندو مسلم سیاست کا انگریز اور مسلم لیگ کے معاملات کو بالخصوص سمجھنا ضروری ہو گا لیکن یہ ایسے سنبیدہ اور پیچیدہ تفصیل طلب اور تحقیق طلب مسائل ہیں جس کی کوشش تحقیق کے لیے ایک دفتر کی ضرورت ہے۔ یہاں تو بس چند اشارے ہی کیے جاسکتے ہیں۔

۱۸۵۷ء کے غدر کے واقعات نے مسلمانوں کو شکستہ ہی نہیں ہسپا بھی کر دیا تھا لیکن تعلیم یافتہ ہندوؤں نے نئے نظام حکومت کو اپنی خدشات پیش کر دیں اور وہ اس سرخوشی میں مبتلا تھے کہ کم از کم انگریزوں نے اتنا تو کیا کہ انھیں مسلم حکومت سے آزاد کیا لیکن مسلمان ایسے اور فکر مند تھے اور اپنے عظیم الشان ماضی کی بازیافت میں مگن تھے۔ ان صورتوں کے بارے میں نہ تو مسلمانوں کا رویہ درست تھا نہ ہندوؤں کا عقل کے اعتبار سے یہ عمل کے اعتبار سے۔ دونوں کے اس رویے نے بقول رفیق زکریا برطانوی سامراج کی جڑیں مضبوط کر دیں اس نے ہندوؤں کی سرپرستی کی اور مسلمانوں پر ظلم و اڑا رکھا۔ سرسید انگریزوں کی اسی مسلم دشمنی سے پریشان تھے اور انھوں نے انگریزوں اور مسلمانوں کے درمیان مصالحت کرانے کی کوشش کی اور اسی لیے انھوں نے مسلمانوں کو انگریزوں سے دور رکھنے کی بھی کوشش کی جس کا انگریزوں میں شامل مسلم مخالفت ہندوؤں نے نہ صرف فائدہ اٹھایا بلکہ مسلسل اس کے

سید کرار کو متاثر کرتے رہے۔ پھر یہ کہ ان محدثوں کا پورا غامہ انگریزی حکومت نے اٹھایا۔
 بعد ازاں ان کے جھمپے اپنے اپنے زاویہ نظر سے مسلمانوں کے بارے میں کوہجے رہے۔ ۱۸۰۶ء میں
 ماخاں کی رہنمائی میں مسلمانوں کے ایک وفد نے اس وقت کے وائسرائے اور ڈپٹی سیکریٹری
 نے وید کا اہم مطالبہ یہ تھا کہ کوئی غائبانگی کے قانون کے تحت مسلم غائبوں کے انتخابات میں
 نہ مسلم دونوں کو ہی دیا جائے۔ وائسرائے نے یہ مطالبہ خوشی سے قبول کر لیا۔ شاید مسلمانوں
 کی نظر میں سیاسی شہنشاہت اور پناہ کا یہی واحد راستہ تھا جسے اپنا تو لیا گیا لیکن قبول کر لیا۔ مسلمانوں
 نے اس پالیسی کی وجہ سے ہندو بہت برہم ہوئے۔ اس یا ایسی پالیسی کو انھوں نے ہندوستان کی
 تقسیم کا ذمے دار قرار دیا۔

۱۸۰۵ء میں بنگال کی تقسیم ہوئی۔ مشرقی بنگال مسلمانوں کا اور مغربی بنگال ہندوؤں کا صوبہ
 بن گیا۔ اس معاملے نے بھی خاصا طوفان مچا اور پورے ملک میں ہندو مسلم تناؤ بڑھ گیا۔ رفتہ رفتہ
 مسلمانوں کے ذہن میں یہ بات بیٹھنے لگی کہ اس ملک کے ہندو ان کے ہمدرد نہیں، چنانچہ ہمیں سے
 علیحدہ تسلیم بنانے کی فکر ہوئی اور مسلم لیگ کی بنیاد پڑی اور ۱۸۰۹ء میں مسلم لیگ کا پہلا اجلاس
 اتھالی حساس علاقہ ڈھاکہ میں ہوا۔ ان سب کی وجہ سے فرقہ وارانہ آگ دونوں طبقوں میں لگنے لگی
 لیکن اس کا نقصان مسلمانوں کو زیادہ پہنچا اس لیے کہ وہ اقلیت میں تھے۔

ہر چند کہ کچھ دار لوگوں نے ۱۸۱۲ء میں کانگریس اور مسلم لیگ کو ایک پلیٹ فارم پر
 لانے کی کوشش کی اور کچھ دیر کے لیے اس میں کامیابی بھی ملی۔ گاندھی جی کی حمایت، خلافت
 تحریک اور تحریک آزادی میں کچھ دنوں کا اتحاد اس کی مثالیں ہیں لیکن انگریز قوم کی ذہانت، خطرات
 سے کون واقف نہیں، انھیں اس بات کا صاف اندازہ تھا کہ ہندو مسلم اتحاد ان کی حکومت کے مفادات
 کے تحت خطرات ہو گا۔ دونوں فرقوں کے کچھ لیڈران ہر وقت انگریزی اقتدار کی حمایت و موافقت میں
 لگے رہتے۔ اقتدار کا کھیل شروع ہوا۔ دونوں فرقوں میں ایک بار پھر برہمنی اور مخالفت کا ماحول بن
 گیا۔ کئی لوگوں نے اتحاد اتفاق کی کوشش کی لیکن بات جتنی جتنی اس سے زیادہ بگڑتی جاتی چلا
 دونوں قومیں ایک دوسرے سے نہ صرف دور ہوتی گئیں بلکہ بدگمان اور متفرق ہوتی گئیں۔ عین اسی
 ماحول میں اقبال نے الہ آباد میں یہ خطبہ دیا۔ بقول رفیق زکریا :

”یہ مہاتے جہی ہی تھے کہ مہار اقبال نے ہندوستان کے انڈیک
 سلم ہندستان کی تجویز پیش کی۔ کہا جاتا ہے کہ ۱۹۳۰ء میں مسلم لیگ
 کے الزام میں منقذہ اجلاس سے ان کے خطاب نے تقسیم کے
 نچا بود ہے۔“

کئی لور دانش وروں اور سیاست دانوں نے بھی اقبال کو ہندوستان کی تقسیم اور ہندستان
 کی تشکیل کا ذمے دار ٹھہرایا۔ دوسری گول میز کانفرنس جس میں گاندھی جی تریبان جی کر گئے اس وقت
 دونوں فرقوں نے ایک مشترکہ فارمولہ منظور کر لیا تھا لیکن وہ نافذ کرنے میں ناکام رہے۔ نہرو نے
 اس کی ذمے داری اقبال اور دیگر مسلم لیڈروں پر سونپی۔

بحث کو آگے بڑھانے سے قبل ضروری ہے کہ پہلے براہ راست خطبے میں شامل ان
 جملوں اور اس کے مفایم کو محقق نگاہوں سے پڑھ اور سمجھ لیا جائے۔ فرانس کے مشہور دانشور ادیب
 اور مذہبی مفکر نے ارنسٹ رنابن کا خیال ہے کہ :

”انسان ز نسل کی قید گوارا کر سکتا ہے نہ مذہب کی نہ دیراؤں کے

بہادو کی نہ پہاڑی سلسلوں کی۔ لوگوں کا ایک بُرا کردہ جو کھ دار اور

دلوں میں گڑی جذبات رکھتا ہو“ اپنے اندر ایک اخلاقی شور پیدا کر لیتا

ہے اسے قوم کا نام دیا جاتا ہے۔“

اس لیے کوئی بھی ملک، اکثریت و اقلیت کی قومیں، ان کی زبانیں، ان کے مذاہب، تہذیب و ثقافت
 الگ الگ حیثیت رکھتی ہیں تو سمجھ لیجیے کہ ہر حقیقت اپنی اجتماعی حیثیت کو برقرار رکھنے کے لیے بہر وقت
 مضطرب رہتی ہے۔ ہندوستان کی صورت صدیوں سے کچھ ایسی ہی تھی۔ اس لیے اقبال بڑے خلوص
 کے ساتھ کہتے ہیں۔ ”ہندوستانی قوموں کا اتحاد جماعتوں کی نفی میں نہیں بلکہ ان کے باہمی اشتراک
 اور ان کی ہم آہنگی سے حاصل ہو سکتا ہے۔“ لیکن پھر یہ بھی ٹری بلیکٹ سے کہتے ہیں۔ ”یہ امر کلیف ہ
 ہے کہ وہ باہمی تعاون کے حصول کی تمام کوششیں بے کار ثابت ہوئیں۔“ ملکی، قومی، سیاسی اور
 حدیہ کر دانش وروی کی سطح پر جب کوششیں ناکام ہو جائیں تو قوموں کا بانسوں اقلیتی قوموں کا
 اپنی خالصت، سالمیت اور تشخص کے بارے میں سوچنا ایک فطری عمل ہوا کرتا ہے۔ جب انسان و

ہمارے سامنے کھڑے اور ہم تحفظ کے بڑے لگتے ہیں تو دوسرا جہاں اور نفع دہرس کے اہل
 اس حیثیت کہ زیادہ ہی تشدد اور دھاردار ہو جاتی ہے ایسے میں دانش ور کے بھی رائے گنت
 جہاں میں تو اکثر و بیشتر مضر ہو جاتے ہیں۔ اقبال نے تو پھر بھی اسلام کی حرارت اور اسلامی ثقافت
 کی حفاظت کی بات اس جہد کے ہندوستان کی سیاست کے حوالے سے کہا ملی تحریکات کے حوالے
 سے زیادہ کا وہ اپنے خطبے کی ابتدا ہی مالی فکر اور مغربی فکر سے کرنے کی بجائے وہ ہندوستان کی
 سیاست اور اس لحاظ کی نزاکت کو بھی نظر انداز نہیں کر سکتے تھے کہ جس طرح اس خطبے کو گنہگار کرنے کے ہیں
 اس کی اہل دلچسپی مالی سیاست سے زیادہ مقامی سیاست سے تھی اس لیے اقبال نے اسلامی
 سیاست اور ہندوستانی مسلمانوں کے تحفظ کے بدلے میں ضرور سوچا لیکن یہاں بھی ان کی حفاظت
 یہ مقامی ثقافت کے تحفظ کی کم ہندوستان اور عالم اسلام کے سیاسی نظام اور افکار کی
 یاد تھی اس لیے کہ اقبال نے سیاست دان نہ تھے۔ وہ شاعر تھے، مفکر و دانش ور تھے اور ان
 کی مالی تہذیب و ثقافت پر گہری نظر تھی اور وہ سب پر مبنی دست اور فراخ دلی کے ساتھ سوچنے
 والے تھے اور کہنے کا عرصہ رکھتے تھے اس لیے وہ محدود ذہنیت اور اس سے زیادہ فوہ دارانہ مصیبت
 کے شدید مصلحت تھے اور یہ مخالفت انھوں نے صرف غیر مسلمین تک ہی نہیں دیکھی بلکہ تنگ نظر مہربوں
 اور انہوں کی بھی خبر لی۔ فرقہ پرستی کے بارے میں اسی خطبے میں کہتے ہیں :

”فرقہ پرستی کی بھی کئی صورتیں ہیں جو فرقہ دوسرے فرقوں کی طرف
 بدخواہی کے جذبات رکھتا ہو، نیچ اور ذلیل ہے۔ میں دوسری
 قوتوں کے رسوم، قوانین، مسالہ شرقی اور مذہبی اداروں کا بے حد
 احترام کرتا ہوں۔ یہی نہیں بلکہ قرآن پاک کی تعلیم کے مطابق ضرورت
 پڑے تو ان کی عبادت گاہوں کی حفاظت بھی میرا فرض ہے۔ اس
 کے باوجود مجھے اس جماعت سے محبت ہے جو میری جات اور میرے
 اوصاف و اطوار کا سرچشمہ ہے اور جس نے مجھے اپنا مذہب، اپنا
 ادب، اپنی فکر اور اپنی ثقافت دے کر میری تشکیل اس صورت میں
 کی ہے کہ میں ہوں اور اس طور پر میرے ماضی کو از سر نو زندہ کر کے

وہ میرے شعور کا ایک زندہ و فعال عنصر ہی چلی ہے۔

جو لوگ سیکولرزم کی تاریخ اور روایت سے واقف ہیں وہ غور کر سکتے ہیں کہ انہماک نے سیکولرزم کا مغربی نہیں مشرقی تصور پیش کیا ہے جو آج ہندوستان کے آئینے کا مرکزی خیال ہے۔ سیکولرزم کے تعلق سے مشرق اور مغرب کی بات کرنا شاید بے موقع ضرور ہے لیکن یہ جاننا بہرحال ضروری ہے کہ مغرب میں سیکولرزم کا جو قدیم تصور ہے اس کا زیادہ تعلق لادینیت سے ہے لیکن جدید ترین تصور کی بنیاد اس لیے پڑ سکی کہ مغربی ماسخو ہندوستانی معاشرے سے خاصا مختلف ہے وہاں کی معاشرتی وحدت بنیادی طور پر عطا قانیت سے گہرا رشتے رکھتی ہے اور اس کے برعکس ہندوستان میں مذہبی فرقوں کے غیر سیکولرزم اور جمہوریت کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔ یہاں کی جمہوریت اور سیکولرزم اسی وقت کامیاب اور کامران ہے جب ہر مذہبی فرقے کو اپنے مذہب، زبان اور کلمہ کو پوری آزادی کے ساتھ پھلنے پھولنے کا حق ہو۔ جہاں ان سب کو خطرو لاحق ہو جائے تو مطالبات کی صدا بلند ہوتا مین فطری ہے۔ چنانچہ اقبال کا مطالبہ بھی اسی فطری عمل کا ایک حصہ تھا جو انسانیت کے خطرات کو الگ کر کے نہیں دیکھا جاسکتا۔ اقبال کا کہنا تھا،

”ہندوستان ایک بڑا عظیم ہے جس میں مختلف نسلوں، مختلف زبانیں بولنے والے اور مختلف مذاہب کے لوگ ہیں۔ ان کے اعمال، انحال میں وہ احساس موجود نہیں جو ایک ہی نسل کے لوگوں میں ہوتا ہے یہاں تک کہ ہندو بھی کوئی تہانس جماعت نہیں ہیں۔ ہندوستان میں یورپی جمہوریت کے اصول کا اطلاق مذہبی فرقوں کے وجود کو تسلیم کیے بغیر ممکن نہیں ہے۔ لہذا مسلمانوں کا مطالبہ کہ ہندوستان کے اندر ایک مسلم ہندوستان قائم کیا جائے بالکل حق بجانب ہے۔ میری رائے میں آل پارٹیز مسلم کانفرنس متفقہ دہلی کی قرارداد کا محرک یہی بلند نصب العین ہے کہ ایک ہم آہنگ کل قیام کے لیے ضروری ہے کہ اس کے اجراء کی انفرادیت کا گلا گھونٹنے کے بجائے انھیں موافق دیے جائیں کہ وہ ممکنہ قوتوں کو بروئے کار لاسکیں جو ان میں پوشیدہ

ہیں اور مجھے یقین ہے کہ یہ حق مسلم مطالبات کی جو اس قرار داد میں
وجہ ہیں وہ سب شعور مد سے تائید کرے گا۔

قبائل وہ ہے کہ اقبال نے کس ایک ملک یا ریاست کا مطالبہ نہیں کیا بلکہ ہندوستان کے
اندھ مسلم ریاست کا مطالبہ کیا۔ یہ مادہ کلیدی جملہ ہے اور یہی وہ مطالبہ ہے جس کے بارے میں طرح طرح
نے ہتھیارے ہوئے۔ اپنے اپنے مطلب کی باتیں نکال گئیں اور اقبال کو ایک جمیعہ مسلم ریاست کی
تشکیل اور پاکستان بنانے جانا کا قصہ پھینک کرنے کی ذمے داری قرار دے کر انھیں فرد پرست
تحت نظر مسلم سیاست دان اور تقسیم کا ذمے دار ٹھہرایا گیا اور بعض نے تو سرسید اور جنتان کے
درمیان ٹری بتایا۔

یہاں اس بات کا بھی ذکر ضروری ہے کہ اصلاً یہ مطالبات اقبال کے۔ تھے بلکہ بعض مسلم
امین دران نے تھے جس کی حمایت اقبال کر رہے تھے اور یہ مطالبہ نہرو رپورٹ کے رد عمل میں تھا جو
۱۹۲۸ء میں کل پارٹیز کانفرنس نے ایک کمیٹی پنڈت مونی لعل نہرو کی قیادت میں بنائی جس کا کام یہ تھا
کہ برصغیر کے دستور کے لیے ایک مسودہ تیار کرے جسے حکومت کے سامنے برصغیر کی تمام اقوام کے متفقہ مطالبے
کے طور پر پیش کیا جائے۔ اس کمیٹی کی تیار کردہ رپورٹ نہرو رپورٹ کے نام سے مشہور ہوئی اس میں
برصغیر کے لیے کامل آزادی کے بجائے درجہ نوابیات کا مطالبہ کیا گیا تھا اور مسلمانوں کے تمام مطالبات
سنزد کر دیے گئے تھے جس کی وجہ سے مسلمان مایوس و ہراساں تھے چنانچہ مسلم رہنماؤں میں اتحاد پیدا
کرنے اور اپنے موقف کی وضاحت کے لیے دہلی میں آل پارٹیز مسلم کانفرنس کا انعقاد کیا گیا جس کی صدارت
سرافا خان نے کی جس میں مسلم مطالبات کے متعلق ایک طویل قرار داد منظور کی گئی تھی جس میں مطالبہ
کیا گیا تھا کہ ملک کا دستور وفاقی نوعیت کا ہو۔ مرکزی اسمبلی میں مسلمانوں کو ایک تہائی نمائندگی حاصل
ہو، مسلم اکثریتی صوبوں کی اسمبلی میں انھیں اکثریت حاصل ہو۔ ایسا کوئی قانون جس کا تعلق کسی مذہب یا
تہذیبی مسئلے سے ہو پاس نہ کیا جائے۔ اگر اس کی مخالفت کسی قوم کے تین چوتھائی اراکین کریں۔ سندھ
کو بطور صوبہ قرار دیا جائے، بلوچستان اور صوبہ سرحد میں بھی ایسی اصلاحات نافذ کی جائیں، مرکزی
اور صوبائی کابینہ میں مسلمانوں کو ان کا جائز حصہ دیا جائے اور مسلمانوں کو طریق انتخاب سے کسی صورت
محروم نہ کیا جائے۔ اقبال نے ان مطالبات کی حمایت مرثیہ مسلم دوستی کی وجہ سے نہیں کی بلکہ ان کے

ذہبی میں ملک کی سالمیت کا جذبہ بھی کارفرما تھا کہتے ہیں:

”ہندوستانی مسلمان کو اپنی روایات اور ثقافت کے مطابق اپنے
ہندوستانی وطن میں بحال اور آزادانہ ترقی کرنے کا حق حاصل ہے
تو وہ ہندوستان کی آزادی کے لیے اپنا سب کچھ قربان کرنے کو
تیار ہو جائے گا۔“

اقبال کو صرف جُزء کی نہیں بل کی فکر تھی۔ صرف مسلمانوں کی نہیں سارے جہاں سے اچھا ہندوستان
کی فکر تھی جسے کچھ لوگ ایک خاص رنگ۔ مذہب اور قانون میں ڈھال دینا چاہتے تھے۔
یہ ضرور ہو کر اقبال نے مطالبات کی سرایت کرتے ہوئے اس کے نقشے کو مزید واضح کر دینے کی
کوشش کی اور کہا:

”میں ذاتی طور پر ان مطالبات سے بھی ایک قدم آگے جانا چاہتا ہوں
جو اس قرارداد میں پیش کیے گئے ہیں..... میری خواہش ہے کہ پنجاب
شمال مغربی سرحدی صوبہ سندھ اور بلوچستان کو لاکر ایک ریاست
بنادی جائے۔ مجھے تو ایسا نظر آتا ہے کہ کم از کم ہندوستان کے شمال
مغرب میں ایک مربوط مسلم ریاست ہندوستانی مسلمانوں کا آخری
مقدّر ہے۔“

علامہ اقبال نے یہ خواہش کسی طلحہ کی پسندی کی وجہ سے نہیں بلکہ مسلمانوں کے شخص کے ساتھ ساتھ
آئے دین ہونے والے ہندو مسلم کے درمیان کے واقعات کے تحفظ کے تحت بھی سرپتے تھے۔ وہ نئے دین
کے ککراؤ اور بڑھتی ہوئی نفرت کا کوئی مستقل حل چاہتے تھے۔ وہ مسلمان اور ہندوستان دونوں کے
لیے فکر مند تھے ورنہ اسی نپیلے میں وہ یہ کیوں کہتے:

”ہندوستان دنیا میں سب سے بڑا اسلامی ملک ہے اسلام کو بحیثیت
ایک تمدنی قوت کے زندہ رکھنے کے لیے ضروری ہے کہ وہ ایک خصوصی
علاقے میں اپنی مرکزیت قائم کر سکے۔ ایک جگہ مرکوز ہونے سے نہ صرف
ہندوستان بلکہ ایشیا کا مسئلہ بھی حل ہو جائے گا۔ اس سے ان کا احساس

زیتے داری ترقی اور صبر وطن کا جذبہ بگڑا ہوا جانے لگا۔ ہندوستان کے
 صبر سیاسی کے اندر جوتے ہونے لگے اگر انھیں نشوونما کا پورا موقع دیا جاتا تو
 شمال مغرب ہندوستان بیرونی حملوں کے خلاف خود مستحکم ہونے کے لیے
 جائیں خود انھیں ہندوستان کے بہترین لانا ثابت ہوں گے۔

یہاں بھی صبر سیاسی کے اندر کی بات کہی اگرچہ کئی سیاسی اسباب و مشکلات کی بنا پر یہ جو بڑے رد کوئی
 نہیں ہیں بقول ممتاز ریاست دہلی مری خواہ اس شام سہی کہ خود مختار مسلم ریاست کے قیام کا مطالبہ
 اس خواہش سے پیدا ہوا ہے کہ ضرورت پیش آئے تو حکومت ہند پر دباؤ ڈالا جاسکے جس کے جواب
 یہ انبال نے پوری وضاحت کے ساتھ کیا :

• مسلمانوں کے دل میں ایسا کوئی جذبہ نہیں ہے۔ مسلمانوں کا دماغ
 یہ ہے کہ وہ آزادانہ ترقی کر سکیں جو اس قسم کی دھت میں ممکن نہیں
 جس کا تصور قوم پرست ہندو سیاست دانوں کے ذہن میں ہے اور
 جس کا مقصد پورے ہندوستان میں ان کا مستقل فرقہ وارانہ غلبہ حاصل کرنا
 ہے۔ ہندوؤں کو خوف زدہ نہیں ہونا چاہیے کہ خود مختار مسلم ریاست
 کے قیام سے ایک طرح سے مذہبی حکومت قائم ہو جائے گی۔

علامہ ایسا اس لیے کہہ رہے تھے کیونکہ ان کے ذہن میں مذہب کا تہذیب کا تمدن کا وسیع ترین اور
 روشن ترین تصور تھا۔ انھیں مسلمانوں کی فکر تو یہی ہی اپنے وطن عزیز کا بھی خیال تھا۔ وہ ملک اور تمام
 والیان کی سلامتی کے بارے میں سوچ رہے تھے تبھی تو وہ اس غلطی میں بار بار کہتے ہیں : ”میں ہندوستان
 اور اسلام کی فلاح و بہبود کے لیے ایک متحدہ مسلم ریاست کے قیام کا مطالبہ کر رہا ہوں۔“

کیا اقبال کی طرح اس جہد کے دیگر مسلم راہنما اور دانشمندان مسلم لیگ کے راہنما بھی اسی زاویہ فکر
 اور دست نظر سے سوچ رہے تھے۔ وہ قوم جسے اقبال نے قوم عزم پر متعل وطن کی تلقین کی ہندوستان
 کے مسلسل اذیت ناک فرقہ وارانہ فسادات اور ہندو ذہنیت کے غلبے سے کس نقصان کا شکار ہو چکی تھی
 اس کا اندازہ تاریخ کے اوراق سے لگایا جاسکتا ہے۔

اس غلطی میں دفاعی ریاستوں، سائنس رپورٹ، دفاع اور گول میز کانفرنس کے مسائل پر

بھی بائیں کی گئی ہیں جنہیں طوائف کی وجہ سے نظر انداز کیا جاتا رہا ہے۔ آخر میں انتہائی تاثر دیتے ہوئے
 مطالبات کو پھر سے دہرایا ہے اور اس مطالبے میں وہ صاف طور پر فرقہ وارانہ مسئلے کے مستقل نمائندے
 پر زور دیتے ہیں اور گول میز کانفرنس کے سلسلے میں بھی انہی مسائل کی طرف اپنی رائے دہی اور کہا :
 "واقعی طور پر مجھے اس کانفرنس کے نتائج کی امید نہیں ہے۔ خیال :

تھا کہ فرقہ وارانہ رزم گاہ سے وعدہ ایک اور بدل ہوئی نصف ہیں
 ہوش مند سے کام لیا جائے گا اور ہندوستان کے مددگار فرقوں
 کے درمیان حقیقی صلح و صفائی کے بعد ہندوستان کی آزادی کی صورت نکل
 آئے گی لیکن واقعات اس کے برعکس ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ لندن میں
 فرقہ وارانہ سوال پر بحث میں پہلے سے واضح ہو گیا ہے کہ ہندوستان کی
 مددبری تہذیبوں میں کتنا گہرا اختلاف ہے ۔"

جو حضرات ہندو مذہب اور ہندو ازم کی روایت پر نظر رکھتے ہیں وہ ہندوستانی سماج کی
 طبقاتی تقسیم اور معاشرتی ساخت سے واقف ہوں گے کہ کس طرح ہندو مذہب میں ذات پات کی
 تقسیم رسم و رواج اور تیج و تیوار کی تقسیم ہے اسی لیے ان کے بیان میں جیٹ، بلجات، ایک قومی
 وحدت کا تصور کل بھی محال تھا اور آج بھی محال ہے۔ اقبال کا اشارہ غیر ترقی یافتہ اور غیر تمدنی صورتوں
 کی طرف کم اس بنیادی ڈھانچے کی طرف زیادہ ہے جسے ہندو طوائف تسلیم کرتے ہیں۔ وہ اکی طرح ہندوستانی
 مسلمان کو بھی دنیا کے مسلمانوں سے الگ کر کے دیکھتے ہیں اور یہ چاہتے ہیں کہ ہندوستان میں تمام
 قومیں، زبانیں، مذاہب، ثقافت سب کے سب بھری و فطری انداز سے ترقی کر لیں۔ ایک مسلمان
 اور ایک مسلم منکر کی حیثیت سے مسلم قوم کے بارے میں ان کا سوچنا بھی فطری تھا جس کو کسی
 طرح غیر اخلاقی اور غیر جمہوری نہیں کہا جاسکتا۔ اس وقت ہندو مسلم سیاست کی شکل اپنی پہچ پر
 پہنچ چکی تھی۔ اچھے خاصے دانش وران منکر یا یوسی کے دلدل میں پھنسے ہوئے تھے۔ طرح طرح کے رسالت
 سر اٹھا رہے تھے۔ مسلم ریاست کا خیال بھی اسی تسلسل اور تناظر کا ایک حصہ ہے جس کو اس جہد کی سگتی
 ہوئی سیاست، قتل و خون، مرگ و زلیت، ٹوٹے ہوئے اعتماد، بکھرے ہوئے اتحاد سے الگ کر کے
 نہیں دیکھا جاسکتا۔ علامہ بھی یا یوسی تھے تبھی تو انھوں نے یہ بھی کہہ دیا،

مگر یہ مطالبات تسلیم نہیں کیے جاتے تو ہمارے لیے ایک بڑا درد بن
 نکلے گا حالِ منہ پیدا ہو جائے گا۔ اس وقت مدد ملنے کا سبب
 ہندوستان کو آزادانہ طور پر اور باہم متحد ہو کر بیکارم اٹھانے کا ہو گا۔

ہندوستان کا مصائب اس سلسلے میں مسلمانوں کے دھندلوں سے تھا جو اٹل انداز پر یہ سمجھ رہے تھے کہ
 اسلام کی روح اور تقدیر کے بارے میں گہرا ادراک رکھتے ہوں اور اس کے ساتھ ساتھ جدید تاریخ
 کے دھمات سے بھی پورے طور پر واقف ہوں لیکن جیسا خود اقبال بار بار کہتے رہے ہیں کہ اول تو میں
 بن تھا ارجل ہے اور یہ قوم ہے جو مذہب باہم سے محو ہے اور اسی وجہ سے الگ الگ تہذیبوں پر گامزن
 ہے۔ اجتماعی سوچوں اور سرگرمیوں میں شریک نہیں ہے تو وہ اس کا نقصان اٹھائے گی۔ ظاہر ہے کہ
 پوس اور مشرقی قوم اقبال کے اس خطبے کو کس طرح مثبت و محنت خیز انداز میں لے سکتی تھی۔ اقبال کو
 اس بات کا اندیشہ تھا اس لیے اس تجویز کی تائید کرنے کے باوجود یہ کہا اور پُر مدد طریقے سے لہا:

”اس موضوع پر میرا مخصوص نقطہ نظر ہے لیکن میرے خیال میں بہتر ہو گا کہ
 اس اظہار کو اس وقت تک ملتوی رکھا جائے جب تک ایسی صورت حال

پیدا نہ ہو جائے جس کا خطرو ہے۔“

اقبال کے خطبے کے اس آخری جملے پر دھیان نہیں دی گیا اور ملک و ملت نے اقبال کے اس پیام کو
 طرح طرح سے قبول کیا۔ خود مشنوں پر تو اس کا رد مل جواہری انگریزوں اور ہندوؤں پر بھی ہوا اور خوب
 خوب ہوا۔ جہاں ایک سرت انگریزی اخبارات نے شدید رد مل کا اظہار کیا وہیں یہ رائے بھی بنی کہ علامہ
 نے انگریزوں کو خوش کرنے کے لیے یہ خطبہ دیا ہے۔ بمبئی کے اخبار انٹرنیوٹیوئل میل اور الآباد کے اخبار
لیڈر نے کچھ زیادہ ہی غم و غصے کا اظہار کیا۔ لیڈر کے نامہ نگار نے لکھا:

”فیڈل حکومت کے تصور اور اس کے حق میں ہندوستانی رہنماؤں کے

خیالات و نظریات پر سر محمد اقبال نے جو خط لکھا ہے اس کے خلاف

برطانوی بلکہ ہندوستانی ملتے جلتے بھی غم و غصے کا اظہار کر رہے ہیں۔“

بعض اخبارات نے اقبال کی تجویز کو رجعت پسندانہ، ناقابلِ عمل اور نامناسب قرار دیا۔ ہندوستانی

نمبرسٹوں نے اسے سامراجی طاقتوں کا اشارہ بتایا۔ لاہور کے روزنامہ ٹری بیون نے اس خطبے پر کڑی چھی

کرتے ہوئے کہا کہ چونکہ اقبال کو گول میز کانفرنس میں نہیں بلایا گیا اس لیے انھوں نے یہ قدم اٹھایا
 اور میں اُردو کے انہادوں میں اقبال کی مذمت و دفاع کے سلسلے شروع ہو گئے۔ کثیر الاشاعت
 اخبار پراپ نے اس سرنخی کے ساتھ مضمون شائع کیا۔ شمال ہندوستان کا ایک غوث ناک مسلمان
 اسی مضمون میں اقبال کے بیٹے تو ہیں آمیز کلمات استعمال کیے گئے۔ انتھوکب میں بھی لکھا گیا،

”حضرت علامہ اقبال کے خطبہ صدارت سے ہندو دنیا میں جو ہل چل برپا
 ہوئی اسی سے تاریں کرام ابھی طرح آگاہ ہیں۔ شاید ہی کوئی ہندو
 زبان جو جس نے اس خطبے کے ظلم نہایت ناپاک سے ناپاک انداز میں
 زہر افشانی و زہر ریزی نہ کی ہو اور شاید ہی اٹلی سیدھی گیریں لکھنے
 والا کوئی ہندو اتھ جو جس نے اس خطبے کو اپنی ذموم اور قابل صد نفرت
 جوانی کا تحفہ مشتق نہ بنایا ہو۔“

بعد میں اس اخبار نے موافقت میں بھی کچھ چیزیں شائع کیں۔ انٹرنیٹ میں ایک غیر مسلم کا مضمون
 شائع ہوا جس نے کہا کہ اقبال کی دلیل میں وزن ہے کیونکہ مجوزہ فیڈرل ڈھانچے میں دیسی ریاستوں کی
 شمولیت سے مسلمانوں کے مقابلے ہندوؤں کی پوزیشن پہلے سے کہیں زیادہ مضبوط ہو جائے گی لیکن اس
 شور و غل میں اس مضمون کی بات کہاں سنی جاسکتی تھی۔ وقتی طور پر مسلمانوں کے درمیان خاموشی رہی۔ ڈاکٹر
 عبدالسلام نور شید لکھتے ہیں :

”جہاں تک مسلمانوں کا تعلق تھا وہ خاموش رہے۔ الہ آباد سیشن میں
 بھی اور اس کے بعد بھی اس خاموشی اور انماض کے مختلف اسباب
 ہو سکتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ گول میز کانفرنس میں شریک ہونے والے مندوبین
 کی عدم موجودگی میں خطبے پر تبصرہ کرنا مناسب نہ سمجھا گیا جو یا ایر انڈیا
 مسلم کانفرنس کی تجویز سے مسلم اقلیتی صوبوں میں اقبال کے مقالات جو
 قصبہ پیدا ہوا تھا وہی خاموشی کا باعث ہوا ہو۔“

نذیر نیازی ایک واقعہ یوں لکھتے ہیں،

”۱۹۳۱ء کی ابتدا میں دہلی کی ایک محفل میں مختلف القاب لوگ جمع تھے۔

ان میں وہ حضرات بھی تھے جنہوں نے عظمت اور ترک مراثی کی تحریکوں میں حصہ لیا تھا اور تہذیبی مراثی کے باوجود اپنے مسلک پر قائم تھے اور وہاں جو کانگریس کے ہم خیال یا لیگ کے ساتھ تھے، وہ ان گفتگو میں کسی نے کہا: اسے صاحب! آپ نے وہ قبل از خطبہ مدبر بننا دیکھا، خوش شام ہی کی ہے۔ آخر شام ہی تو ہیں کیسے ذہل کر گئے ہیں! اس پر بڑے اندر کا تہنہ پڑا۔

مردِ جناح کے تعلق سے رفیق زکریا نے ایک واقعہ بیان کیا ہے،

آئی ایم ایچ پیس کے اس وقت کے مدیر فریڈ مورس نے اپنی کتاب Witness to India میں لکھا ہے کہ جب انھوں نے لندن میں ایک خیانت کے موقع پر جناح سے اقبال کی اس تجویز کا تذکرہ کیا تو قائد اعظم نے اپنے سر کو ہچکے کی طرح جھٹک دیا جیسا کہ ان کی مراثی تھی کہ جب کوئی بات انھیں اچھی نہ لگتی تھی تو سر کو جھٹک کر ہنس دیا کرتے تھے۔ انھوں نے کہا: میرے عزیز! کیا تمہیں معلوم نہیں کہ اقبال کوئی سیاست دان نہیں ہیں۔ وہ شاعر ہیں اور شاعر خواب دیکھا کرتا ہے۔

مسلم لیگ کے ممتاز لیڈر چودھری ظہیر الدین نے اپنی کتاب Pathway to Pakistan میں لکھا:

۱۹۴۳ء میں الہ آباد کے مسلم لیگ اجلاس میں علامہ اقبال کے اس بلند ہنگامہ والے دانش ور طبقے کی توجہ مبذول نہیں کی تھی کیوں کہ مسلم لیگ نے اس کو لائق اعتبار نہیں سمجھا تھا کہ اجلاس کی کارروائی کے دوران اس مطالبے کے بارے میں کوئی قرارداد منظور کی جاتی۔

لیکن انقلاب، مسلم آؤٹ ٹاک، سیاست اور ہوم کے بعض مضامین نے جس طرح اقبال کے حق میں آواز بلند کی اس سے رفتہ رفتہ مسلم رائے عامہ متاثر ہونے لگی لیکن کانگریس کے مسلم لیڈران مخالفت

میں یوں یا خاموش رہے۔ — بہر حال خطبہ الہ آباد کو لے کر مخالفت و مخالفت دونوں سطح پر خوب بحثیں رہیں۔ لیکن اقبال خاموش رہے شاید اس لیے کہ خطبہ الہ آباد میں انھوں نے اپنی ذاتِ رائے کا اظہار کیا تھا اور وہ اسے قوی مطالبات سے غلط فہم نہیں کرنا چاہتے تھے بلکہ زمین زکریا نے اپنی کتاب بڑھتے غاصب میں لکھا ہے کہ لندن کے جریدے دی ٹائمز کی ۳۰ ستمبر ۱۹۳۱ء کی اشاعت میں ایک خط کے ذریعے اقبال نے اس الزام کی تردید کی تھی اور واضح کیا تھا کہ "ان کی تقریر کا مطلب یہ تھا کہ ہندوستان کے صوبوں کی اس طرح تنظیم نو کی جائے کہ کچھ صوبوں میں مسلمانوں کی اکثریت ہو اور باقی صوبوں میں ہندوؤں کی اکثریت ہو بالکل انہی خطوط پر جس کی سفارش نہرو اور سائمن رپورٹ میں کی گئی تھی۔"

حالانکہ وہی زمین زکریا بذاتِ خود اقبال کو سرسید اور جناح کے درمیان کی ایک ایسی کڑی قرار دیتے ہیں جنہوں نے ہندوستانی مسلمانوں کی قومی تحریک یا کانگریس سے قطعہ کرنے کی کوشش میں ملحدگی پسندی کی تحریک کو ہولومی یا کم از کم ایسی تحریک کی حمایت کی۔

عمل، ردِ عمل، مخالفت و مخالفت اور بحث و محاورہ کے شور و غل میں اکثر یہ ہوتا ہے کہ اصل موضوع جھٹک جاتا ہے اور غرض منوی غائب ہو جاتا ہے۔ آل احمد سرور نے لکھا ہے:

"اقبال کو فرقہ پرست اور دو قومی نظریے کا مطہر دار اور غاصبیت میلان رکھنے والا کہا گیا۔ ان کے انسانِ کامل کے نظریے کو نقشے کے فوق البشر کا چہرہ بتایا گیا۔ ہندوستان اور پاکستان دونوں میں بہت سے لوگ انھیں پاکستان کا بانی سمجھتے ہیں۔ یہ سب ادھوری پھانیاں ہیں اور ادھوری پھانیاں بڑی گمراہ کن ہوتی ہیں۔"

خطبہ الہ آباد کے ساتھ بھی کچھ ایسا ہی ہوا کہ اس پر بات کرتے، جواب دیتے اور غم و غصے کا اظہار کرتے وقت اس کے اصل متن کا خیال نہیں کیا گیا۔ کچھ تو وہ خطبہ اُردو دانوں اور مسلمانوں تک ٹھیک سے پہنچا بھی نہ تھا۔ کچھ فرقہ وارانہ سیاست کا اس قدر زور تھا کہ اخبارات نے اس پر تبصرے شائع کیے اور انہی تبصروں کی بنیاد پر مخالفت کا زور بڑھنے لگا جس کی غلط فہمیوں کے سلسلے آج تک پھیلے ہوئے ہیں۔ خطبہ الہ آباد کو بغور ملاحظہ کیا جائے تو صحتِ اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال نے ابتداءً اُن

حکومت کی تائید کی ہے جو مسلم کانفرنس نے کی تھی جس کے سربراہ سر آغا خاں تھے۔ البتہ یہ ضرور مہیا کر
 خوں نے فردی فوجت کی سیاست سے اوپر اٹھ کر اس کے نظریاتی پہلو پر نہ دھنکے گنگو کی
 نالی دشمن و راہ چھ مستقبل کے نقشے کی نگری اس میں بنیا کر رہی تھی جو اسلام کے بنیادی اصول اور
 اسے جاننے کے تقاضے کا امتداد تھی۔ پھر یہ بھی تو تھا کہ خواہ کل ہند مسلم کانفرنس یا اقبال کا جذبہ
 ان دونوں نے پہل بار مطالبہ کیا ہو۔ ڈاکٹر عبدالسلام خورشید اس کی تفصیل یوں بیان کرتے ہیں:

”جہاں تک برہم کی سیاسی تقسیم کے تصور کا تعلق تھا یہ کوئی قصہ۔

نہیں تھا۔ عبدالعلیم خورشید نے اپنے ہفت روزہ مہذب میں ۱۸۹۰ء

میں اس طرز اشارہ کر دیا تھا۔ ۱۹۳۳ء میں محمد علی نے اپنے ہفت روزہ

دی کارٹر میں اپنے مزاج ٹکڑوں میں لارڈ ایت علی بیٹیک کی ایک

تحریر چھاپی جس میں تقسیم کے ساتھ ساتھ تبادلہ آبادی کا بھی تذکرہ

تھا۔ ۱۹۱۷ء میں اشاک ہوم کی مین الا تو اسی سرسٹنٹ کانفرنس میں

علی گڑھ کے خیر برادران نے یہی تصور پیش کیا۔ ۱۹۲۰ء میں جلد تقاعد

بگڑای نے بدایوں کے رسالے ذوالقرنین میں گاڑھی جی کے نام ایک

مکتوب منسوخ میں تقسیم کا طاقانی منصوبہ بھی پیش کر دیا۔ ۱۹۲۱ء

میں اگر کے ایک وکیل نادر علی نے ایک کتابچے میں یہی تجویز پیش

کی۔ ۱۹۲۳ء میں حکومت ہند کی شمال مغربی سرحد کیٹی میں ڈیرہ

اسمیل خاں کی انجمن اسلام کے صدر سردار گل خاں نے ملحدہ

مسلم مملکت کے قیام پر زور دیا۔ ۱۹۲۴ء میں مولانا حسرت موہانی

نے اپنا منصوبہ تجویز کیا اور ۱۹۲۵ء میں لارڈ ایت رائے نے آنے

والے پاکستان کا پورا نقشہ تیار کر دیا۔ لیکن ان سب کا موقف تھا

کہ روزمرہ اختلافات اور فسادات کے پیش نظر ہندو اور مسلمان

اکٹھے نہیں رہ سکتے۔ اس لیے ان کے منطقی الگ الگ کر دینے جائیں۔“

لارڈ ایت رائے کی تجویز کو بطور خاص یہاں پیش کرنا چاہتا ہوں :

پنجاب کو دو صوبوں میں تقسیم کر دیا جائے گا چاہے مسلم اکثریت والا مغربی
پنجاب ایک مسلم حکومت والا صوبہ ہو جائے اور اسی اصول کا اطلاق
بنگال پر بھی ہو سکتا ہے میری ایکم کے تحت مسلمانوں کے چار صوبے
ہوں گے۔ شمال مغربی سرحدی صوبہ، مغربی پنجاب، سندھ، مشرقی بنگال
لیکن یہ بات پوری طرح ذہن میں رکھی جائے کہ کوئی متحدہ ہندوستان
نہیں ہوگا۔ اس کا سامان مطلب ملک کو ایک مسلم ہندوستان اور غیر مسلم
ہندوستان میں تقسیم کر دینا ہوگا۔

انہوں نے تیسرے آبادی کی تجویز بھی پیش کی تھی۔ اس میں اور اقبال کی تجویز میں کیا فرق ہے
چوتھ سال بعد پیش کی گئی۔ اقبال نے تو تیسرے آبادی کے بارے میں لالہ کی تجویز کو مسترد کر دیا تھا لیکن
اقبال کو قوم کا خدو رکھا گیا اور لالہ کی جب الوطنی کو سراہا گیا۔

ان سب کے باوجود اقبال کے خیالات سے اختلاف کیا جاسکتا ہے لیکن محض اقبال کو بانی
پاکستان کہا مناسب نہیں ان کے ذہن میں ایک نئے اور پیچیدہ ملک کی تشکیل کا تصور ہرگز نہ تھا، آل
احد شریعت کہتے ہیں :

”الآباد کے جلسے میں اقبال نے ۱۹۳۰ء میں شمال میں مغربی صوبوں
کو ایک ریاست بنانے پر زور دیا تھا جس میں مسلمانوں کی اکثریت ہوگی۔
ان کا ہندوستان کے اندر مسلم ہندوستان کا یہ تصور نمونہ پاکستان سے
بالکل مختلف چیز ہے“

سچ یہ ہے کہ ہندوستان کے بگڑتے ہوئے حالات اور روز بروز ہونے والے فرقہ وارانہ فسادات
نے اقبال کو بے حد مایوس کر دیا تھا :

لیکن مجھے پیدا کیا اس دس میں تو نے
جس دس کے بندے ہیں غلامی پر رضا مند

نہ کہو گے قوم جاؤ گے اسے ہندوستان والو
تھادی داستان ہم بھی نہ ہو گی داستانوں میں

سز میں اپنی قیامت کی نفاق انگیز ہے
وہل کیسا یاں تو اک قرب فراق کہنیز ہے

جل رہا ہوں کل نہیں پڑتی کسی پہلو پہ
ہاں ڈھوسے اس بیلا آب گنگا تو مجھے
یعنی اس سب کے باوجود انھیں اپنے وطن سے غیر معمولی پسند تھا جس کا اظہار وہ اپنے عکسل شعری
مذ میں تو کرتے ہی رہے، اس خطبے میں وہ اظہار ہوتا ہے جس پر لگوں کا دھیان کوئی انھوں نے
باجا یہ بھی کہا :

”ہم پر ہندوستان کی طرف سے ایک فرض مائدہ ہوتا ہے جہاں
جینا اور مرنے کا ہمارا حق ہے۔“

”ہیں ہندوستان کے مسئلے پر صرف مسلمانوں کے نقطہ نگاہ سے ہی نہیں
ہندوستانی مسلمانوں کے نقطہ نگاہ سے بھی دیکھنا چاہیے۔“

اور بانگ دہل مسلم لیگ کے جلسے میں یہ بھی کہا :
”فرقہ بندی اور نفاسیت کی تید سے آزاد ہو جائیے۔“

”ادوہ سے روحانیت کی طرف آئیے۔“ ادوہ کثرت ہے روح نور ہے۔“
اور پھر ان کی پوری وطنیہ شاعری جس کی خال شکل سے ملے گی جس میں وطن سے محبت کی نظمیں، اشعار،
سعرے بھرے پڑے ہیں۔ حالانکہ کچھ لوگ اسے بھی محدود کر کے دیکھتے ہیں اور الزام لگاتے ہیں کہ ان
کی وطنیہ شاعری کا زیادہ تر حصہ ان کے سفرِ یورپ سے قبل کا جب ان کا تصور محدود تھا اور وہ اسلامی
قومیت کے تصور سے اس وقت واقف نہ ہوئے تھے۔ میں یہاں کوئی دوسری بحث چھیڑنا نہیں چاہتا۔
غیر نیازی نے صاف دکھا ہے :

”پر خیال کر شروع شروع میں وہ جزائیان قومیت کے حامل تھے اسلئے

قومیت کا تصور بعد میں ابھرا اور غلط ہے۔“

ان کی کچھ بہت اچھی نگلیں خطبہ آباد کے بعد شائع ہوئیں جو بعد میں ضربِ کلیم میں شائع ہوئیں۔ ”تصویر درد“، ”صدائے درد“، ”نیا نوالہ“، ”تراژِ ہندو“ جیسی نگلیں اور نہ جانے کتنے اشعار۔ مصرعے ایسے ہیں جن میں کوری وطن سے محبت ہی نہیں اور نہ ہی محض اس کا اداوی اور جغرافیائی تصور ہے بلکہ ایک عالمی زاویہ منظر ہے۔ تاریخی بصیرتوں کے ساتھ اشارے ہیں اور کبھی کبھی سوالات بھی جس نے بعد میں نثر کی شکل اختیار کر لی جس کا ایک اہم حصہ خطبہ آباد بھی ہے۔ خطبہ آباد ہویا ان کے دیگر خطبات، مکتوبات اور دوسری نثری تحریریں ان سب کو ان کے سیاسی افکار عالمی اقدار کے تناظر میں دیکھنا ضروری ہے اسی لیے اقبال کی سیاسی بصیرت کو مذہب، فلسفہ، تاریخ، تہذیب کے بغیر سمجھا نہیں جاسکتا۔ مضمون کی طوالت اور اپنی عدم صلاحیت کی وجہ سے یہ سمجھنا ان اس ذرا کر سکا اور اسی لیے شاید حق ادا نہ کر سکا۔

اقبال تو اس خطبے کے آٹھ سال بعد رحلت کر گئے لیکن جس گتھی کو وہ ہمیشہ سلجھانے اور ہندو مسلم منافرت کا مستقل تصفیہ کرنے کی کوشش کرتے رہے وہ ان کے سامنے اور ان کے بعد ملحق ہی گئی۔ تنازعات، اختلافات، بڑھتے ہی گئے اور ہندوستان کی تاریخ خون سے قرقر لکھنے پر مجبور ہو گئی۔ ہندو مسلم فسادات، تقسیم، پاکستان کا قیام، قتل و خون، تاراجی و بربادی غرض کہ وہ سب کچھ ہو گیا جو انسانی و اخلاقی سطح پر نہیں ہونا چاہیے لیکن سوال یہ ہے کہ اس کی ذمہ داری کس پر ہے۔ کسی ایک فرد پر کسی ایک خطبے پر یا کسی ایک جماعت پر؟ آج تاریخ کی پوشیدہ پتلیاں زلزلہ زلزلہ بے نقاب ہو رہی ہیں اور آج ہندوستان اور پاکستان دونوں ملکوں کے سیاسی حالات، غربت و افلاس، نفرت و عداوت سب کچھ سامنے ہے۔ فریب آج بھی فریب ہے کمزور آج بھی کمزور ہے۔ اقلیتیں آج بھی غیر محفوظ ہیں اور ان سب کے علاوہ اس خطبے کے تعلق سے ایک سوال یہ بھی بہت اہم ہے کہ اقبال یا دیگر مسلم مفکرین نے اسلامی ثقافت کی وحدت اور تنقید کا جو خواب دیکھا تھا کیا وہ مسلم ریاست کے بن جانے کے بعد بھی شرمندہ تعمیر ہو سکا۔ جس مغربی تہذیب کی پیٹار سے وہ اسلامی تہذیب کو محفوظ رکھنا چاہتے تھے کیا وہ اس سے بچ سکی؟ اسلام کی اصل اسپرٹ کس قدر بدل چکی ہے

ہاں اپنی تہذیب و ثقافت سے کس قدر دور ہو چکے ہیں۔ وہ اظہار ذات کی مسرتوں سے دور
 نہیں محروم و محروم بھی ہو چکے ہیں جس کی بدولت لغزِ اقبالی بھی ایک شانِ دولتِ پدید
 نہ تھا۔ اور آج اپنے آپ کو دہرائے کے پلے سے تاپ رہے۔ ضرورتِ اس بات کی ہے کہ صرف
 تہاں ہی نہیں کم از کم برصغیر کے تمام بڑے شاعروں، دانشوروں، فلسفیوں و سیاست دانوں کی
 فکر، آفریں و کوشش اور اپنے نقطہ نظر سے نہ دیکھیں بلکہ تاریخ کے ایک وسیع مناظر کو
 اس کے پشت و پشتِ مند و زن کے ساتھ لکھیں اور لکھیں تبھی جاکر اصل حقیقتیں سامنے آئیں گی
 و ہم مل بھی اُلجھے ہوئے تھے اور آج بھی ان الجھنوں سے نکل نہیں سکیں گے۔

جامعہ ملیہ اسلامیہ - نشاناتِ منزل

مصدقہ ذکی

(۱)

جامعہ کا قیام اُس وقت عمل میں آیا جب بیسویں صدی اپنی دو دہائیاں پوری کر رہی تھی۔ اس وقت تاریخ کے دو بڑے انقلابات اپنے ہم گیر اثرات کے ساتھ سامنے آچکے تھے۔ موجودہ صدی کے حوالے سے پہلی جنگِ عظیم نہایت اہم واقعہ ہے اس کے ساتھ روس کا اشتراکی انقلاب جس نے عالمی سطح پر سوچ کا رخ تبدیل کر دیا تھا اور جس کی وجہ سے مساشی انقلاب اور سماجی مساوات کی اہمیت واضح ہونے لگی تھی۔ اس انقلاب نے پہلی غنت کش طبقے کے تاریخی کردار کو منوایا۔ اس کا نتیجہ یہ رہا کہ عالمی معاشرے میں حوامی قوت کی اہمیت واضح ہونے لگی۔

جامعہ کے وجود میں آنے سے پیشتر ہندوستانیوں کے ذہن میں یہ بات آرہی تھی کہ بڑاؤی اقتدار سے آزاد ہونے کے لیے اپنے ملکی مسائل کے ساتھ عالمی سیاست کو بھی پیش نظر رکھا جائے۔ کسی ذہنی انقلاب کو عمل سے گزارنا آسان نہیں ہوتا۔ اس کے لیے منصوبہ بند طریقے سے سوچنا اور عمل کرنا ضروری ہوتا ہے۔

جامعہ اس ذہنی تحریک کا نمونہ تھی جس کی ابتداء اعلیٰ گزٹھ سے ہوئی اور جو تحریک عدم تعاون کے

برہمنوں کے خلاف ایک انقلاب بھی کڑھری۔ اسے ہم مل گئے تحریک کے ایک انقلابی
 نام سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ خاصہ مل گئے سے بہت کچھ ملک ہونے پر بھی بعض لاکا (ملی اعتبار)
 مل گئے تحریک کی توجہ معلوم ہوتی ہے۔ اسے ہم جدید مل کا نتیجہ بھی کہہ سکتے ہیں۔ اس میں
 ان ملک نہیں کہ دونوں تحریکوں کے درمیان ذاتی فاصلہ اور بدلتے ہوئے حالات نظر آتے ہیں۔
 انیسویں صدی میں ہندوستان میں مغربی تعلیم و تہذیب اور سرسید کی انگریزوں کے
 ساتھ مخالفت کے نتیجے میں اختلافات پیدا ہونے لگے تھے۔ ملک کے بیشتر لوگ مغربی حکومت کے
 ماننے کے بعد کہ تباہی کے سلسلے میں ہندوستانیوں کا انگریزوں سے کسی قسم کا اثر و رسوخ
 خدانہ یا مگرانی گوارا نہیں کرنا چاہتے تھے۔ اس وقت وطن سے محبت کا کوئی ایسا بد نظریہ
 نہ تھا کہ قومیت کی تشکیل کے لیے سازگار ہوتا۔ انیسویں صدی کے نصف آخر تک کسی بڑی قومی
 جماعت کی کامیاب شیرازہ بندی یا قومی اتحاد کا پروان چڑھنا شاید ممکن ہی نہ تھا۔ مغربی تعلیم
 تہذیب کے علمی ماحول اور بین الاقوامی سیاسی حالات کی آگہی نے ایک ایسا روشن خیال طبقہ پیدا
 کیا جس کی دانش ورانہ سوچ سے جامعہ کا قیام عمل میں آیا۔ ایک خاص دور سے متعلق آل احمد
 سرور کا یہ خیال کہ سرسید نے مسلمانوں کے قومی دھارے سے علیحدہ رکھا کئی اعتبار سے فورطلب
 ہے۔ اُس دور کے حالات کو دیکھتے ہوئے اس سے اختلاف کی گنجائش بھی پیدا ہوتی ہے۔ اگر ہم بیسویں
 صدی کے تناظر میں سرسید کی مکتبہ عمل کو سامنے رکھ کر دیکھیں تو یقیناً سرسید ہمیں غلط بھی نظر
 آتے ہیں لیکن اگر انیسویں صدی کے سیاسی سماجی حالات پر منصفانہ نظر ڈالی جائے تو یہ اندازہ خالص
 فی الواقعہ شورانہ سوچ پر مبنی نہیں آتا۔

جامعہ کے قیام کے سلسلے میں حکیم اہل خاں امیر جامعہ نے اپنے خطبہ مصداقات میں
 سرسید کی مجبوریتوں اور غلطیوں کا ذکر کیا ہے۔ ہمارا خیال ہے کہ یہ کچھ مجبوریتوں اور غلطیوں کی منطق نہ
 تھی۔ اس کے برعکس یہ وقت کی اہم ضرورت تھی جو ساٹھ ستر سال کے عرصے میں اپنی کوکھ سے
 ایک جدید قومی تعبیر سامنے لاتی ہے۔ اگر ہم دو صدیوں کے آغاز و اختتام کا سلسلہ ملا کر دیکھیں تو چاہیں
 تو معلوم ہوتا ہے کہ سرسید نے گزشتہ صدی میں شعوری اور غیر شعوری طور پر جن اقدام کو عزیر رکھا

دیہی قدیم کچھ آگے چل کر زمانی تبدیلیوں کے ساتھ جامعہ کی تفصیل میں معاون ہوئیں۔ مثلاً سر سید کے اخلاقی روابط اور مشاغل میں شروع ہی سے انسان دوستی اور وسیع الشربہ نظر آتی ہے۔ یہ دیہی نظر ہے جو ہمیں ان کی علمی تصانیف کی سیکور روایتوں میں محسوس ہوتی ہے۔ موجودہ دور میں سر سید کے علمی کاموں کے لیے سیکور روایت کا ذکر آتا ہے۔ حالانکہ اس دور میں سیکور لازم کا وہ تصور سامنے نہ آیا تھا جو بعد کے حالات کی دین ہے۔ دیکھنے میں آتا ہے کہ ہر زمانہ اپنے دور کی ایک مخصوص زبان رکھتا ہے جو نئی نسل کو اپنی اس زبان کے وسیلے سے پچھلے دور کے کینٹ دکھاتا رہتا ہے۔ انیسویں صدی میں سیکور روایات کے نام پر ذہنی ہم آہنگی 'وسیع الشربہ' و دہندی اور انسان دوست جیسی ترکیبیں حوام و خواص کی دستگیری کیا کرتی تھیں۔ ہندوستانی تہذیب کے اس دھن کو جسے لنگا جتنی تہذیب سے بھی یاد کیا جاتا ہے، انگریزوں کی نوآبادیاتی توسیع نے فرقہ واریت کی نذر کر دیا تھا۔ بیسویں صدی کی ہندوستانی قومیت کے لیے یہ ایک چیلنج بن کر سامنے آیا۔ حصول آزادی کی راہ میں عامل ہونے والی اس قوت، 'کو جڑ سے اکھاڑ پھینکنا ضروری تھا۔

(۲)

جامعہ ملیہ اسلامیہ کے ابتدائی دور کے بڑے رہنماؤں میں شیخ الہند مولانا محمود حسن، علی برادران، گاندھی جی، حکیم اجمل خاں، ڈاکٹر مختار احمد انصاری اور مولانا ابوالکلام آزاد کے نام آتے ہیں۔ جامعہ کے قیام کو جن دوسرے ممتاز صاحبان کی پرزور حمایت حاصل رہی ان میں جواہر لال نہرو، سردجی، ناٹو، سیٹ الدین کھلو، ڈاکٹر علامہ اقبال اور ان کے ساتھ ڈاکٹر ذاکر حسین، سید نور اللہ، سید محمد، روٹ پاشا، شفیع الرحمن قدوائی شامل ہیں۔ ایم۔ اے۔ او کالج کے اساتذہ میں جو پرزور طالب علموں کے ساتھ ترک موالات کر کے جامعہ ملیہ چلے آئے ہیں ان میں حافظ فیاض احمد، عبدالکحیم فاروقی اور دوسرے اصحاب شامل تھے۔

۲۹ اکتوبر ۱۹۲۰ء کو علی گڑھ میں جامعہ ملیہ اسلامیہ کاسٹنگ بنیاد رکھا گیا۔ اس طرح جامعہ کے قیام سے تحریک آزادی کے ایک نئے باب کا آغاز ہوا۔ یہ ادارہ اس وقت بدیسی حکومت کے لیے

بربریت چلیج تھا۔ اس وقت جامعہ کو ہندوستان کے بیشتر ترقیاتی مراکز کی حمایت اور رہنمائی حاصل ہوا۔ کیا دیوبند، کیا علی گڑھ، کیا نکتہ اور حیدر آباد، بغداد، مصر، فلسطین، سب بنی انگریزوں کے خلاف عدم تعاون کے طور پر خیر و فکر ہو گئے۔ اس وسیع زیر اتحاد اتحاد ایک جہتوں و نفسا میں جو پہلا تاریخی غلبہ سامنے آیا اس میں ہندوستان کی حکمت عملی بلکہ تمام ایشیائی اقوام کی آزادی اور اتحاد کا مشترک عکس بھی دیکھا جاسکتا ہے۔ غلبہ تحریر فرمایا تھا مولانا محمود حسن نے اور مولانا شبیر احمد عثمانی نے اسے پڑھ کر شنایا تھا جس کا ایک اقتباس پیش ہے:

• ہماری عظیم الشان قومیت کا اب یہ فیصلہ نہ ہونا چاہیے کہ ہم اپنے کالوں سے بہت سستے دعووں کے غلام پیدا کرتے رہیں۔ ہمارے کالج نمونہ ہونے چاہئیں۔ بغداد اور قریطہ کی یونیورسٹیوں کے دوران عظیم الشان مدارس کے جموں نے یورپ کو اپنا شاگرد بنایا۔ اس سے پیشتر کہ ہم اس کو اپنا استاد بناتے۔ دوسرا نکتہ یہ رہا کہ تعلیم مسلمانوں کے ہاتھ میں ہو اور اختیار کے اثر سے کلیتہً آزاد ہو کیا باقتدار عقائد و خیالات کے اور کیا باعتبار اخلاق و اعمال کے ہم فیروں کے اثرات سے پاک ہوں؟

یہاں لفظ غیر سے مغربی عقائد اور مغربی تہذیب مراد ہے۔ (یہاں ہمیں یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ اس دور کے رہنما کس حد تک علم و عمل میں مغربی فکر کا اتباع کر رہے ہیں) اسی خطبے کا ایک اہم ترین پہلو یہ رہا:

• بلاشبہ مسلمانوں کی درس گاہوں میں جہاں علومِ عصریہ کی تعلیم دی جاتی ہو اگر طلباء اپنے مذہب کے اصول و فردغ سے بے خبر ہوں اور اپنے قومی محسوسات اور اسلامی فرائض فراموش کر دیں اور ان میں اپنی ملت اور اپنے ہم قوموں کی محبت نہایت ادنیٰ درجے کی رہ جائے تو یوں سمجھو کہ وہ درس گاہ مسلمانوں کی قوت کو ضعیف بنانے

کا آرہے:

اس خطبے کے پس منظر میں ایک ایسی آزاد یونیورسٹی کا تصور سامنے آ رہا ہے جو حکومت کی امانت سے بے پلغہ ہو اور جس کا تعلیمی نظام اسلامی خصائل اور قومی ضرورتوں کی ترجمانی کرتا ہو جامعہ کے بانیوں کے سامنے ان بڑی جماعتوں (یونیورسٹیوں) کا تصور ہے جو تاریخ کے ہزار سال مرحلہ آغاز میں قائم ہو چکی تھیں۔ یعنی یونیورسٹی صرف وہی نہیں ہو سکتی جو مغرب کی پروردہ اور قدم قدم تقلید کے طور پر کام کرے۔ اصل نئے کتاب یا کورس نہیں ہے، بلکہ وہ فکر ہے جو ذہن کو مطالعے اور تجربے میں شامل رکھے۔ اس 'تعلیم' کے وسیلے سے ایسے کردار سامنے آئیں جن کی سوچ پر غلامی ہ سایہ نہ ہو، اختیار کے اثرات سے آزاد ہوں نیز ہم قوموں کی محبت اور صیت قائم رہے

اس خطبے اور جامعہ ملیہ کے یوم تاسیس سے متعلق تقریروں سے انگریزوں کی شدید اقلانات کی نوعیت مسلم ہوتی ہے۔ ان دنوں انگریز مخالف رویے کی ایک سے زیادہ صلیں تھیں۔ مثلاً (۱) بدیسی حکمران ہونا۔

(۲) دوسروں کے مذہبی عقائد کی غلط تعبیر و تشریح کرنا۔

(۳) ۱۸۵۷ء کے بعد کے مظالم۔

(۴) مغربی تہذیب کی بے لگام آزادی جو اعتدال و توازن کو نابود کر دیتی ہے۔

(۵) غیر ملکی حکمت کی ریشہ دوانیاں جو ہندوستان کی متحدہ قومیت کے لیے مسلسل خطرہ

بنی ہوئی تھیں۔

جامعہ کے ابتدائی دور کے لوگوں میں ایک خیال یہ ہر دیش پارہ تھا کہ سرکار پرست علم کو جامی معاملات میں شریک نہیں ہونا چاہیے، ان کا یونیورسٹی میں داخل ہونا جامعہ کے آزاد قومی کردار کو متاثر کر سکتا ہے۔ انگریزوں سے قریب رہنے والا طبقہ بھی قوم کا مخالفت تصور کیا جاتا تھا۔ ان اندیشوں کے ساتھ جامعہ نے وجود پایا۔ ابتدائی دور کی تحریروں میں پلنے والے خطرات اور اندیشوں کے برعکس دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اصل معاملہ برطانوی باشندوں، مغربی تعلیم یا مغربی فکر کا نہیں تھا بلکہ 'برطانوی سامراج' یعنی اختیار کی حکمرانی کو کسی بھی سطح پر اب گوارا نہیں

یا جانتا تھا۔ اہل فردی طاقتیں تھیں جو ہم سرگھڑا ہی قیس بحیثیت نویہ تھی کہ جاسو کے بانیوں
 کے آگے بٹھانے والوں کی ذہنی تربیت میں بھی مغربی افکار اور انگریزی زبان شریک
 تھی۔ اور یہ سلسلہ سرسید کے دور سے چلا آ رہا تھا۔ بعد میں مغربی تعلیمی نظریات سے جاسو نے کسی طرح
 ان نظریات کی علمی نظریات و شخصیات سے فرائز استفادے کی صورت بنی رہی لیکن ہندوستان
 میں مغربی تعلیم کے ہر اس تصور کو ختم کیا گیا کہ جو افراد کی سوچ پر چھ لگے۔ اس خیال اور جاسو کے
 وہ زمانے نے سینکڑوں قوتوں پر زہر پڑایا۔ تجربہ کے ساتھ اس خیال کی تجدید بھی ہوتی رہی۔ سرسید
 کیسے ہی تفتیش میں پڑے (طالب علموں) کی سوازی نشوونما جاسو کی تعلیم کا امتیاز تھا۔ اور یہی
 ان میں تعلیم حصول ضروری قرار پایا۔ اس سے پیشتر کی برطانوی تعلیم پالیسی کو دیکھا گیا جو مسیتے
 قانون کے پیدا کرنے اور فردی ضرورتیں رد کرنے کے تعلیمی طریقوں کو رد و باج دیتی تھی۔ جدید تعلیم کے
 ساتھ جاسو میں قومی نفسیات اور شرقی روایت کو پیش نظر رکھ کر تعلیم کے قیام کی بات ہوئی۔ قومی
 بنیادی تعلیم، قومی اعلیٰ تعلیم، اسلامی اور دیگر مذاہب کی تعلیم، قومی ادب کی تریل و اشاعت، بھولے اور
 ملی پائے کے فنون کی تعلیم، زراعت کی تعلیم، مجموعی طور پر ایسی تعلیم کہ جو ہندوستانیوں میں خود اعتمادی
 اور خودداری جیسی صفات کو ابھارے۔

(۳)

وہ پالیسی جو ہندوستان کے اتحاد کو مختلف جیسا دوں پر تقسیم کرتی رہی ہے، اسے جاسو
 نے سمجھنے والوں نے بھی قبول نہیں کیا۔ گزشتہ دور میں جاسو کے اساتذہ نے ہر اس قوت کو ختم کرنا چاہا
 کہ جو امن و امان میں حائل ہوتی ہے۔ فرقہ واریت کی بیج کئی کا آغاز سرسید کی ملی تصانیف اور زندگی
 کی طرف ان کے حامی روپیے سے ہوتا ہے۔ سرسید نے اسباب بغاوت ہند میں غل جہد کی جس رواداری
 کا ذکر کیا ہے اور جو مغل جہد کے نفع آخر میں انگریزوں کی سیاست سے پاش پاش ہو گئی تھی اسے
 دوبارہ زندہ کرنے کی ضرورت تھی۔ لہذا سرسید نے اپنے ملی اور تعلیمی کاموں میں اس یک جہتی کو فرد غنا
 دینے کی کوشش کی۔ جاسو ملیہ اسلامیہ نے اپنے تعلیمی مقاصد کے ساتھ آزادی کے تقاضوں کو پیش نظر رکھ
 کر اس صحت مند تہذیبی روایت کی۔ جسے پیانے پر تو بیس کی۔ جاسو کے ابتدائی دور میں کی گئی تقریروں

میں اپنے ہم وطنوں اور قومی غمومات کا جو ذکر کرتا ہے اس پر باقاعدہ کام سامنے آیا۔ یکروز انداز نظر اور رد و ادارہ دینے والے جامعہ کی ایک شناخت دہی۔ جامعہ کی صحافت، قومی خطبات، نصاب تعلیمی، نصابات، زبان و تہذیب، مذہبی دیوتوں اور داخلوں میں ہم جامعہ کی اساسی قدر کو جاری و ساری دیکھتے ہیں۔ ایک چھوٹے سے علاقے میں خالصت پسند ہو جانے سے بڑے مسائل یا مسائل طے نہیں ہو جاتے۔ بڑے مقاصد سے، امنگی کے دوران غیبت کی تبلیغ و اشاعت کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس سلسلے میں قومی یک جہتی، زبان کے مسائل، رسم و عادات وغیرہ۔ مذاہب کے دول، حب الوطنی، دنیا کی تہذیبوں کا مطالعہ، تاریخ کا سرچشمہ، صوفی ازم، بھکتی تحریک، سیاسی نظریات کی تاریخ، انٹیلیکچول ازم، عقلیت پسندی اور حقیقت نگری پر نسبتاً زیادہ توجہ مرکوز رہی۔ عالمی سطح کے ادبی شہ پاروں کے تراجم کے پیچھے بھی خالص شعری کو پیش کا احساس ہوتا ہے۔

جامعہ ملیہ اسلامیہ نے شروع ہی سے اپنے قومی مقاصد کے ساتھ بین الاقوامی مسائل اور عالمی تہذیبی حالات کو بھی پیش نظر رکھا۔ یہاں سرور صاحب کا یہ خیال صحیح ہے کہ "حب الوطن برحق ہے لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ اخلاقی اقدار آب و گل کی اسیر ہو جائیں ایک مقامی تہذیب کا ایک عالمگیر تہذیب سے ارتباط نہ صرف فنون لطیفہ بلکہ فکر و فلسفے کے اعتبار پر بگ و بار لاتا ہے۔" دراصل اُس وقت سرور صاحب کے ذہن میں جامعہ کی وہ تحریریں ہی جو عالمی انسانی تہذیب کے تصورات کو فروغ دیتی ہیں۔ یہ انداز نظر ذہنی فرد واریت اور نوآبادیاتی نظام کی توسیع پسندی کو بھی رد کرتا ہے۔ بیسویں صدی کے دو عظیم سیاسی واقعات جنگیں، سائنس کی فتح اور ایٹمی اسلحے کی کثرت نے جن طرح انسان کو تباہی کے غار پر لا کر کھڑا کیا ہے، اس کی جانب دانشوروں کا متوجہ ہونا ضروری تھا۔ یہ آج کی بات نہیں ہے، ایک صدی پہلے کا انسانی بھی اپنے وجود کو عالمی انسانی برادری کا ایک ضروری حصہ سمجھنے لگا تھا۔ یہ فرد انسانی مساوات کے شجر پر پھل آنے دیکھ رہا تھا۔ اس پھل کے رنگ اور ذائقے کو وہ اب محسوس کرنے لگا تھا۔ خود انسان کی لائی ہوئی تباہ کاریوں کے بچ بچ بعض تاریخ دان انسانی تہذیب کے ارتقا کی کہانیاں لکھ رہے تھے۔ ویل ڈیورنٹ (Will Durant)، جیکب برکھارٹ (Jacob Burckhardt)، (اٹلی میں نشاۃ الثانیہ) اور ٹویں بی (Toyan Bee) عالمی انسانی کے تناظر میں مسائل حیات کو دیکھ رہے تھے۔ پروفیسر جمیپ اور جامعہ

... دین و انسانیت کے لیے بھی بین الاقوامی سطح پر امن و امنی اور انسانیت کی توسیع کی۔ ان کی
 اسی اور اردو تصانیف میں عالمی انسانی تہذیب کی ایک نئے حوالہ شروع کرتی ہے۔ ہر غیر تہذیب
 اسی طور پر ایک تاریخی دامن میں لیکن ساتھ ہی ایک عالمی تہذیب کا اور صوفی بھی ہیں۔ انہوں
 ان میں سلاویسی شہرہ آفاق کتب گھر اور ورلڈ ہیٹری اور سیرینجی بھی ان کے تسلیم کا ثبوت ہے۔
 وہ ان کا آخر جامعہ سے متعلق رہے۔ یہاں مختلف سطحوں پر کام کرنے کے دوران دنیا کے
 عالمی ثقافتی اداروں سے بھی جڑے رہے۔ اہل جامعہ میں سے کب لڑا نام ڈاکٹر ذکریا آقا ہے۔
 ان کی تحریریں اگرچہ تعداد میں کم ہیں لیکن وہ خاصے کی چیز ہیں۔ جامعہ میں قریب سے تھیں
 ان کی تقریروں کی اچھی خاصی تعداد ہے۔ ان کا خیال ہے کہ تعلیم کا مقصد ہر فرد کی ذات کی تیار
 بنائیں بلکہ پڑھے لکھے افراد کو کسی سماجی تھوک یا بند بنا دینا ہے۔ یہ اساتذہ کی ذمہ داری ہے کہ
 وہ مادی قدروں کے ساتھ اپنے شاگردوں میں انسانی قدروں کا احساس پیدا کریں۔ خواہ عام زندگی
 نے جن ذکاوت میں کی بات کی ہے وہ انسان کو غیر دوسرے کے انجیروں اُجالوں سے واقف کرتی ہے۔
 درجیب نے اسی کو غیر کی آزادی اور صیت کا نام دیا تھا۔ سعید انصاری ڈاکٹر سلامت اللہ اور
 درجیب نے لکھے والوں نے تعلیم کی مختلف سطحوں پر کام کیا ہے۔ غیر ملکی لکھے والوں کے کاموں کو اردو
 میں منتقل کیا گیا۔ ایم۔ وی۔ سی۔ جینرل، پستالوجی، جان اسٹارٹ مل، روسو اور دوسرے لوگوں کے فنکرو
 فن پر تحقیقی مقالے، مضامین اور تبصرے ہوئے۔ ملکی اور غیر ملکی تعلیمی نظریات اور تعلیمی فلسفوں کا مقصد
 بھی رہا کہ ہمارے اداروں کے وسیلے سے افراد کی توازن نشوونما سے بہتر انسانی سماج کی تشکیل
 کے ذرائع انجم پائیں۔ یہ ضرور ہے کہ مغربی تعلیمی تجربے کسی ملک کی قومی نفسیات اور قومی تہذیب
 کا لحاظ رکھے بغیر کامیاب نہیں ہو سکتے۔

(۴۱)

جس طرح تاریخ و ثقافت کی تعلیم میں جامعہ نے ایک بڑا کام کیا ہے۔ اسی طرح تعلیم قرآن
 تاریخ مذہب اور اسلامی فکر پر بھی خاص توجہ دی گئی۔ یہ اس ادارے کے قیام کا اساسی پہلو بھی ہے۔
 مولانا اسلم جیراچوری شروعا ہی سے مولانا محمد علی کے اصرار پر تاریخ اسلام کے استاد کی حیثیت سے

دالستہ ہو گئے تھے۔ خطرات اسلام کی تاریخ پر انھوں نے تفصیل کام کیا ہے۔ قرآن و حدیث کے منہرہات پر لکھتے رہے ہیں۔ جہد الحقی خادوقی، ڈاکٹر جہد علم، قاضی زین العابدین، جہد اسلام قعدالی اور دونا، جمال الدین درکس و قمریہ کافرض انعام دیتے رہے۔ ڈاکٹر ماجد جی نے جہد جدید کے تعلق سے اسلامی فکر کو اپنا موضوع بنایا۔ ہندوستانی مسلمان آئینہ آیام میں ای کی یادگار کتاب ہے۔ اسلامی تہذیب اور ہندوستانی مسلمانوں کی تاریخ پر ذکر آچکا ہے کہ پروفیسر مجیب نے کتابیں لکھیں۔ بعد کے لکھنے والوں میں مولانا ماجد علی خاں کا ایک بڑا نام سامنے آتا ہے۔ انھوں نے اسلامی روشنی کی تصنیف *Satanic Verses* کا جواب انگریزی میں لکھا۔ بعد میں اردو میں بھی غالباً آچکا ہے۔ مزید سیرت نبویؐ کے گراں بہا کام پر انھیں رابطہ عالم اسلامی اور دوسرے عالمی اداروں سے اعزازات سے نوازا گیا، مشیر الحقی نے اسلامی نقد و ترویج پر قابل قدر کام کیا۔ جامعہ سے وابستہ جوکر اسلام پر لکھنے والوں میں مولانا شبیر احمد عثمانی، مولانا محمود حسن، انظر شاہ کاشمیری، مولانا ابوالکلام آزاد جیسے جتہ عالموں کا فیض اور تائید حاصل رہی۔ ظاہر ہے کہ ان بزرگوں نے اسلام کے دوسرے جتہ عالموں سے بھی استفادہ کیا ہوگا۔ اسلام پر کام کرنے والوں کی نظر میں یورپین اسلامی طریقہ پر بھی متواتر نظر رہی ہوگی۔ یہ روایت ہمیں انیسویں صدی میں سرسید کے کاموں سے ملتی ہے۔

(۵)

۱۹۷۰ء سے پیشہ کی جامعہ کے فکر و فلسفے اور قول و عمل کے درمیان ربط کی ایک مستحکم روایت ملتی ہے جو ایک مخصوص دور کی مثالی زندگی کی ترجمان ہے۔ اس سلسلے میں ہمیں جامعہ ملیہ کی سادہ زندگی، سادہ فن تعمیر، جامعہ کے پھولوں پھولوں کے باغات، سبزیوں کے کھیت، جامعہ کی ادبی مجلسیں اور یوم تاسیس پر اس کے ثقافتی میلوں کو بھی پیش نظر رکھنا چاہیے۔ جامعہ کے اداروں میں تبدیلیج فزون لطیفہ کی نشوونما ہوتی رہی۔ جامعہ کی صحافت اور توسیعی خطبات اس کے علمی تجسس کی کہانی بیان کرتے ہیں۔ ہم پچھلے دور کے چند اداروں کو دیکھیں تو معلوم ہوتا ہے کہ دیوبند، علی گڑھ، فزہ اور شانتی نیکیتن کی اپنی اپنی ایک شناخت ہے۔ جامعہ نے محدود وسائل رکھتے ہوئے علمی ثقافتی تربیتات کے ساتھ اپنی الگ شناخت قائم کی۔

جامعہ قدیم نے وسیع ترقی و معادلات، آزادی اور زندگی کے عملی پہلوؤں سے سروکار رکھا۔ اس
 ساتھ ہی جامعہ کا درس جس قبضے اور نئے محسوسات سے گزرتا رہا ہے۔ اس کی وجہ سے عالمگیر
 مسائل کی تفہیم اور دریافت میں بھی اس نے نمایاں کردار ادا کیا ہے۔
 موجودہ صدی کے خاتمے پر اگر اردو نثر کے ارتقا کا جائزہ لیا جائے تو جامعہ سے بہت سے
 'تازہ'، 'نوآزمی' اور سرسید کی حقیقت پسندانہ نشاۃ ثانی ہے جامعہ میں مختلف 'نوع' خاصہ کے
 ساتھ اردو کی علمی، تہذیبی و فنی، اجتماعی ماحول میں یہ روایت ادبیات عالم کے ساتھ میل کھا
 یادہ شگفتہ ہو گئی ہے۔ مجموعی طور پر اس طرح ایک 'ادبی' پرچار میں جامعہ میر نے ایسا قدم جب کر
 'بندہ کے لیے' رہیں، اس پر کس 'آزادی' کے پچاس سال بیت چکے ہیں۔ نشاۃ ثانی سے پیشتر کی جامعہ اب
 بہت سیل و غیر سیل کی تکنیک رکھتی ہے اور اس کے توسیعی کام جاری ہیں۔

حواشی

- ۱۔ اردو میں دانش وری کی روایت۔ یادگاری خطبات، مرتبہ: انصار احمدی، دہلی، ص ۵۰
- ۲۔ خطبہ صدارت، علیم محمد اہل خاں، امیر جامعہ، ۱۹۲۱ء، ص ۱۶
- ۳۔ جامعہ کی کہانی، عبدالغفار صدیقی، 'جوزی'، ۱۹۶۵ء، ص ۲۷
- ۴۔ شیخ الہند مولانا محمد حسن، 'حیات اور علمی کارنامے'، ص ۳۷
- ۵۔ مولانا محمد علی علیم اہل خاں، 'ڈاکٹر ڈاکٹر حسین'، 'ڈاکٹر عابد حسین'، پروفیسر مجیب، 'جناب حسین الرحمن
 قدوسی' اور دوسرے صاحبان دوران آزادی لندن، 'دوسرے یورپین مقامات کا سفر کرتے
 رہے۔ ان کے پیش نظر ہندوستان کی سیاسی صورت حال اور تعلیمی مقاصد تھے۔ انھوں نے باہر
 جا کر اعلیٰ تعلیم حاصل کی اور دنیا کی ادبیات سے استفادہ کیا، ساری باتیں بھی لکھیں۔ مولانا رشید احمد
 مولانا اسلم، 'حسرت موہانی'، 'جید تعلیم'، حافظ خواجہ فیاض احمد، 'نور الرحمن'، 'پوست حسین خاں'، پروفیسر
 حاکم اور دوسرے بہت سے اشخاص جامعی فکر و نظریات کی انقلابی خصوصیات تھیں۔ یہ پہلے ایم۔
 اے۔ او کالج سے ہجرت کر کے جامعہ آ گئے تھے۔ جامعہ سے متعلق بہت سے تصنیفی اور تفسیری کام
 کرتے رہے۔

- ۶۔ ہندوستانی مسلمان : مجیب پوریل پکچر : انگریزی خطبہ
- ۷۔ The Story of Civilization-Our Heritage
- ۸۔ A Study of History - (ii) Civilization on Trail
- ۹۔ تعلیم و فلسفہ اور سماج : ڈاکٹر سہلات اللہ
- ۱۰۔ M. Mujeeb : Education and Traditional Values
- ۱۱۔ تعلیمی خطبات : ڈاکٹر ذاکر حسین
- ۱۲۔ F.V.C. Jeffreys : Education, its Nature & Purpose
- ۱۳۔ ماہنامہ جامعہ کے قائل ۱۳ تا ۲۰۱۴ء

اس شمارے میں

- جناب یحییٰ ماتمہ آزاد جناب شمس الرحمن فاروقی پروفیسر جعفر رضا
 پروفیسر محمد ذاکر مقررہ نیر انسا، جب ہی ڈاکٹر اوصان احمد
 ڈاکٹر علی محمد فاطمی شعبہ اردو، الہ آباد یونیورسٹی، الہ آباد
 ڈاکٹر آصف فرخی کراچی، پاکستان
 ڈاکٹر عمر اسد الدین شعبہ انگریزی، جامعہ ملیہ اسلامیہ
 ڈاکٹر احمد محفوظ شعبہ اردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ
 ڈاکٹر صادق ذکی شعبہ اردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ

ڈاکٹر حسین انصاری نے آف اسلامک اسٹڈیز
جامعہ اسلامیہ سے شائع ہونے والا اسلامی گروہ تحقیق کار میں ہمارے

اسلام اور عصر جدید

مدیر: اختر الواصل معاون مدیر: فرحت اللہ خاں

A quarterly journal devoted to Islamic thought and research published from
Zakir Husain Institute of Islamic Studies
ISLAM AND THE MODERN AGE
Editor: Akhtarul Wasay
Editorial Ass't: Farhatullah Khan

قیمت	فی شمارہ	سالانہ	
اندرون ملک	۳۰ روپے	۱۰۰ روپے	(عام ڈاک سے)
	۵۰ روپے	۸۰ روپے	(رجسٹرڈ ڈاک سے)
پاکستان و بنگلہ دیش	۳۰ روپے	۱۵۰ روپے	(عام ڈاک سے)
	۵۵ روپے	۴۰۰ روپے	(رجسٹرڈ ڈاک سے)
دیگر ممالک	۶ امریکی ڈالر	۲۰ امریکی ڈالر	(عام ڈاک سے)
	۱۲ امریکی ڈالر	۴۰ امریکی ڈالر	(رجسٹرڈ ڈاک سے)
حیاتی رکنیت			
اندرون ملک	۲۰۰ روپے		(رجسٹرڈ ڈاک سے)
پاکستان و بنگلہ دیش	۲۰۰ روپے		(رجسٹرڈ ڈاک سے)
دیگر ممالک	۳۵۰ امریکی ڈالر		(رجسٹرڈ ڈاک سے)

پرانے عام شمارے فی شمارہ ۳۰ روپے کے حساب سے دستیاب ہیں۔ چار شمارے ایک ساتھ
خریدنے پر ۲۵ فیصد کمیشن دیا جائے گا۔ اشاک محمد دوہے۔
رابطہ :

ڈاکٹر حسین انصاری ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز

ماہنامہ جامعہ کے خاص شمارے

- ۱۔ جشن ذریعہ نمبر ۳۰ روپے
- ۲۔ ذاکر محمد احمد انصاری نمبر ۲۵ روپے
- ۳۔ سالنامہ ۱۹۶۱ء ۳۰ روپے
- ۴۔ اہم جہاد رنی نمبر ۳۰ روپے
- ۵۔ پروفیسر مجیب نمبر ۵۰ روپے
- ۶۔ مولانا ابوالکلام آزاد کی یاد میں ۳۰ روپے
- ۷۔ پریم چند کی یاد میں ۵۰ روپے
- ۸۔ نہرو نمبر ۳۰ روپے
- ۹۔ جامعہ پلانیم جوبلی نمبر ۸۰ روپے
- ۱۰۔ گاندھیائی فکر تجزیہ اور تعبیر ۸۰ روپے
- ۱۱۔ نراق: دیار شب کا مسافر ۷۰ روپے
- ۱۲۔ ذاکر حسین اور عبادی تعلیم ۳۵ روپے
- ۱۳۔ غالب: گنجینہ معنی کاظم ۵۰ روپے
- ۱۴۔ سر سید کی معنویت ۸۰ روپے
- ۱۵۔ ابوالکلام آزاد نمبر (پہلی اور دوسری جلد) ۱۸۰ روپے

ان کے علاوہ پچھلے عام شمارے بھی (۱۹۶۱ء تا حال) فی شمارہ ۲۵ روپے کی دور سے دست یاب ہیں۔ اسٹاک محدود ہے۔ ۵ شماروں پر ۲۵ فی صد تجارتی کمیشن دیا جائے گا۔ محصول رجسٹرڈ ذاک خریدار کے ذمے ہوگا۔

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز

جامعہ ملیہ اسلامیہ - جامعہ نگہ - نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

جامعہ رسالہ

مدیر
شمیم حنفی

نائب مدیر
سہیل احمد فاروقی

مجلس مشاوت

جناب سید شاہ مہدی (صد۷)

فقیہ جفری محمد احمد زکی (ریٹائرڈ)

پروفیسر مسعود حسین

ڈاکٹر سلامت اللہ

پروفیسر منیر الحسن

پروفیسر معین رفوی

پروفیسر مہناز علی خان

پروفیسر اختر الواسع

پروفیسر انیس الرحمان

جناب عبداللطیف اعظمی

ادبی معاون : تجمل حسین خاں خوشنویس : امین ایم، مظہر آبادی



جلد نمبر ۴۰ شماره ۱۰-۱۲ اکتوبر- دسمبر ۲۰۰۰ء

اس شمارے کی قیمت (اندرون ملک) ۳۰ روپے (غیر ملک سے) ۸ امریکی ڈالر

سالانہ (اندرون ملک) ۱۲۰ روپے (غیر ملک سے) ۱۵۰ امریکی ڈالر

حیاتی رکنیت (اندرون ملک) بارہ سو روپے (غیر ملک سے) ۳۵۰ امریکی ڈالر



رسالہ جامعہ

پتہ

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ۔ نئی دہلی ۲۵

طابع و ناشر: عبداللطیف اعظمی • مطبوعہ: برٹنی آرٹ پریس، پٹودی ہاؤس۔ دریائے گنج، نئی دہلی ۲

ترتیب

۵	اداریہ
	حمد مہی گوشتہ :
۷	کام مہی جی مبارات
۹	کام مہی جی کہاں ہیں ؟
۱۶	دروہا کی تعمیری کا نقش
۲۰	ہندوستانی : ہندی اور اردو
۳۳	ہندوستان کی قومی زبان - ہندوستانی
۴۰	اوستی آزادی کے نئے سانس
	اُردو فکشن :
۸۰	پریم چند میری نظریں
۵۵	بڑھاپے کی نفسیات اور پریم چند کے افسانے
۶۵	حیات اللہ انصاری کی ناول نگاری
۹۹	محبت : سوانحی و ادبی خاکہ
۱۱۹	اشک کا افسانوی سفر
۱۳۰	اُردو ناول کا موجودہ منظر نامہ
۱۵۵	اُردو کی قصہ نگار ناول نگار خواتین
	ایبہ راتھ میکر
	محبوب
	بہہ کا حسین
	مہن داس کریم چند کا مہی
	مہن داس کریم چند کا مہی
	دیو بند - ستیا رتھی
	محمد عاقل ترجمہ : نظر برنی
	عظیم الشان مدتی
	جلال اسغر فریدی
	جمیل اختر
	سیما صغیر
	استیاز احمد
	مرزا حامد بیگ

اداریہ

سلسلہ اور بیسویں صدی کا یہ آخری شمارہ ہے۔

ہر سال ۲ اکتوبر کو ہم تاریخ کے ایک ورق پر نظر ڈالتے ہیں۔ یہ وقت مبارک ہے اس صدی کے ایک غیر معمولی انسان اور شاید سب سے ممتاز ہندوستانی کی زندگی ہے۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ گامز بھی جی کی منویت کا احساس بھی بڑھ رہا ہے اور ایسا انتخاب ہے کہ ان کی شخصیت وقت اور مقام کی قید سے آزاد انسانی فکر کی ایک خاص جہت کا استعارہ بن گئی ہے گامز بھی جی اور گاندھیائی فکر پر ایک ننیم نمبر ہم پہلے شائع کر چکے ہیں۔ اس موقع پر چند منتخب تحریریں پیش کی جا رہی ہیں تاکہ یہ گوشہ ہماری اجتماعی تاریخ کے ایک روشن اور فکر انگیز لمحے کی منویت پر نہ سرب سے ہماری توجہ کا باعث بن سکے۔

اُردو شرفِ نظم کی تمام صنفوں میں اُردو فکشن نے جو امتیاز حاصل کیا ہے اور ہمارے تخلیقی شعور میں جو جگہ اپنے لیے بنائی ہے اس کا اعتراف دوسری زبانوں کے ادیب بھی کرتے ہیں۔ اُردو افسانے کی تاریخ کا آغاز بیسویں صدی کے آغاز کے ساتھ ہوا۔ تقریباً سو برسوں کی یہ روایت بہت دیر سے اور متعدد ناموں سے آباد ہے۔ ان میں سے چند کے بارے میں مضامین یہاں یکجا کر دیے گئے ہیں۔

شمیم خفقی

Enth/98-



گاندھی مہاراج

راجندر مہاتما نیکویر

پنظم شاہ ایشیا۔ اندر ماتھ نیکورے ۱۰ دسمبر ۱۹۵۰ء کو
شانتی کیتس لے دو دیار تھیوں کو سنائی تھی۔

گاندھی مہاراج کے شاگرد
کوئی دھنی ہے، کوئی نردھن
ایک جگہ ہمارا میل ہے
غریب کو مار کر ہم پیٹ نہیں بھرتے
امیر کے سامنے ہم سر نہیں جھکاتے
بکسی کے خوف سے ہمارا چہرہ بیلا پڑتا ہے
جب سپاہی دوڑ کر آتے ہیں
گھونسلہ دکھاتے ہوئے، ڈنڈا اٹھاتے ہوئے
ہم ہنس کر ان جوانوں سے کہتے ہیں
یہ جو تمھاری آنکھیں لال ہو رہی ہیں
محض بچوں کی آنکھوں سے نیند ہی تو بھگا سکتی ہیں

ہم ڈریں گے نہیں تو تم کیسے ڈراؤ گے؟
صاف لفظوں میں کہے دیتا ہوں
اُن کی سادگی نزل ہے
اس میں چال کی گنہائش نہیں
جیل کے قانون کو

وہ بات بناٹے بنا ہی سوچا کر لیتے ہیں
وہ تو اُسے جیل کے دروازے تک لے جاتے ہیں
جب ہرن ٹولیاں بنا کر
گھر بار تیاگ کر چل پڑے
اُن کے لیے ایمان کا سراپ بیت گیا
مُجگ مُجگ کی ہتھکڑیاں
گھل گھل گرد و مہول پر گر پڑیں۔
سب کے ماتھے پر گاندھی راج کی چھاپ لگ گئی! ♦♦

گاندھی جی کہاں ہیں؟

محمد مجیب (۱۹۵۰ء)

گاندھی جی کہاں ہیں؟ مولانا روم نے ان کے اور اپنے جیسے تمام لوگوں کی طرف سے اس سوال کا ایک جواب دیا ہے۔

بعد از وفات تربت مادر میں مجھ سے

در سینہ ہائے مردم عارت تمام مات

ہمارے مرنے کے بعد ہماری قبر کو زمین تلاش نہ کرے، ہمارا مقام عارفوں کے سینوں میں ہے مگر اس جواب سے ہماری مشکل آسان نہیں ہوتی، صرف نظر دوسری طرف پھر جاتی ہے، ہم سمجھ جاتے ہیں کہ کسی کی نیکی اور سچائی اس کے مرنے کے بعد اس کے بدن کی طرح مٹی میں نہیں مل جاتی، مگر یہ عارت، یہ گیان اور دھیان والے، یہ نیکی اور سچائی کو پہچاننے والے جن کے سینوں میں نیکی اور سچائی ہمیشہ ہمیشہ زندہ اور آباد رہتی ہے، کون ہیں اور کہاں ہیں۔ کیا وہ سیاست کی دنیا میں ہیں جہاں قوموں کی قسمت کا فیصلہ ہوتا ہے، جہاں طاقت اور دولت کے معانی ملتے ہیں، جہاں بلوان جیتتا ہے اور کمزور ہارتا ہے، جھوٹ بولنے والا آگے آگے چلتا ہے اور سچ بولنے والا تھکا ہارا اس کے پیچھے پیچھے؟ کیا یہ عارت علم کی دنیا میں ہیں جہاں ایک شک دور ہوتا ہے تو دوسرے شک پیدا ہو جاتے ہیں، ایک گتھی سلکھنے سے

ہزارہی گھنٹیاں پڑ جاتی ہیں، جہاں سچ صرف وہ ہے جو ثابت کیا جاسکے، جہاں ایمان کی مضبوطی پر علم اور عقل کی کمی کا گمان کیا جاتا ہے، جہاں محنت بے حساب کی جاتی ہے اور حاصل کا کوئی حساب نہیں لگایا جاتا ہے؛ کیا ہمیں عارفوں کو ان لوگوں میں تلاش کرنا چاہیئے جو ساج کا سُدا ہار کرنا چاہتے ہیں؛ ان میں کوئی ہوتا ہے جو سمجھتا ہے کہ اس نے علم اور اخلاق کی اصل دولت حاصل کر لی ہے، اس کا کام اس دولت کو تقسیم کرنا ہے اور جو اپنا حصہ لینے کے لیے ہاتھ نہ بڑھائے وہ نکمہ ہے، کوئی ہوتا ہے جو اپنی عزت اور حیثیت بڑھانے کے لیے نئے خیالات کا پرچار کرنے لگتا ہے اور اپنا کام نکالنے کے لیے خلوص اور سچائی کو ناپنے کے نئے نئے پیمانے بناتا رہتا ہے، کوئی ان خاص قدروں کو جو اس کی نظر میں اہمیت رکھتی ہیں اتنا بڑھا چڑھا دیتا ہے گویا اس سے بڑھ کر کوئی قدر نہیں ہو سکتی اور سب کے سب سیوا سدا ہار کے نام سے انسانوں کو تختہ مشق بناتے ہیں، کیا عارفوں کی تلاش ان لوگوں میں کرنا چاہیئے جو تعلیم دینے میں مصروف ہیں اور جن کا منصب نئی نسلوں کی تربیت اس طرح کرنا ہے کہ علم بڑھتا رہے جو صلے بلند ہوتے رہیں اور طبیعتیں زیادہ پاک اور اخلاقی و روحانی قدروں کی خدمت کے لیے زیادہ آمادہ ہوتی رہیں، تعلیم دینے والوں میں کوئی ایسا پیدا ہو جاتا ہے جس کے دل میں وہ دردِ ذہن میں وہ روشنی ہوتی ہے جو دوسروں کی تربیت کے لیے ضروری ہے، ویسے تعلیم دینا ایک پیشہ ہے جس کا حق ادا کرنا بہت مشکل کام نہیں۔ سرکاری ملازموں اور دنیا کے کام دھندے کرنے والوں میں عارف تلاش نہیں کیے جاتے، اگر کاغذی جی کا مقام عارفوں کے سینوں میں ہے تو ہمیں یہ عارف کہاں ملیں گے؟

ہمارے لیڈروں کے لیے آزادی کے بعد سے اہنسا کا اصول بڑی دُشواریاں پیدا کرتا رہا ہے ہم جانتے تھے کہ ہر ملک کو اپنی حفاظت کے لیے فوج رکھنے کی ضرورت ہے اور ہم نے سوچا یہ کہ فوج کو صرف حفاظت کے لیے استعمال کریں گے۔ دنیا کو ہم یقین دلاتے رہے کہ ہم امن اور شانتی چاہتے ہیں اور جب کبھی ہمیں موقع ملا

نیز راشی مسائلوں میں ہم نے کجا بجا کر اور اخلاقی رباؤ ڈال کر خدار کو اس کا حق
 "اور جنگ کی آگ بھڑکی بھی تو اسے کوشش کر کے نبھادیا۔ اسی کے ساتھ ہم کہتے
 تے کہ ہمیں انہماک اصول گامی جی سے درنہ میں ملا ہے اور ہم اسے چھوڑ نہیں
 سکتے ہم یہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ ہمارے بلڈوں نے جو کچھ کیا وہ ٹھیک کیا۔ ہندوستان کو
 ان دوستی کے راستے پر لے جانے کے لیے جواہر لال نہرو اور لال بہادر شاستری سے
 رہنما نہیں مل سکتے تھے مگر یہ دونوں بھی اپنی مرضی کے خلاف جنگ کرنے کے لیے مجبور
 بن گئے اور اب ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہماری سیاست انہماک کی پابندی ہے اور ہے گی۔

ملک کی حفاظت کی تدبیریں کرنے والوں میں ہمیں وہ عارف نہیں گئے جن کی
 زبان بلاشبہ ہے کیا یہ ملک کی ترقی کی تدبیریں کرنے والوں میں ملیں گے؟ ہمیں یہ نہ سمجھنا
 چاہیے کہ ہماری ترقی کی ذمہ داری صرف ان لوگوں پر ہے جو بیچ سالہ پلان بناتے ہیں
 ملک سکڑا یعنی سرکاری یونٹوں کی حدوں اور کاموں کو بڑھانے کی تدبیریں کرتے ہیں
 ریونیٹ سکڑا کو قابو میں رکھنے، اناج کی پیداوار بڑھانے اور ہر جگہ ضرورت کے مطابق
 اناج فراہم کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ یہ لوگ دراصل کچھ نہیں کر سکتے اگر جتنا ان کا ساتھ
 نہ ملے۔ پلان کرنے والوں نے غلطیاں کی ہوں گی مگر جتنا کی طرف سے انھیں کوئی سہارا بھی
 نہیں ملا کسان کو اس کا بالکل خیال نہیں ہے کہ قوم کی ضرورت کے مطابق اناج پیدا
 کرے وہ زیادہ سے زیادہ آمدنی چاہتا ہے اور انھیں چیزوں پر توجہ کرتا ہے جس کے ملنے
 سے آمدنی زیادہ ہوتی ہے۔ یو پارمی کو ہمیشہ اور ہر جگہ اپنے منافع سے مطلب ہوتا ہے
 مگر ہمارے یہاں معلوم ہوتا ہے بیشتر یو پارمی بھول گئے ہیں کہ ان کا ایک فرض یہ
 بھی ہے کہ لوگوں کی ضرورتیں پوری کریں۔ حکومت کا یو پارمیوں پر بس نہیں چلتا اس
 لیے خریدار دیوانے ہو گئے ہیں اور ذرا بھی اندیشہ ہوا کہ کوئی مال کیسا ہو جائے گا تو
 زیادہ سے زیادہ خرید کر اپنے گھروں میں بھر لیتے ہیں۔ ایسا بھی ہوتا ہے کہ بچوں کو دودھ
 کا پاؤڈر نہیں ملتا اس لیے کہ شوقین لوگ کافی اور پڑنگ میں بہتر مزہ پیدا کرنے
 کے لیے دودھ کے ڈبے زیادہ دام دے کر خرید لیتے ہیں کیا سیاست اور کاروبار کی

اس دنیا میں وہ لوگ ملیں گے جن کے سینوں میں گاندھی جی کے اصولوں کی روشنی نظر آئے؟

اور ہم تعلیم کا کام کرنے والے دوسروں کو کیا کہیں، ہمارے اپنے سینوں میں کوئی سی روشنی ہے؟

گاندھی جی کی آرزو تھی کہ ہندوستان کی ایک زبان ہو، "ہندی یعنی ہندوستانی" جسے دیوناگری اور اردو لپیوں میں لکھا جائے۔ ہم نے زبان کو ایک سیاسی مسئلہ بن جانے دیا، ہندوستانی بولتے رہے، اسے پسند کرتے رہے مگر اسے سیکھنا سکھانا بند کر دیا۔ ادھر ہندی کو جنتا کی زبان کہتے رہے اور اسے اتنا مشکل بنا دیا کہ وہ جنتا کی جو ہی نہیں سکتی۔ نتیجہ یہ نکلا ہے کہ انگریزی کی حیثیت بڑھ گئی ہے، تعلیم اور تہذیب میں اس نے اپنے قدم جمالیے ہیں اور اب ماں باپ عام طور پر یہ چاہتے ہیں کہ ان کے بچے اور کچھ بیکمیں یا نہ سیکمیں، انگریزی ضرور پڑھیں، معلوم ہوتا ہے ہماری بول چال کی زبان 'مذہبوں تک اٹھ گئے چاول اور دال کی کھڑی رہے اور ادبی زبان درجہ اول انگریزی اور درجہ دوم ہندی یا ملاقاتی زبان ہوگی، ہم تعلیم کا کام کرنے والوں ہی نے بنیادی تعلیم کو بھی ایک سرکاری منصوبہ اور سیاسی مسئلہ بن جانے دیا، خود حرنے نہیں سیکھے، حرفوں کے وزیر تعلیم پر بحث کرتے رہے، مضمون اور حشر بے کے ربا Correlation کو ایک گورکھ دھندا بنا لیا اور اب سارا کام بگاڑنے کے بعد ایک دوسرے سے نہیں ہنس کر پوچھتے ہیں کہ بنیادی تعلیم کیا ہے۔ گاندھی جی ایسے استاد چاہتے تھے جو تعلیم کو عبادت سمجھیں، اور اس کام کو کرنے کی خاطر سب کچھ قربان دیں، ہم تنخواہ کے لیے اور عزت کے لیے اسی طرح لڑتے ہیں جیسے وہ لوگ جو تنخواہ اور صرف تنخواہ کے لیے کام کرتے ہیں اور اس سے بڑھ کر یہ بات ہے کہ ہم نے کام میں جی لگانا چھوڑ دیا ہے۔

لیکن اگر یہ سب صحیح ہے تو کیا وہ لوگ کہیں ملیں گے ہی نہیں جن کے سینوں میں گاندھی جی کی تعلیمات محفوظ ہوں؟ اس سوال کا جواب دینے سے پہلے ہیں طے کر لینا

چاہئے کہ گاندھی جی کی تعلیمات کیا تھیں؟ بعض اصولوں کو انھوں نے صرت اپنے
 بے پسند کیا تھا، جیسے کہ برت رکھنے کو، بعض معاملوں میں وہ ایک خاص رائے
 دیتے تھے اور اسے صحیح سمجھتے تھے، جیسے کہ دیہاتی صنعتوں یعنی گرام ادیوگ میں ایسے
 ادارے اور مال تیار کرنے کے طریقے اختیار کرنا جو غریب دیہاتیوں کے بس میں ہوں۔
 دوسرے ملکوں سے امداد نہ ملتی اور ہم میں اتنی ہمت ہوتی کہ مدد مل سکے پر بھی
 ہم اپنے کام اپنے ہی انھوں سے کرتے، اپنی ضرورت کی مشینیں خود ایجاد کرتے تو
 ہم کو معلوم ہو جاتا کہ گاندھی جی کی رائے مسیح تھی اور دوسری طرف گاندھی جی کو
 قنن ہو جاتا کہ فریبوں اور بے روزگاریوں کا فائدہ اس طریقے کو اختیار کرنے میں
 سے ہے ہمارے پلاننگ کمیشن نے تجویز کیا ہے تو غالباً وہ اس کی مخالفت نہ کرتے۔
 جن معاملوں کا حق اور حق پرستی سے تعلق ہے، جیسے کہ دیس کے تمام لوگوں کو برابر
 کھانا، انصاف اور محبت کے ذریعے ان میں اتحاد قائم رکھنا یہ گاندھی جی کے لیے
 بنیادی حیثیت رکھتے تھے، ان کے لیے وہ جان دینے پر تیار تھے اور انھوں نے اپنی
 جان دے بھی دی۔ اسی طرح ان کی یہ کوشش کہ اپنے آپ کو اپنے مقصد کے لیے
 بہتر سے بہتر آلہ کار بنائیں، یعنی یہ سمجھ کر کہ وہ حق کے خادم ہیں اپنے آپ کو خدمت
 کے لیے ہر طرح سے موزوں بنائیں اور کوئی عادت، کوئی رجحان، کوئی ذاتی خواہش
 عسریٰ کے ساتھ خدمت کرنے میں رکاوٹ نہ بن سکے، یہ بھی ہمارے لیے ایک
 مثال ہے جسے سامنے رکھے بغیر ہم کوئی بڑا کام انجام نہیں دے سکتے۔

گاندھی جی کے زمانے میں قومی اتحاد ایک سیاسی مسئلہ تھا اور
 تہذیب کی بات سیاست کی خاطر کی جاتی تھی۔ اب قومی اتحاد ایک تہذیبی اور
 اخلاقی مستقبل کا دارومدار ہے۔ اس وقت اگر ہم گاندھی جی کی پیروی کرنا
 چاہیں تو قومی اتحاد، جسے ہم نیشنل انگریکیشن کہتے ہیں، سب سے اچھا میدان

جے جس میں ہم اپنی تمام ذہنی اور اخلاقی قوتوں کو بروئے کار لا سکتے اور جیسے ڈاکٹر اقبال نے خدا کو دعوت دی تھی کہ میرے بسنے میں آکر تھوڑی دیر کے لیے آرام کریں کہ ہم گناہی جی کو دعوت دے سکتے ہیں کہ وہ ہمارے سینوں کو اپنا مقام بنایا کریں۔ مگر کچھ نیچے کے گناہی جی اگر ایک طرف رو اوار تھے تو دوسری طرف بہت سخت بھی تھے، ہم میں سے جو ہندو ہیں وہ انھیں بلائیں گے تو وہ کہیں گے کہ مجھے تم تو بٹار ہے ہو، مگر یہ تو بتاؤ کہ تم نے میرے مسلمان اور سکھ اور ہر یک بھائیوں کے لیے بھی جگہ رکھی ہے یا نہیں اس لیے کہ میں آؤں گا تو ان سب کو ساتھ لے کر آؤں گا۔ ان میں جو خرابیاں ہیں وہ میں جانتا ہوں، میں یہ بھی جانتا ہوں کہ وہ کسی وقت بھی بگڑ کر مجھ سے الگ ہو سکتے ہیں، پر مجھے تو اپنا فرض ادا کرنا ہے اور میرا فرض یہ ہے کہ میں ان سے محبت کروں، وہ کوئی غلط بات چاہتے ہوں تو انھیں سمجھاؤں اور جب تک جان میں جان ہے انھیں صبر اور محبت کے ساتھ سمجھاتا رہوں اور اگر وہ نہ مانیں تو یقین رکھوں کہ یہ میرے سمجھانے کا قصور ہے اور اگر وہ مجھ سے دشمنی کریں تب بھی میں ان کے ساتھ بھائیوں کا سلسلہ کرتا رہوں ہم میں سے جو مسلمان ہیں وہ ان سے کہیں گے کہ میں تمہارے پاس خوشی سے آؤں مگر یہ اپنے دل سے پوچھ لو کہ میرا آنا تم پر بار تو نہیں ہوگا۔ میں تمہارے مزاج کو پہچانتا ہوں، تم جسے اپنا سمجھتے ہو اس پر سب کچھ فدا کرنے کو تیار ہو جاتے ہو لیکن اگر اس نے تمہارے مزاج کے خلاف کوئی بات کہہ دی یا کر دی تو اپنے کو غیر بن جانے میں کچھ دیر نہیں لگتی۔ میں دل سے چاہتا ہوں کہ تم ہندوستان میں اسلام اور اسلامی تہذیب کے نمونے بن کر رہو، اور دکھاؤ کہ مسلمانوں کو ہندوستان کی ترقی و بہبود کی کسی سے کم فکر نہیں ہے، ملک کی سیوا کرنے میں وہ جان کھپانے پر تیار ہیں، ان کی دوستی میں مشق کا رنگ ہے، ان کے عمل میں جہاد فی سبیل اللہ کا عکس

جسے میں سنجہ گہ کہتا ہوں، اب یہ تمہارا کام ہے کہ میری بات پر کچھ دوسرے کر دیری
زاہش کو اپنا فرض بنالو۔

شاید ہم سب زبان سے ان شرطوں کو ماننے پر تیار ہو جائیں گے۔ ایسے
جہان کو بلانے میں کسے شامل ہوگا، لیکن ہمارے دلوں کے دروازے ابھی تک کھولے
نہیں کھلتے۔ اس وقت ہم سے پوچھا جائے کہ گاندھی جی کہاں ہیں تو ہم کیا جواب دے
سکتے ہیں۔ سوائس کے کردہ باہر انتظار کر رہے ہیں اور ہم انھیں اندر نہیں بلا سکتے۔
آج کے دن ہمیں سوچنا چاہیے کہ یہ صورت کب تک رہے گی۔ ہمارے دلوں کے دروازے
تک بند رہیں گے، جہان کب تک باہر کھڑا رہے گا۔ ♦♦

وردھا کی تعلیمی کانفرنس

ستید عابد حسین

پچھلی جولائی سے رسالہ ہرچیز میں ایسے مضامین نکلنے لگے جن سے سمجھنے والے سمجھ گئے کہ کانڈھی جی کے دل میں ایک نئی دھن سمائی ہے، اسی طرح کی دھن جس نے سنیہ گرہ کی تحریک چلائی، قوم پرست ہندوستانیوں کو کھنڈر پہنایا، اور دو مرتبہ ہندوستان کے سارے جیل خانے کانگریسیوں سے آباد کر دیے۔ یہ نئی دھن تعلیمی ہے، مگر ابتدا اس کی اخلاق سے ہوئی، اور اسے پیدا دنیادی حکمت عملی کے اس جال نے کیا جس میں اخلاقی حوصلے کا بلند پرواز عقاب اکثر بھنس جاتا ہے اور بے کسی کے غصے میں اپنی بوٹیاں نوچنے لگتا ہے۔ مدراس کی کانگریس حکومت نے ارادہ کیا کہ شراب کی تیاری اور خرید و فروخت بند کرے اور یہ سوال فوراً اٹھ کھڑا ہوا کہ ایسا کیسا کیا تو پھر تعلیمی منصوبوں کا کیا حشر ہوگا۔ اب تک تعلیم کا خرچ اس آمدنی سے نکالا گیا ہے جو شراب اور دیگر منشیات کی تجارت پر محصول لگانے سے ہوتی تھی اور اس آمدنی کے موقوف ہونے سے عام جبری تعلیم کا ارادہ پورا کرنا درکنار، ان تعلیمی اداروں کی جان پر بن جائے گی جو اس وقت موجود ہیں۔ یہ صورت حال ایک مدراس کے صوبے میں نہیں ہے بلکہ ہندوستان کے بیشتر حصوں میں پائی جاتی ہے، اور ہمارے ملک میں افلاس بھی اس طرح پھیلا ہے کہ مزید آمدنی کی ضرورت ٹیکس بڑھانے سے پوری

نہیں کی جاسکتی۔ اس عمل دشواری نے گاندھی جی کے دل پر بہت اثر کیا۔ وہ سوچتے رہے کہ کیا کرنا چاہیے اور اچانک ان کے دل میں خیال آیا کہ تعلیم کو اپنا خراج آپ برداشت کرنا چاہیے۔ اس سے حکومت ہی کا کام آسان نہ ہوگا بلکہ وہ بے روزگاری بھی بڑی حد تک دھڑھوچائے گی جو ہمارے موجودہ نظام تعلیم نے پیدا کی ہے، کیونکہ نسیم اپنا خراج آپ برداشت بھی کر سکتی ہے جب کہ میں پڑھانے کے بجائے دست کاری سکھائی جائے اور اتنا مال تیار کیا جائے کہ جسے بیچ کر اسکول اپنے اخراجات پورے کر سکیں۔

اپنا یہ خیال گاندھی جی نے ہر جگہ میں پیش کیا۔ لوگوں نے اس کے متعلق اپنی رائے دی اور گاندھی جی خود بھی اور نکتے اور تفصیل باتیں جو ان کی سمجھ میں آئیں بیان کرتے رہے۔ لیکن یہ معاملہ اتنا سلجھا ہوا نہیں ہے کہ مضمون لکھ کر طے کر لیا جائے۔ اس وجہ سے دودھا میں نئی تعلیم کے ماہروں اور کانگریسی ذریعوں کی ایک کانفرنس ڈالی گئی۔

کانفرنس کے صدر مہاتما جی خود ہوئے۔ ان کی صحت بہت نازک ہے اور اس ڈر سے کہ کہیں میں وقت پر ان کے قوی جواب نہ دے دیں انھوں نے چار پانچ روز پہلے سے خاموشی اختیار کر لی تھی۔ لیکن کانفرنس کے پہلے اجلاس میں وہ قریب ڈیڑھ گھنٹے کے بولے اور تعلیم کا جو نیا طریقہ ان کے ذہن میں تھا اسے تفصیل سے بیان کیا۔ میں نے ان کی تقریر حوت بہ حوت لکھنے کی کوشش نہیں کی اور گاندھی جی زبان کو سلجھانے اور آسان کرنے کے سوا اور کسی ادبی خوبی کی پروا نہیں کرتے۔ اس پہلے میں ان کے خیالات کو اپنے الفاظ میں اور اختصار کے لیے ترتیب ذرا بدل کر بیان کر دوں گا۔

گاندھی جی نے اس وقت کی اعلیٰ اور ابتدائی تعلیم پر جو اعتراض کیے وہ مسلم ہیں، انھیں یہاں دہرانے کی ضرورت نہیں۔ لیکن وہ سمجھتے ہیں کہ آئندہ تعلیمی نظام کو درست کرنے کے لیے ان دونوں کو الگ کر دینا ہوگا۔ ابتدائی تعلیم میں بھی انھوں نے شہروں کی ضروریات کو چھوڑ کر صرف دیہات کو مد نظر رکھا۔ موجودہ طریق تعلیم

کے انھوں نے جو نقصان بتائے کہ اس کی بدولت دیہاتیں کو شہروں کی نقل کرنے کی خواہش ہوتی ہے، ان کے اخلاق بگڑ جاتے ہیں اور کچھ نہیں تو انھیں اپنا خاندانی پیشہ چھوڑ کر نوکری حاصل کرنے کی فکر ہو جاتی ہے، ان سب باتوں سے ظاہر ہو گیا کہ انھیں شہری زندگی سے کچھ نفرت سی ہے۔ پھر بھی ہندوستانی آبادی کا اتنا بڑا حصہ دیہات میں رہتا ہے کہ گاندھی جی کے اس معاشرتی تعصب کا ان کی تجویز پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

اپنی تجویز کا یہ پہلو واضح کر دینے کے بعد گاندھی جی نے کہا کہ ابتدائی تعلیم کے لیے عام طور سے چار سال کی جو مدت رکھی گئی ہے وہ بہت کم ہے۔ اسے بڑھا کر سات سال کر دینا چاہیے، اور ابتدائی تعلیم میں ثانوی تعلیم شامل کر کے پوری مدت کے لیے ایک مشترک اور مسلسل نصاب بنانا چاہیے، اس طرح کہ فارغ ہونے پر لڑکے کی معلومات قریب قریب اتنی ہوں جتنی کہ اس وقت ڈیڑھ کولیشن کے لیے درکار ہیں۔ مگر یہ تعلیم خالی کتاب کے ذریعے سے نہ دینا چاہیے، جیسے کہ آج کل ہوتا ہے بلکہ نصاب کامرکز کسی دست کاری کو بنانا اور باقی تمام مضامین اسی کے ضمن میں پڑھنا چاہیے۔ گاندھی جی نے کہا کہ تعلیم کا یہ طریقہ بالکل نیا ہوگا، لیکن جنوبی افریقہ اور ہندوستان میں مجھے تجربہ کرنے کے جو موقع ملے ہیں ان کی بنا پر میں کہہ سکتا ہوں کہ اس طریقے پر تعلیم دینا نہ صرف یہ کہ ممکن ہے بلکہ اس کی بدولت بے شمار فوائد بھی حاصل ہوں گے۔

اس وقت جو تعلیم عام طور پر دی جاتی ہے اس کا نتیجہ ہوتا ہے کہ نوجوان اپنے خاندانی پیشے کو چھوڑ کر نئے ذرائع معاش تلاش کرتے ہیں۔ دست کاری کی جو تعلیم دیہات میں حاصل کی جاسکتی ہے اس میں ذہنی تربیت داخل نہیں۔ اور خود فن بھی جس طریقے پر سکھایا جاتا ہے وہ سائنٹفک نہیں، اور اس لیے یہ بھی اکثر ہوتا ہے کہ نوجوان اپنا آبائی پیشہ سیکھ کر بھی چھوڑ دیتے ہیں۔ حکومت نے زراعت اور صنعت کی تعلیم دینے کے لیے جو مدرسے کھولے ہیں وہ ایسے اوزار سامان اور تنظیم کی عادت ڈال

ہوتے ہیں کہ وہاں تعلیم پھر گھاؤں میں کام کرنا ناممکن ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ
دقت گھاؤں میں اچھے دست کار نہیں ملتے اور وہی صنعتوں کو دوبارہ زندہ کرنے
کی ہم کو سختیں ناکامیاب ہوتی ہیں۔ اگر ہم ابتدائی اسکولوں میں کام بھی سکھائیں
اور ذہنی تربیت کا بھی انتظام کریں تو ہماری ہر غرض پوری ہو جائے گی۔ گھاؤں کے
رہنے والے گھاؤں کو چھوڑے بغیر اپنا آبائی پیشہ اس طرح سیکھ لیں گے کہ وہ ان کا
معیار معاش بن سکے اور ان کے ذہنی قوی کی ایسی تربیت ہو جائے گی کہ وہ جدت
اور ترقی کے حوصلے کر سکیں۔ کام کے سلسلے میں ذہنی تعلیم دی جائے تو دماغ پر
ست بارہ نہیں پڑتا اور ذہنی اور جسمانی نشوونما میں ہم آہنگی رہتی ہے۔ نئی تعلیم دراصل
دست کاری کے ذریعے ہو سکتی ہے۔

ہندوستان کے دیہاتوں میں ہر جگہ اب بھی بہت سی صنعتیں نیم جہاں یا
انتہائی ہستی کی حالت میں موجود ہیں جن کی تعلیم دی جاسکتی ہے اور کھلی اور چرخا تو
یہی چیزیں ہیں جو ہر وقت اور ہر جگہ کام آ سکتی ہیں۔ کاتنے اور بٹنے کا کام کم سے کم
سرایے سے شروع کیا جاسکتا ہے۔ اس میں یہ دشواری بھی نہیں ہے کہ جو مال پیدا
کیا جائے اس کی کھت کیوں کر ہو اور اس کے دھندے ایسے ہیں کہ اس کے سلسلے
میں تاریخ، معاشیات، ریاضی، جغرافیہ وغیرہ جیسے تمام علم بڑی آسانی سے
سکھائے جاسکتے ہیں۔ ہم چاہیں تو ابھی سے کھلی ہاتھ میں لے کر اس نئے طریقے پر
تعلیم دینا شروع کر سکتے ہیں۔ سب گھاؤں میں اس وقت کھلی چلانے کے ساتھ ساتھ صفائی
مظاہر صحت، ڈرل اور موسیقی کی تعلیم دی جا رہی ہے۔

گاندھی جی کی تعلیمی تجویز کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ اس نئی وضع کے مدرسوں کا
نظام عمل ایسا ہو کہ وہ اپنا خرچ آپ برداشت کریں، یعنی اتنا مال پیدا کریں کہ اسے
بیچنے سے ان کے اخراجات پورے ہو سکیں۔ ہندوستان جیسے کنگال ملک میں تعلیم
عام کرنے کا اور کوئی طریقہ ممکن ہی نہیں۔ ہمارے وزیر اس نکر میں رہے کہ آمدنی
بڑھے تو تعلیم پھیلائیں تو انھیں بہت انتظار کرنا ہوگا اگر وہ واقعی کام کرنا چاہتے

ہیں تو انہیں اس اصول پر چلنا ہوگا کہ تعلیم اپنا خرچ آپ نکالے۔ دوسری طرف اگر خاص تعلیمی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں کہ مدرسے میں آمدنی کے خیال سے کام کرایا جائے۔ یہ سمجھ لینا کہ لڑکوں کے ہاتھ میں جو چیز دی جائے اسے وہ توڑ ہی ڈالیں گے بالکل بے جا ہے، امدہم بغیر کسی دشواری کے کھلونوں کو تعلیم کا ذریعہ، اور پھر تعلیم کو آمدنی کا ذریعہ بنا سکتے ہیں۔ ایک صاحب نے اس کے تعلق ہر بین میں لکھا ہے کہ لڑکوں سے اس طرح کام لینا ان کو غلام بنا لینے کے برابر ہے، لیکن اس طرح کا اعراض صحیح نہیں۔ جب ہم دیکھتے ہیں کہ وہی لڑکے اب بھی ماں باپ کے لیے برابر ایسے کام کرتے ہیں جن سے آمدنی کی امید ہوتی ہے۔ دیہاتی تو سب اس پر خوشی سے راضی ہو جائیں گے کہ ان کے لڑکوں کو دست کاریاں سکھائی جائیں۔ اور اگر اس تعلیم کا برابر بازار میں امتحان ہوتا رہا تو انہیں اور بھی زیادہ اطمینان ہوگا، کوئی وجہ نہیں کہ ہم اپنے آپ کو دھوکے میں رکھیں کہ تعلیم صرف دان دی جاسکتی ہے، اور لڑکوں سے تعلیم کے لیے کچھ نہیں مل سکتا۔ حکومت کو تو یہ سمجھنا چاہیے کہ مدرسوں اور طالب علموں سے یہ مطالبہ کر کے کہ وہ اپنا خرچ اپنے کام سے نکالیں۔ وہ دراصل اس کا مطالبہ کر رہی ہے کہ تعلیم کا آمد ہو اور جو اسے حاصل کر لے وہ کمانے کھانے کے لائق ہو جائے۔

اب رہا یہ سوال کہ ہمارے دیہاتی اسکولوں کے لیے مدرسے کہاں سے آئیں گے۔ سو اس کا حل وہی ہے جو پرنسپل شاہ نے پیش کیا ہے کہ ہم ان تمام لڑکوں کو جو میٹرکولیشن پاس کریں ایک سال کے لیے دیہاتی اسکولوں میں پڑھانے پر مجبور کریں۔ دوسرے ملکوں میں فوجان فوج میں بھرتی کیے جاتے ہیں اور انہیں اپنی عمر کے دو سے لے کر چار سال تک قومی خدمت کے لیے وقف کرنا پڑتے ہیں اس لیے ہم اپنے فوجیوں سے تعلیمی کام لیں تو اس میں کوئی بے انصافی نہ ہوگی۔ جب ریاست لڑکوں کی تعلیم پر اتنا خرچ کرتی ہے تو وہ اپنے خرچ کا ایک حصہ اس طرح وصول بھی کر سکتی ہے۔

اتر میں گامدھی جی نے کہا کہ بہت کی تکلیل کتب کے ذریعے سے نہیں ہوتی۔
 اتم کے کام سے ہوتی ہے۔ خال داغ سے کام لینا آدمی کی صفت نہیں ہے، شیطان
 کی صفت ہے۔ تعلیم کے معاملے میں ہم بورپ کی تقلید نہیں کر سکتے، اس لیے کہ وہاں گولے
 بارود کا راج ہے، اور روس بھی ہمارے لیے کوئی مثال نہیں، اس لیے کہ ہم انہما کو
 مانتے ہیں۔ بورپ اور امریکہ میں تعلیم پر بہت زیادہ خرچ کیا جاتا ہے، لیکن ان کی
 دولت دوسری قوموں کا خون جس کو حاصل کی جاتی ہے۔ جس تو ایسی مذہبی اختیار
 دینا ہوں گی جو ہماری معاشی حالت اور اخلاقی عقیدوں کے مناسب ہوں۔

گامدھی جی نے جو تجویزیں پیش کیں وہ ایسی تھیں کہ ایک طرف ذریعہ خصلیں
 تعلیم کا انتظام کرنا تھا اور جو بچوں بھی مالی مشکلات کے سبب سے پریشان تھے اور
 دوسری طرف ماہرین تعلیم گھبرا گئے۔ ذریعوں میں کوئی بھی نہیں ماننا تھا کہ تعلیم اپنا خرچ
 آپ برداشت کر سکتی ہے، لیکن اگر کانفرنس گامدھی جی کے امر اذہر طے کرتی کہ ایسا ہو سکتا ہے
 تو ان کی کچھ نہ چلتی۔ ان سے کہا جاتا کہ تعلیم کا بڑے پیمانے پر نئے اصول کے مطابق انتظام
 کرو اور اگر وہ ذرا بھی پس پیش کرتے تو ہر طرف سے اعتراضات کی مار پڑتی۔ ماہرین
 تعلیم زیادہ تر اس وجہ سے گھبرائے کہ وہ تعلیم کی پیچیدگیوں اور استادوں کی کوتاہیوں
 سے واقف ہیں، انھیں اخراجات کا بھی اندازہ ہے، اور اس لیے ان میں سے کوئی بھی یہ
 تسلیم کرنے پر تیار نہ تھا کہ مدرسوں میں دست کاری کے ذریعے تعلیم دی جاسکتی ہے
 یا دست کاری سکھانے سے مدرسے اپنا خرچ نکال سکیں گے۔ لیکن دونوں اپنی بات
 کمزوریوں کے اقرار کے پیرائے میں کہہ سکتے تھے۔ وزیر کہتے تو یہ کہتے کہ ہم میں اتنی
 انتظامی قابلیت نہیں ہے کہ ہم ایسے مدرسے بڑے پیمانے پر قائم کر سکیں، ماہرین تعلیم
 یہ کہتے کہ اب تک ہم نے جس طریقے پر بڑھایا ہے اس میں کتاب کے بغیر کام نہیں چلتا،
 کتاب کے ساتھ ہم اچھے استاد پر بھی بھروسہ کرتے ہیں، اور اگرچہ ہم خالی کتابی تعلیم کو
 بڑا سمجھتے ہیں اور حتی الامکان ہاتھ کا کام بھی سکھاتے اور کراتے ہیں، ہم نے یہ کبھی
 نہ دیکھا ہے نہ سنا کہ مدرسے اپنی بنائی ہوئی چیزوں کو بیچ کر اپنا خرچ نکالتے۔ ہاں یہ

بے شک ممکن ہے کہ ہم لوگوں سے کارخانے کے اصول پر کام کرائیں اور کارخانے کا نام اسکول یا صنعتی اسکول رکھ لیں۔

کانفرنس میں ایسے لوگ موجود تھے جنہیں دعویٰ تھا کہ انھوں نے دست کاری کے ذریعے سے مکمل تعلیم دی ہے اور مدرسے کی مصنوعات سے تعلیم کا پورا خرچ نکالا ہے، اس لیے وزیروں اور ماہرین تعلیم کی معذرت آمیز مخالفت کا نہ جانے کیا نتیجہ نکلا۔ لیکن گاندھی جی نے تقریر ختم کر کے جب لوگوں سے کہا کہ اپنی اپنی رائے دیں تو ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب اصرار اصرار دیکھ کر اور سب کی نظریں نیچی پا کر کھڑے ہو گئے، اور ان کی تقریر نے سب کی شکلیں آسان کر دیں۔

ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب خود بھی سمجھتے ہیں کہ سچی تعلیم وہ ہے جس میں انسان کی تمام صلاحیتیں نشوونما پائیں، اور چونکہ یہ ایک مانی ہوئی بات ہے کہ خالی کتابیں پڑھ لینے سے یہ مطلب حاصل نہیں ہوتا، اس لیے وہ بھی چاہتے ہیں کہ ابتدائی تعلیم میں خصوصاً ہاتھ کے کام کو زیادہ سے زیادہ اہمیت دی جائے۔ لیکن یہ مسئلہ تعلیمی ہے، اس کا روحانیت، اہمسا، دیہاتی تہذیب، سکلی اور چرنے سے کوئی خاندانی تعلق نہیں۔ ڈاکٹر صاحب نے تقریر شروع اسی سے کی۔ انھوں نے کہا کہ گاندھی جی کا یہ خیال کہ وہ تعلیم کو ایک بالکل نئی صورت دے رہے ہیں صحیح نہیں، اس لیے کہ مشہور جرمن معلم پتالوزی نے اس طریقہ تعلیم کو سب سے بہتر مانا ہے، اور اس کے بعد سے اس خیال کو عام طریقہ تعلیم میں شامل کرنے کی برابر کوشش ہوتی رہی ہے اور سیکڑوں معلموں نے تجربہ کر کے اس خیال کو بہترین عملی روپ دینے کی ترکیبیں نکالی ہیں۔ اس وقت اسی طریقے کی ایک خاص صورت امریکہ میں پروڈکٹ میٹھڈ (منصوبی طریقہ) اور دوسری روس میں کوپلکن میٹھڈ کے نام سے رائج ہے۔ لیکن یہ طریقہ اتنا محدود نہیں ہے جتنا کہ گاندھی جی نے ظاہر کیا ہے، سکلی کے ذریعے ہر علم نہیں سکھایا جاسکتا اور ایک دست کاری کو لے کر بیٹھ جانے سے کام کے ذریعے تعلیم دینے کا اصول برتنا نہیں جاسکتا۔

گاندھی جی نے ابتدائی تعلیم کے لیے سات سال کی جو مدت مقرر کی تھی،

اس سے ڈاکٹر ذاکر صاحب نے اختلاف کیا، اس بنا پر کہ یہ تعلیم اس وقت ختم ہو جائے گی جو دراصل صلاحیتوں کے ظاہر ہونے کی عمر بنتی ہے، جس کا تجربہ ہو گا کہ تعلیم اور تربیت نامکمل رہ جائے گی اور اس کا مقصد بھی یقین کے ساتھ نہ بتایا جاسکے گا کہ پورا ہوا یا نہیں۔ ہمیں چاہیے کہ سات برس کی عام جبری تعلیم کو تکمیل دینے کے لیے ایسے مدرسے قائم کریں جہاں مخصوص صلاحیتوں کے مطابق تربیت دی جائے، یعنی ایک مدرسہ دست کاری اور صنعتی تعلیم کے لیے جو تو دوسرا ریاضی اور علوم طبعی کے لیے، اور چونکہ ادبی ذوق بھی مانی ہوئی صلاحیتوں میں ہے، اس کی تربیت کے لیے بھی ایک مدرسہ چاہیے۔ چونکہ ہم اس طریق تعلیم کو بہت بڑے پیمانے پر رائج کرنا چاہتے ہیں اس لیے ضروری ہے کہ ہم چند ادارے منتخب جگہوں پر قائم کریں اور ہاں اس کا تجربہ کر کے ایسے نمونے بنالیں جن کی پھر عام طور سے نقل کی جاسکے، درنہ ممکن ہے کہ نئی تعلیم کے رواج سے ہمیں فائدے کی جگہ اٹل نقصان ہو۔

ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب کے بعد مولوی عبدالغنی صاحب نے ایک مختصر سی تقریر میں فرمایا کہ اگر بچوں کی تعلیم ساتویں برس شروع کی جائے تو اس کا بھی انتظام ہونا چاہیے کہ وہ پانچویں سے ساتویں برس تک تعلیمی کھیل کود میں مشغول رکھے جائیں اور مدرسے کی تعلیم کے لیے تیار کیے جائیں۔ مولوی صاحب کے بعد کئی حضرات نے جن میں قریب قریب سب کسی نہ کسی طرح کنڈرگارٹن کی تعلیم کا تجربہ رکھتے تھے کانفرنس کو اس ضرورت کی طرف متوجہ کیا۔

کانفرنس کے لوگوں میں گاندھی جی کی تجویزوں سے بنیادی اختلاف صرف پروفیسر شاہ کو تھا۔ وہ سوشلسٹ ہیں اور ان کے خیال میں اس وقت مشین اور کارخانے سے عداوت برتناب کر ساری دنیا میں انھیں کاراج ہے دریا کو اٹل بہانے کے منصوبے سے کم نہیں۔ گاندھی جی نے یہ طریقہ تعلیم بے روزگاری دور کرنے کے لیے سوچا ہے، لیکن تعلیم سے قطع نظر ہندوستان میں جو معاشی دشواریاں پیش آرہی ہیں ان کا سبب دولت کی غلط تقسیم ہے، اور یہ مسئلہ نئی تعلیم کی مدد سے حل نہ ہوگا۔

ہم دست کاری کی تعلیم دیں یا اسے تعلیم دینے کا ذریعہ بنائیں تو اس میں ایک خطرہ تو یہ ہے کہ سب لوگ ایک خاص ذہنیت کے نمونے بن جائیں گے اور ہماری فوجی اور بڑھ جائے گی۔ دوسرا خطرہ یہ ہے کہ اگر تعلیم کا خرچ نکالنے پر زہد دیا گیا تو نئے دروس کی صنعتی تعلیم ویسی ہی بے جان ہو جائے گی جیسی کہ کتانی تعلیم اس وقت ہو گئی ہے۔ معاشی نقطہ نظر سے فور کیا جائے تو تعلیم کا یہ طریقہ بڑی بلینوں کا پیش فیہ ہو گا۔ گاندھی جی کی تجویز کے مطابق ریاست نئے مدرسوں کو عمارت، سامان، استاد دے گی، اور ان میں جو چیزیں تیار ہوں انھیں بیچنے کا انتظام کرے گی۔ اس طرح کوئی دو کروڑ پختے ہر وقت صنعتی مال تیار کر کے منڈی میں ڈالتے رہیں گے۔ اگر ایسا ہوا تو پھر ان دست کاروں کا کیا مشر ہو گا جو اس وقت موجود ہیں، اور ان کو جنھیں نئے مدرسے تعلیم دے کر اپنی روزی کمانے بھیجیں گے اپنے مال کے خریدار کہاں سے ملیں گے۔ دراصل گاندھی جی کی تجویز اسی صورت میں قابل عمل ہو سکتی ہے کہ ہم دوسرے ملکوں سے مال کی درآمد بند کر دیں اور اپنی موجودہ صنعتوں کو بھی ختم یا کسی طرح نئے تعلیمی نظام میں ضم کر دیں۔ لیکن پروفیسر شاہ کو بھی اس سے اتفاق تھا کہ تعلیم اتھ کے کام کے ذریعے سے دینا چاہیے، مگر اس میں بھی انھوں نے یہ شرط لگائی کہ ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب نے مخصوص استعداد کے مدرسوں کی جو تجویز پیش کی تھی وہ بھی منظور کی جائے اور عام تعلیم کے انتظام کے ساتھ ایسے مدرسے بھی قائم کیے جائیں۔

پروفیسر شاہ کے بعد کئی اور حضرات نے تقریریں کیں جنھیں یہاں دہرانے کا موقع نہیں۔ اسی روز سہ پہر کو کانفرنس کا دوسرا اجلاس ہوا۔ مہاتما جی نے شروع میں اعتراضات کا جواب دیا، لیکن ان کا اصل مقصد یہ تھا کہ غلط فہمیاں رفع کریں اور یہ واضح کر دیں کہ وہ مکمل کا پرچار کرنا یا کسی نئے صنعتی نظام کی بنیاد رکھنا نہیں چاہتے ہیں۔ ان کے بعد جن لوگوں نے ان کے قریب بیٹھ کر یا کھڑے ہو کر تقریریں کیں وہ ایک خاص ذہنی رنگ میں رنگے ہوئے تھے اور اپنے پیر و مرشد کی کمزوری اور پست تہمتی سمجھتے تھے کہ وہ دوسرے کی بات سنتے ہیں اور اس کے تجربے اور علم کی قدر کرتے ہیں۔

دوبلا صاحب، کہا ہے گا مذہبی کو سامنے سے ہٹا کر نئی تعلیم کو بڑھانے کا سہرا اپنے
 لے لیا اور فرمایا کہ ہر کچن میں جو کچھ میں نے پڑھا اس نے میرے تجربے کی تصدیق
 کی، شاہجہ سنا (فضل شہادت) جو تب بھی دھاروں کے اندر جانے سے سلوم ہوتا
 ہے کہ ہم کہہ چاہتے ہیں۔ یعنی گا مذہبی کی تجویز خاص ان کے ذہن کی ایجاد ہے اور یہ
 کہا گیا کہ لوگ پہلے بھی اسے جانتے تھے وہ غلط ہے۔ آگے چل کر انھوں نے یہ فرمایا
 کہ آج کل لوگ محنت سے جی خریدتے ہیں، استاد لڑکوں کو مدرسے کے سامنے پیشاب
 کرتے دیکھتے ہیں اور کہہ نہیں سکتے، ان سے بیڑیاں منگواتے ہیں اور اپنی طرح انھیں بھی
 آرام طلب بنادیتے ہیں، استادوں کی مخالفت کرتے کرتے دوبلا صاحب تعلیم کی بھی
 مخالفت کرنے لگے اور ایسا کہہ کیا جس سے ظاہر ہوتا تھا کہ تعلیم کا لفظ دوسروں کی
 رعایت، شاید گا مذہبی جی کی اخلاقی کمزوری سے درمیان میں آیا، درجہ اہل کام تو دستکاری
 سکھانا ہے، گاؤں والے استاد اور تعلیم کی حقیقت معلوم کر چکے ہیں۔ وہ مرد و بچہ قسم
 نے مدرسوں میں اپنے بچوں کو بھیجنے میں تامل کرتے ہیں۔ دستکاری سیکھنے کے لیے بڑی
 خوشی سے بھیجیں گے۔

دوبلا صاحب بول چکے تو کا صاحب کا لیلکر کی باری آئی۔ انھوں نے ۱۹۰۷ء
 سے اپنا تجربہ اور اپنے تعلیمی نصب العین کے بدلے کا قہر سنایا، گاؤں کی اہمیت اور
 کتاب کی بے وقعتی جاتی، مشین سے اس وقت تک کام لینا حرام ٹھہرایا جب تک
 آدمی اور جانور کی پوری طاقت سے کام نہ لیا جا چکا ہو، پروفیسروں اور وکیلوں نے
 جو قوم کو انھیں میں ڈال رکھا تھا اس کی شکایت کی، اور اس کے بعد فلسفہ تعلیم پر
 پہنچے۔ ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب نے چند ماہ ان تعلیم کے نام لیے تھے، یہ سب کا صاحب نے
 دہرائے اور فرمایا کہ میں ان سب کو پرکھ چکا ہوں اور پھر یہ توئی دیا کہ جب تک ہندوستانی
 ان قوموں میں شامل نہ ہو جائیں جو دوسروں کا خون چوس کر دولت حاصل کرتی ہیں تب
 تک ہندوستان میں موٹے سواری اور پروڈیکٹ متھ (منصوبی طریقہ) رائج نہیں ہو سکتا۔
 اس گورنر باری کے بعد صوبہ متورہا کے وزیر تعلیم شکار صاحب نے تقریر کی۔

وہ خود اس فکر میں ہیں کہ عام جبری تعلیم کا خرچ کسی طرح سے بھالیں اور انھوں نے یہ طے کیا ہے کہ جہاں جہاں اسکول بنانے ہوں وہاں اتنی زمین حاصل کر لیں جو استاد کی بسر اوقات کے لیے کافی ہو۔ اپنے مجوزہ مدرسوں کا نام انھوں نے تو دیا مندرجہ یعنی علم کا گھر رکھا ہے، اور انھیں وہ غالباً تعلیم کے ساتھ تنظیم کے مرکز بنانا چاہتے ہیں۔ دستکاری کے ذریعے انھیں تعلیم دلانے میں کوئی عذر نہیں اور مدرسے اپنا خرچ آپ نکال سکیں تو انھیں بہت خوشی ہوگی، لیکن انھوں نے کہا کہ میری کچھ میں نہیں آتا کہ یہ ممکن کیسے ہوگا۔ میں نے تو یہ سوچا ہے کہ واپس جاتے ہی حکم دے دوں گا کہ دردھا اور سیگادٹی کے ارد گرد پندرہ بیس مدرسے بنا دیے جائیں اور انھیں مہاتما جی کے سپرد کر دوں گا کہ انھیں چلائیں۔ کامیابی کی صورت میں میں تیار ہوں کہ مہاتما جی جو نمونے پیش کریں ان کی نقل کروں۔

گاندھی جی کی خواہش پر اسی روز رات کو آٹھ سے دس بجے تک کانفرنس نے بحیثیت کمیٹی کے ان کی تجویزوں پر غور کیا اور ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب کو اس کمیٹی کا صدر مقرر کیا۔ صدر کی حیثیت سے ڈاکر صاحب کو ان لوگوں کی دلجوئی کرنے کا موقع مل گیا جنھیں ان کا یہ کہنا بہت ناگوار ہوا تھا کہ مہاتما جی کی تجویز نئی اور نرالی نہیں ہے اور انھوں نے ان تمام لوگوں کو تقریروں کا موقع دیا جو اپنی قابلیت ظاہر کرنے کے لیے بے چین تھے۔ کمال یہ تھا کہ کام بھی ہو گیا اور کمیٹی نے بحث کے بعد چار رزولوشن اتفاق رائے سے سامنے پیش کرنے کے لیے مرتب کر دیے۔ رزولوشن یہ تھے:

- ۱۔ اس کانفرنس کی رائے میں سارے ملک کے لیے عام جبری تعلیم کا انتظام کیا جائے اور یہ تعلیم سات سال تک دی جائے۔
- ۲۔ ذریعہ تعلیم مادری زبان ہو۔
- ۳۔ یہ کانفرنس مہاتما گاندھی کی اس تجویز کی تائید کرتی ہے کہ اس تمام مدت میں جو تعلیم دی جائے اس کا مرکز کوئی دستکاری ہونا چاہیے۔ یہ دستکاری ماحول اور ضروریات کا لحاظ رکھ کر منتخب کی جائے اور جہاں

بہن ممکن ہو تعلیم اور ملازمتوں کی تربیت کا جو طریقہ اختیار کیا جائے اس کا اسی مسئلہ سے گہرا تعلق ہونا چاہیے۔

۴۔ اس کانفرنس کو امید ہے کہ اس طریقہ تعلیم سے بہتہ بہت اتنی آمدنی ہونے لگے گی جس سے استاد کی تنخواہ ملے آئے۔

دوسرے روز کمیٹی کے یہ روزیویشن کانفرنس کے سامنے پیش کیے گئے اور گاندھی جی نے یہ کہہ کر کانفرنس کی تجویزوں کا مقصد ملک کو پابند کرنا نہیں ہے اور جیسا کہ تعلیم یافتہ لوگوں نے انھیں دل سے قبول نہ کیا اور مدد کرنے کو کھٹبہ نہ ہو گئے تو تجویزوں پر عمل نہ کیا جاسکے گا۔ پھر حاضرین کو اپنے خیالات ظاہر کرنے کی دعوت دی۔ روزیویشن نے پھر اصرار سے کہا کہ آمدنی پر زور نہ دینا چاہیے، تعلیم کو کسی ایک صنعت تک محدود نہ کرنا چاہیے۔ ابھی ہنس فٹنگ صاحب ایم۔ ایل۔ سے اور روزیویشن صاحب نے اپنے تجربے کی بنا پر کہا کہ آمدنی اور تعلیم دونوں کا ایک ساتھ خیال نہیں رکھا جاسکتا اور نانا بھائی صاحب نے بھی جو بھاؤ بھڑکے ایک بہت مشہور اور کامیاب بچوں کے اسکول کے بانی اور مہتمم ہیں، کہا کہ تجارتی پہلو کا زیادہ خیال کیا گیا تو ابتدائی تعلیم کی تعلیمی قدر بہت گھٹ جائے گی۔ اس کے بعد وزیریوں کی تقریریں ہوئیں اور ان سب نے کانفرنس کی عام رائے سے اتفاق کرتے ہوئے اپنے بس بھر کرنے کا وعدہ کیا مگر صبر اور احتیاط کی ضرورت بھی بتائی۔

آخر میں گاندھی جی نے کانفرنس میں جو خیالات ظاہر کیے گئے تھے ان پر ایک نظر ڈال کر کمیٹی کے چاروں روزیویشن کانفرنس کے سامنے پیش کیے اور وہ سب اتفاق رائے سے منظور ہوئے تب گاندھی جی نے اس نئے طریقہ تعلیم کے لیے نصاب بنانے کی غرض سے ایک کمیٹی مقرر کی اور ڈاکٹر صاحب کو اس کا صدر بنایا۔ ڈاکٹر صاحب کو وردھا میں ایک دن کے لیے روک کر گاندھی جی نے نصاب کمیٹی کا پہلا جلسہ بھی کرایا اور یہ کمیٹی غالباً نومبر کے آخر تک اپنا کام ختم کر دے گی۔

گاندھی جی نے ایک تقریر کے دوران میں کہا تھا کہ میں پہلے نہیں سمجھتا تھا کہ

بلکہ میں مزدبگیر بننے کے لئے خاص صلاحیت ہے، لیکن لوگوں نے میری تعریف کرنے کے لئے مجھے
 جین دلا دیا ہے کہ میں واقعی اس فن میں ماہر ہوں۔ دراصل لوگوں کی زبان سے زیادہ گاندھی
 جی کی اپنی ایک جہتی اور ان کے خلوص نے ان کو تبلیغ کے فن میں کامل بنا دیا ہے اور وہ
 اپنی بات کی دھوم ہی نہیں مچا سکتے بلکہ کم سے کم وقت میں زیادہ سے زیادہ کام کر سکتے ہیں
 اور کر سکتے ہیں۔ ان میں یہ صلاحیت بھی ہے جو خدا کی طرف سے چند برگزیدہ ہستیوں کو
 ملتی ہے کہ وہ اتنی ہی نہیں بلکہ زمانے کو بھی پہچانتے ہیں اور زندگی کو کبھی مقصد سے
 خالی نہیں رہنے دیتے۔ یہ ان ہی کی شخصیت کا فیض ہے کہ ہندوستان کی سیاسی
 تحریک کے ساتھ ساتھ ایسی معاشرتی تحریکیں بھی جاری رہیں جنہوں نے قومی خدمت کا
 حوصلہ اور استعداد رکھنے والوں کو برابر تعمیری کاموں میں مصروف رکھا اور اب کو خفاقت
 کی جگہ حکومت کے فرائض ادا کرنا کانگریس کے سپرد ہوا ہے، ان ہی کی نظر ہے جو قومی
 دشواریوں اور ذمے داریوں کے آگے دیکھ رہی ہے۔ کانگریس کے موجودہ صدر نے
 کانگریس کو بحیثیت پارٹی کے مضبوط اور سب پر حاوی کرنے اور لگے ہاتھوں قدامت
 پسند اور فرقہ پرست مسلمانوں کی جڑ کاٹنے کا ہمت کیا ہے۔ کانگریسی حکومتیں ابھی
 تک کندھے بدل بدل کر اپنے آپ کو سیاسی باربرداری کا عادی بنا رہی ہیں۔ گاندھی جی
 نے عام جبری تعلیم کی تحریک اٹھائی ہے اور سچ تو یہ ہے کہ ہماری سیاست کی جان
 یہی ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ قوم ان کی دوراندیشی کا حق ادا کر سکے گی یا نہیں۔ اپنی
 طرف سے تودہ جو کچھ ہو سکتا ہے کر کے چھوڑیں گے۔ ♦♦

ہندوستانی 'ہندی' اور اُردو

موجن داس کم چند گندھ

بڑے افسوس کی بات ہے کہ ہندی اُردو سوال پر تخیل بحث مباحثہ ہوا ہے اور اب بھی ہو رہا ہے۔ جہاں تک کانگریس کا تعلق ہے 'ہندوستانی' اس کی منظور کی ہوئی سرکاری زبان ہے جسے بین صوبائی تبادلہ خیال کے لیے ایک کل ہند زبان بنانا مقصود ہے۔ یہ صوبائی زبانوں کی جگہ نہیں لے گی بلکہ ان کی امداد کرتی رہے گی۔ درکنگ کمیٹی کے اہل کے رزولوشن سے تمام شک دور ہو جانے چاہئیں۔ کانگریس کے جن آدمیوں کو کل ہند پیمانے پر سیوا کرنی پڑتی ہے۔ اگر وہ صرف اتنی زحمت کریں کہ دونوں لکھاؤں میں ہندوستانی زبان سیکھ لیں تو گویا اپنے مشترکہ زبان کے مقصد کی طرف کئی منزلیں طے کر لیں گے۔ اصل مقابلہ ہندی اور اُردو میں نہیں بلکہ ہندوستانی اور انگریزی میں ہے۔ یہ مقابلہ سخت ہے اور میں اسے یقیناً بڑی تشریح کے ساتھ دیکھ رہا ہوں۔

ہندی اُردو بحث کی کوئی بنیاد نہیں ہے۔ کانگریس کے ذہن میں 'ہندوستانی' کا جو تصور ہے اس کی ابھی تک کوئی شکل مرتب نہیں ہوئی ہے اور نہ اس وقت تک مرتب ہوگی جب تک کہ کانگریس کی کارروائی خالص 'ہندوستانی' میں نہیں ہونے لگے گی۔ کانگریس کو کانگریسیوں کے استعمال کے لیے ایک لغت مرتب کرنا ہوگا اور

ایک شہرت نام کرنا پڑے گا جو ایسے لفظ فراہم کرتا رہے جو محنت میں نہ ملے۔ یہ ایک بڑا کام ہے لیکن اگر ہمیں واقعی ایک نکل ہند زندہ اور ترقی کرنے والی زبان حاصل کرنا ہے تو یہ کام اس لائق ہے کہ کیا جائے۔ اس شے کو یہ ملے کرنا ہوگا کہ موجودہ ادب میں کون کون سی کتابیں 'رسالے' ہفتہ وار اخبار اور روزنامے 'ہندوستانی' کہلائیں گے' چاہے وہ اُردو لکھاؤں میں ہوں' چاہے دیوناگری میں۔ یہ ایک اہم کام ہے اور اس میں کامیابی حاصل کرنے کے لیے بہت زیادہ محنت کرنی پڑے گی۔

'ہندوستانی' زبان بنانے میں ہندی اور اُردو کو اس کا مبادلہ سمجھا جاسکتا ہے اس لیے ایک انگریزی کو دونوں کا بھی خواہ ہونا چاہیے اور جہاں تک ہوسکے دونوں کی جانکاری رکھنا چاہیے۔

اس ہندوستانی زبان میں بہت سے ہم معنی لفظ ہوں گے جو صوبائی زبانوں سے ملا مال اور ترقی کرتی ہوئی قوم کی مختلف ضرورتیں پوری کریں گے جو ہندوستانی زبان بنگالی یا دکنی بھارت کے سننے والوں کے سامنے بولی جائے گی اس میں قدرتی طور پر سنسکرت سے نکلے ہوئے لفظوں کی تعداد زیادہ ہوگی اور وہی تقریر جب پنجاب میں کی جائے گی تو اس میں عربی اور فارسی سے نکلے ہوئے لفظ ایک بڑی تعداد میں شامل رہیں گے۔ یہی حال ان جگہوں میں بھی ہوگا جن میں مسلمانوں کی تعداد زیادہ ہوگی جو سنسکرت سے نکلے ہوئے بہت سے لفظ نہیں سمجھ سکیں گے۔ اس لیے نکل ہند مقررہ کے پاس ہندوستانی لفظوں کا ایسا ذخیرہ ہونا چاہیے جس کی مدد سے وہ ہندوستان کے ہر حصے کے لوگوں کے سامنے آسانی سے تقریر کر سکیں۔ اس سلسلے میں ہندوستانی کا نام سب سے پہلے آتا ہے۔ میں نے انھیں ہندی بولنے والے اور اُردو بولنے والے دونوں طرح کے مجموعوں میں یکساں آسانی کے ساتھ تقریر کرتے سنا ہے۔ میں نے کہیں یہ نہیں دیکھا کہ وہ صحیح لفظ بھول گئے ہوں۔ یہی حال بابو بھگوان داس کا ہے جو ایک ہی تقریر میں ہم معنی لفظ استعمال کرتے رہتے ہیں اور اس بات کا خیال رکھتے ہیں کہ تقریر کی شان نہ بگڑنے پائے مسلمانوں میں اس وقت مجھے صرف مولانا

برعل کا نیل آتا ہے جن کے لفظوں کا ذمہ و اتنا پہچیل تھا کہ دونوں طرح کے سننے
اول میں کام آسکتا تھا۔ ریاست بڑودہ کی عزت کے دوران انہوں نے جو گمراتی
پٹھہ نہ تھے وہ بھی ان کے بڑے کام آئی۔

کاٹگریس سے کوئی سروکار نہ رکھتے ہوئے بھی ہندی اور اردو دونوں بھوتی
جستہ رہیں گی۔ ہندی زیادہ تر ہندوؤں تک محدود ہے گی اور اردو مسلمانوں تک۔ یہ ایک
حقیقت ہے کہ ایسے مسلمان نسبتاً بہت ہی کم ہیں جو ہندی اتنی اچھی جانتے ہوں
زس کے عالم کچے جاسکیں۔ اگرچہ میں سمجھتا ہوں کہ جو مسلمان ہندی بول چال والے
ماہوں میں پیدا ہوئے ہیں ان کے لیے ہندی مادری زبان کی حیثیت رکھتی ہے اور ہندو
دل ایسے ہیں جن کی مادری زبان اردو ہے اور جو بجا طور پر اردو کے عالم کچے
جاسکتے ہیں۔ انہی میں سے ایک پنڈت موتی لال بھی تھے اور دوسرے ڈاکٹر بیچ بہادر
سہو ہیں۔ اسی طرح اور بھی مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں۔ اس لیے دونوں بہنوں
کو آپس میں جھگڑنے یا غیر صحت مند مقابلہ کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ صحت مند مقابلہ
نیتہ ہمیشہ جاری رہنا چاہیے۔

مجھے جو خبریں ملی ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ مولوی عبدالحق صاحب کی
لائق رہنمائی میں عثمانیہ یونیورسٹی اردو کے مفاد کی بڑی خدمت کر رہی ہے۔ اس
یونیورسٹی میں اردو کی ایک بڑی فرہنگ موجود ہے۔ سائنس کی کتابیں اردو میں تیار
کی گئی ہیں اور تیار کی جا رہی ہیں۔ چونکہ تعلیم دیانت داری کے ساتھ اردو میں چوری
ہے اس لیے اس کی ترقی یقینی ہے۔ آج کل کے بے تکے تعصب کی بناء پر ہندی بولنے
والے ہندو اس سے فائدہ نہ اٹھائیں تو یہ ان کی غلطی ہے۔ لیکن یہ تعصب بھی ختم ہو کر
رہے گا۔ اس لیے کہ فرقوں کی موجودہ پھوٹ تمام دوسری بیماریوں کی طرح صرف
عارضی ہے۔ اچھا ہوا برا لیکن یہ دونوں فرقتے اب اٹوٹ رشتے میں ہندوستان
سے جھڑے ہوئے ہیں۔ وہ ایک دوسرے کے پڑوسی ہیں اور اسی سرزمین کے پوت
ہیں وہ یہیں پیدا ہوئے ہیں اور یہیں رہیں گے۔ اگر وہ اپنے آپ ایک ساتھ نہ آگئے تو

قدرت انھیں امن کے ساتھ رہنے پر مجبور کر دے گی۔

موجبات ہندوؤں کے لیے ہے وہی مسلمانوں کے لیے بھی ہے۔ ہندی ساتھ سیلین اور ناگری پر چارنی بھانے جو تھوڑی بہت محنت کی ہے اس کے نتیجے میں اگر مسلمان فائدہ نہ اٹھائیں گے تو ان ہی کا نقصان ہوگا۔ سیلین نے ہندی کی یہ تشریح کر کے کہ وہ زبان ہے جو اتر بھارت کے ہندو اور مسلمان بولتے ہیں اور جو اُردو اور دیوناگری لکھاؤ میں لکھی جاتی ہے جو عدم اٹھایا ہے (اور سیلین کے لیے یہ ایک بڑا قدم ہے) اس پر مسلمان کا غر اور خوشی نہ محسوس کرنا ایک افسوس کی بات ہے۔ جہاں تک تشریح کا تعلق ہے یہ 'ہندوستانی' کی اس تشریح کے برابر ہے جو کانگریس نے کی ہے۔

میں جانتا ہوں کہ کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جو محض اُردو یا محض ہندی کے باقی رہنے کا خواب دیکھ رہے ہیں۔ میرے خیال میں یہ تصور ایک خواب اور ایک ناپاک خواب ہی بنا رہے گا۔ اسلام کا اپنا ایک خاص تمدن ہے۔ اسی طرح ہندومت کا بھی ایک اگہ تمدن ہے۔ مستقبل کا ہندوستان ان دونوں کا ایک خوش گوار مجموعہ ہوگا۔ جب وہ مبارک دن آجائے گا تو ہندوستان دونوں کی مشترکہ زبان 'ہندوستانی' ہو جائے گی۔ لیکن اُردو پھر بھی عربی فارسی لفظوں کی کثرت کے ساتھ پھولتی پھلتی رہے گی۔ اور ہندی اس وقت بھی سنسکرت لفظوں کی افزائش کے ساتھ پروان چڑھتی رہے گی۔ تلمیذ اس اور سورداس کی زبان فنا نہیں ہو سکتی۔ اور اسی طرح وہ زبان بھی مٹ نہیں سکتی جس میں شبلی لکھا کرتے تھے۔ لیکن ان دونوں زبانوں کے بہترین حصے 'ہندوستانی' بول چال میں پوری طرح گھل مل گئے ہیں۔

ہندوستان کی قومی زبان - ہندوستانی

موجن واس کوم چند گاناہی

گاندھی جی نے ہندوستان کی قومی زبان کے بارے میں پوری وضاحت کے ساتھ مختلف موقعوں پر اپنے خیالات بیان کیے تھے۔ ان کے خیالات سیکڑوں صفحات پر پھیلے ہوئے ہیں۔ ان کے کچھ حصے منتخب کر کے تاہم نچ وار اصل حوالوں کے ساتھ پیش کیے جا رہے ہیں۔ (ادارہ)

اُردو اور ناگری لکھاؤٹ

ہر ایک پڑھے لکھے ہندوستانی کو اپنی بھاشا 'ہندو کونسکرت' 'سلمان کو عربی' پارسی کو فارسی اور سب کو ہندی جانتی چاہیے۔ کچھ ہندوؤں کو عربی اور کچھ مسلمانوں اور پارسیوں کو کونسکرت سیکھنی چاہیے۔ اُتر اور بھیم میں رہنے والے ہندوستانی کو تامل سیکھنی چاہیے، مگر سارے ہندوستان کے لیے تو ہندی ہی ہونی چاہیے۔ اسے اُردو میں لکھا جائے یا ناگری میں۔ ہندو اور مسلمانوں کے دو چاروں کو ٹھیک رکھنے کے لیے بہت سے ہندوستانیوں کے لیے دونوں لکھاؤٹوں کا جانا ضروری ہے۔ ایسا ہونے پر ہم آپس کے بیواہر میں انگریزی کو نکال باہر کر سکیں گے۔ (ہندو سوراج، ۱۹۰۹ء)

سرکاری زبان

ایک خاص میعاد کے اندر ہر صوبے کی عدالتوں اور جیلیوں کا کام اس صوبے کی بھاشا میں جاری ہونا چاہیے۔ اسیل کی آخری عدالت کی زبان ہندوستانی قرار دی جائے۔ گھارٹ چاہے دیوناگری ہو یا فارسی۔ مرکزی سرکاری اور پڑوسی اسمبلیوں کی بھاشا بھی ہندوستانی ہی ہو۔ انٹر اسٹریٹس وائچ جو ہر ایک کی بھاشا انگریزی رہے۔

(ہندی فوجیون، ۲۶ دسمبر ۱۹۲۲ء)

ہندو اُردو اور مسلمان ہندی سیکھیں

اے پھر یہاں دہرائے بنا نہیں رہ سکتا کہ اگر ہندو اپنے بھائیوں کے نزدیک آنا چاہتے ہیں تو انھیں اُردو پڑھنی ہی چاہیے اور ہندو بھائیوں کے نزدیک آنے کی خواہش رکھنے والے مسلمانوں کو بھی ہندی ضرور سیکھ لینی چاہیے۔ ہندو اور مسلمان کی پتی ایجتا میں جن کا دشواش ہے، باہمی نفرت کے ان خوفناک نظاروں کو دیکھ کر پریشان نہ ہوں، اگر ان کا دشواش بچا ہے تو وہ جہاں جہاں ممکن ہوگا وہاں وہاں موقع ملنے پر ضرور ان کو رواداری، بریم اور ایک دوسرے کے لیے انسانیت کے کام کرنے پر ابھارے گا اور دوسرے کی بھاشا سیکھنا تو اس راستے میں سب سے پہلی بات ہے۔ کیا ہندوؤں کے لیے یہ اچھا نہیں کہ وہ بھکتی بھجے دل والے مسلمانوں کی نکھی ہوئی مستند کتابوں کو پڑھیں اور یہ جانیں کہ وہ قرآن اور پیغمبر صاحب کے بارے میں کیا سمجھتے ہیں۔ اسی طرح کیا مسلمانوں کے لیے بھی یہ اچھا نہیں کہ بڑے بڑے ہندو بھکتوں کی نکھی دھارمک کتابوں کو پڑھ کر وہ یہ جان لیں کہ گیتا اور شری کرشنن کے بارے میں ہندوؤں کا کیا خیال ہے۔ بجائے اس کے کہ دونوں گروہ ان تمام خراب باتوں کو جانیں جو ایک دوسرے

۱۰
 لی دھاریک کششیں لہرائیں کے بدلے جانے کے بارے میں جاہلوں اور توڑ مروڑ کر
 ات کہنے والوں کی باتیں ہیں۔

(نوجیون، ۲۱ جولائی، ۱۹۷۲ء)

ہندی ہندوستانی

میں نے ابھی "ہندی ہندوستانی" کا شبہ استعمال کیا ہے۔ ۱۹۱۸ء میں
 جب آپ نے مجھ کو عہدہ دیا تھا تب بھی میں نے یہی کہا تھا کہ ہندی اس بھاشا کا نام
 ہے جسے ہندو اور مسلمان تہذیبی طور پر بغیر کشش کے کہتے ہیں، ہندوستانی اور اردو
 میں کوئی فرق نہیں ہے، دیوناگری لکھاؤ میں لکھی جانے پر وہ ہندی اور عربی لکھاؤ
 میں لکھی جانے پر اردو کہی جاتی ہے۔ جو لکھنے والا یا تقریر کرنے والا چاہے کونسی کرسکت یا
 عربی یا فارسی کے شہدوں کا ہی استعمال کرتا ہے وہ دیش کا نقصان کرتا ہے۔ ہماری
 راشٹر بھاشا میں وہ سب طرح کے شبہ آنے چاہئیں جو ہندو میں کام آنے لگے ہیں
 جیسے ہولی بھاشا میں یہ طاعت رہتی ہی ہے، اسی لیے تو وہ سب جگہ کام میں آتی
 ہے۔ انگریزی نے کیا نہیں لیا ہے، لاطینی اور یونانی سے کتنے ہی عادرے انگریزی میں
 لیے گئے ہیں۔ آج کل کی بھاشاؤں کو بھی وہ لوگ نہیں جھوڑتے۔ اس بارے میں ان
 کی غیر طرفداری تعریف کے لائق ہے۔ ہندوستانی شبہ انگریزی میں کافی آگئے ہیں کچھ
 افریقہ سے بھی لیے گئے ہیں، اسی میں ان کا فری ٹریڈ قائم ہے۔ ہر میرے یہ سب کہنے
 کا مطلب یہ نہیں ہے کہ بغیر موقع کے ہی ہم دوسری بھاشاؤں کے شہد لیں، جیسا کہ
 آج کل انگریزی پر پڑھے لکھے نوجوان کیا کرتے ہیں۔ اس کام میں سوچ و چار کی
 نظر تو رکھنی ہی چاہیے، ہم کنگال نہیں ہیں پر کنجوس بھی نہیں بنتے۔ ہر کرسی کو خوشی سے
 کرسی ہی کہیں گے، اس کے لیے "پرا دھیک پد" شبہ کا استعمال نہیں کریں گے۔
 اس موقع پر اپنے دکھ کی بھی کچھ کہانی کہہ دوں۔ ہندی بھاشا راشٹر بھاشا بننے
 یا نہ بنے میں اسے جھوڑ نہیں سکتا، تلسی داس کا بچاری ہونے کی وجہ سے ہندی پر

میرا وہ رہے گا، لیکن ہندی بولتے والوں میں روئیدر ناتھ کہاں ہیں، برہمچندرا
راے کہاں ہیں، ایسے اور نام بھی میں بتا سکتا ہوں۔ میں جانتا ہوں کہ میرے باپ
جیسے ہزاروں کے چاہنے سے بھی ایسے آدمی تھوڑا ہی پیدا ہونے والے ہیں، لیکن جو
بھاشا کو راشٹر بھاشا بناتا ہے، اس میں ایسے بڑے بڑے آدمیوں کے ہونے
کی امید رکھی ہی جائے گی۔

(اسناد دور، ۲ اپریل ۱۹۳۵ء)

ہندوستانی یا اردو

میں نے اپنے من میں کہا، گجراتی میری مادری زبان ہے، پر وہ راشٹر بھاشا
نہیں ہو سکتی، دیش میں تیسویں حصے سے زیادہ آبادی گجراتی بھاشا بولنے والی نہیں۔
اس میں مجھے تسلی داس کی رائے کہاں ملے گی۔ تو کیا مراٹھی راشٹر بھاشا ہو سکتی
ہے؟ مراٹھی بھاشا سے مجھے پریم ہے، مراٹھی بولنے والے لوگوں میں میرے ساتھ کام
کرنے والے کچھ بڑے چمکے اور پتے ساتھی ہیں۔ ہمارا راشٹروں کی قابلیت، آتما بیدان
کی ان کی شکست اور لیاقت کا میں قائل ہوں۔ تو بھی جس مراٹھی بھاشا کو لوکا نیہ تنک
نے بے مثل طریقے سے استعمال کیا اسے راشٹر بھاشا بنانے کی خواہش میرے دل
میں پیدا نہیں ہوئی جس وقت اس سوال پر میں اپنے دل میں دلیلیں کر رہا تھا۔ میں
آپ کو بتاؤں کہ اس وقت مجھے ہندی بھاشا بولنے والوں کی ٹھیک ٹھیک گنتی بھی معلوم نہیں
تھی، اُس وقت بھی مجھے خود بخود یہ معلوم ہوا تھا کہ راشٹر بھاشا کی جگہ ایک ہندی ہی لے
سکتی ہے، دوسری کوئی زبان نہیں۔ کیا میں نے جگہ کی تعریف نہیں کی؟ میں نے کی ہے
اور رام موہن رائے، رام کرشن، دوکانند اور روئیدر ناتھ ٹھاکر کی اتری بھاشا ہونے
کی وجہ سے میں نے اسے عزت کی نظر سے دیکھا ہے۔ پھر بھی مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ
جگہ کو انتر صوبائی یوٹار کی بھاشا نہیں بنا سکتے تو کیا دکن بھارت کی کوئی بھاشا بن
سکتی ہے۔ یہ بات نہیں کہ میں ان بھاشاؤں سے بالکل ہی انجان تھا، پر تامل یا دوسری

۳۷
 کوئی دکنی بھاشا راسٹر بھاشا کہے ہو سکتی ہے۔ تب ہندی زبان بعد کو جسے ہم
 ہندوستانی یا اردو بھی کہتے تھے ہیں اور جو ناگری اور اردو لکھاؤ میں لکھی جاتی ہے
 ہی ہماری زبان ہو سکتی ہے اور ہے۔

(اگرچہ سبک ۲۰ اپریل ۱۹۳۷ء)

مولوی عبدالحق اور راجندر بابو کا اکٹھا بیان

مولوی عبدالحق صاحب اور شری راجندر بابو نے ہندی اردو بحث کے بارے
 میں جو اکٹھا بیان نکالا ہے 'اس سے یہ امید کی جا سکتی ہے کہ یہ بحث اب ختم ہو جائے
 گی اور جو لوگ آخر صوبائی بھاشا میں دلچسپی رکھتے ہیں' وہ اس سوال پر اس کی اچھائی
 بُرائی کی بھی نظر سے بچا کر سکیں گے اور سب مل کر کسی اچھی عمل بات پر بھی پہنچ سکیں گے۔
 بیان یہ ہے :

پٹنہ میں تاریخ ۱۰ اگست کو بیمار اردو کمیٹی کی جو میٹنگ ہوئی تھی 'اس موقع پر
 ہیں ہندوستانی بھاشا کے سوال کے بارے میں ایک دوسرے کے ساتھ اور دوسرے بھی کچھ دونوں
 کے ساتھ بحث کرنے کا موقع ملا۔ اردو 'ہندی' ہندوستانی کی بحث کے بارے میں جو غلط
 فہمیاں قسمی سے پیدا ہو گئی ہیں 'ان کو دور کرنے کی فکر ہمیں تھی۔ ہمیں یہ کہتے ہوئے خوشی
 ہوتی ہے کہ اس سوال کے بہت سے حصوں پر ہم نے بحث کی اور ہم نے دیکھا کہ اس بات
 حجت میں آئے ہوئے بہت سے سوالوں میں ہم لوگوں کی ایک رائے ہے۔ ہم اس بات پر
 اتفاق کرتے ہیں کہ ہندوستانی کو ہندوستان کی راسٹر بھاشا ہونا چاہیے (اردو اردو
 اور دیوناگری دونوں لکھاؤں میں لکھی جانی چاہیے اور سرکاری دفتروں اور شکشا میں
 دونوں لکھاؤں کو قبول کر لینا چاہیے۔

ہندوستانی ہم اُس زبان کو کہتے ہیں جسے اتر ہندوستان میں آدمیوں کا
 بہت بڑا طبقہ بولتا ہے اور ہم مانتے ہیں کہ جو شہد عام کاروبار میں استعمال ہوتے ہیں
 انھیں نہیں جن کو ہندوستان کے ذخیرے میں داخل کر لینا چاہیے اور ہم یہ بھی مانتے ہیں کہ

اُردو ہندی دونوں کو اور ادب میں استعمال ہونے والی بھاشاؤں کو ان کی ترقی کے لیے پورا موقع ملنا چاہیے، ہماری تجویز یہ ہے کہ اُردو اور ہندی کے عاملوں کی مدد سے ہندوستانی لفظوں کی ایک ڈکشنری تیار کرنے کی کوشش ہونی چاہیے۔ ایسی لغت بنانے کے لیے اور لفظوں کے چناؤ اور ایسے دوسرے کاموں کے لیے ہندی اُردو کے ماہرین کی ایک چھوٹی سی کمیٹی مقرر کرنی چاہیے۔ اُردو ہندی کے لیے ایسے وزن دار حایوں کی یہ کمیٹی بننی چاہیے جو یہ مانتے ہوں کہ ان دونوں زبانوں کو ایک دوسرے کے زیادہ نزدیک لایا جائے اور ہندوستانی بھاشا کی ترقی کو اُکسایا جائے اور اُس طرح ان دونوں زبانوں کے بولنے والوں کے بیچ رواداری پیدا کی جائے۔ جتنی جلدی ہو سکے اتنی جلدی یہ کمیٹی بلائی جائے۔ ہمیں امید ہے کہ اس بیان کے نکالنے والے ایسے ہندوستانی لفظوں کو تیار کرنے کا 'بھینس سب پارٹیوں کے لوگ منظور کر لیں' جلدی ہی کام شروع کریں گے اور اس کام کے لیے اور بہت سے بڑے بڑے سوالوں کو حل کرنے کے لیے جس کمیٹی کا بننا انھوں نے طے کیا ہے اُسے فوراً ہی مقرر کریں گے۔ اگر کام کو جلدی سے سلجھانا ہے تو میں اس بات پر زور دوں گا کہ کمیٹی جہاں تک ہو چھوٹی ہونی چاہیے۔

(۱۹۳۷ء، ستمبر، ۱۹۳۷ء)

ہندوستانی کیوں؟

مجھے آج دو گز تھو دیے گئے ہیں، وہ دونوں اونچی زبان میں لکھے گئے ہیں، لیکن ایک ہی لپی میں۔ ہمارا کاروبار دونوں لپیوں میں ہونا چاہیے، کیونکہ ہندوستانی کی دو لپیاں ہیں، اتنا تو ہمیں کرنا ہی چاہیے۔ اب سب لوگ ہندوستانی سیکھ لیں، کوئی آدمی یہاں اُتر سے اور اُتر سے ہی کیوں، آندھرا دیش سے، تامل دیش سے چلا آئے تو اس سے یوں کہنا کہ یہاں کی چاروں زبانیں سیکھو، چار ہی کیوں، دس بارہ زبان سیکھ لو، یہ کوئی نئی بات نہیں ہے، لیکن جتنی طاقت آپ کو اس میں خرچ کرنی پڑتی ہے اس

ہیں۔ اگر کچھ بھی آپ ہندوستانی کے لیے خرچ کریں تو آسانی سے آپ ہندوستانی رکھ سکتے ہیں۔ ہندوستانی ہندوستان کی بھاشا ہے، وہ سب صوبوں کی بھاشا ہونی چاہیے، اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ تامل ناڈو میں تامل کا، آندھرا پردیش میں تیسگہ کا، ملابار میں جیلم کا، گورکھ پور میں گڑھی کا، کوئی امتحان نہیں ہے۔ صوبوں کی اپنی اپنی بھاشائیں ہیں اور ہونی چاہئیں، لیکن جب ہم ایک دوسرے صوبے میں چلے جاتے ہیں تو ہماری ایک ایسی عام بھاشا ہونی چاہیے جو سب لوگ سمجھ سکیں۔ ہو سکتا ہے کہ سب کے سب نہ سمجھیں، لیکن اتنا تو ہو سکتا ہے کہ زیادہ سے زیادہ سمجھیں۔ یہ تب ہی ہو سکتا ہے جب لوگ جان بوجھ کر اور دھیان سے ہندوستانی سمجھ لیں اور سیکھ لیں۔ تب لوگوں میں ایک طرح کی ہندوستانی فضا بن جاتی ہے۔ اس میں ضرور کھڑی سی محنت ہوگی، لیکن جب ایک بار ماحول بن جائے گا تو اسے سکھانے کے لیے کسی کو زیادہ محنت نہ کرنی پڑے گی۔ اس فضا میں سے وہ اپنی ضرورت کی چیز کھینچ لے گا۔ ہندوستانی کا جب ماحول پھیل جاتا ہے تب ہم اس میں سے اپنی ضرورت کی چیز کو لے لیں گے جیسے کہیں سنگیت چلتا ہے، وہ بھی مدھر سنگیت، تو آپ اس کو بہتر سمجھ لیتے ہیں، محسوس کر لیتے ہیں، وہ فہم کو سکھانے کی ضرورت ہی کیا۔ ایسے ہی اگر ہندوستانی کو کروڑوں آدمی سمجھنے لگ جائیں تو دیش میں ایک ہندوستانی فضا بن جائے گی اور اس سے ہندوستانی عام ہوگی اور آسان ہوگی۔ مجھ کو دکھ ہے کہ آپ لوگ وہ سب جو میں کہہ رہا ہوں پوری طرح سمجھتے نہیں۔ آپ مجھ سے بڑی محبت کرتے ہیں، کیونکہ آپ جانتے ہیں کہ میں کنکالوں کی اور غریب لوگوں کی سیوا کرتا ہوں۔ اگر میں ہندوستانی میں بولوں تو آپ اسے شانتی سے سن لیتے ہیں، وجہ یہ ہے کہ میری آواز آپ لوگوں کو مدھر لگتی ہے۔ میں آج تو یہاں سیدھی کام کی بات کہہ رہا ہوں، کام کی بات کہوں تو مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ آپ سمجھ سکتے ہیں۔ میں آپ کو ایک اور گرا بھید اور رہس بتاتا ہوں۔ ہندوستانی میں پریم بھی ہے، وہ یہ ہے کہ جب ایک آدمی کے دل میں ہندوستانی کا پریم جاگ جائے گا تب وہ اپنی لڑائی سے، ہتھی سے، اسی زبان میں بولنے لگے گا۔ اگر وہ نوکر رکھتا ہے تو اس سے اور

اپنے دوستوں سے بھی اسی میں ملے گا۔ لیکن آج تو گھر گھر میں انگریزی زبان کا پرچار ہے۔ انگریزی زبان کی شراب لوگوں نے پی لی اور آج کبھوں میں، گھرؤں میں سب جگہ وہ انگریزی زبان ہی ملے جاتے ہیں، ہندوستانی تہذیب اس میں نہیں رہتی۔ ایسی حالت اور کہیں نہیں ہے، صرف ہمارے غلام ملک ہندوستان میں یہ حالت ہے۔ ہم نے اپنے کو غلامی کی زنجیریں باندھ لیا ہے۔ آپ کو محنت کر کے، محنت کر کے اپنے گھرؤں میں بھی یہی بھاشا بولنی چاہیے، 'باہر تو آپ بولیں گے ہی۔ میں چاہتا ہوں کہ آپ سب کے سب ہندوستانی سیکھ لیں.....'

ہندوستان کی چار کروڑ کی آبادی ہے۔ جب میں اُردو کی بات کرتا ہوں تو ایسا سمجھا جاتا ہے کہ یہ مسلمانوں کی بھاشا ہے، ویسے ہی ہندی کی بات کرتا ہوں، تو وہ ہندوؤں کی بھاشا ہے، اب یہاں تو آپ کو ایک قوم کی بھاشا سکھانے کی بات نہیں ہے، ایک دھرم کی بھاشا سکھانے کی بات نہیں ہے۔ آپ میں سے کچھ جانتے ہوں گے کہ پنجاب میں سب بڑے لکھے ہندو اور مسلم اُردو جانتے ہیں، وہ ہندی بول نہیں سکتے، کشمیر میں بھی اسی طرح اچھی اُردو سمجھنے والے ہندو ہیں۔ سنسکرت بھری ہندی وہ نہیں سمجھتے، اُردو سمجھتے ہیں، اس لیے میں آپ سے کہوں گا کہ آپ کا دھرم یہ ہے کہ آپ اُردو ہی بھی سیکھیں.....

(ہندی پر چار بجھا کے جلسے کی ایک تقریر کا خلاصہ، ۲۵ جنوری ۱۹۴۶ء)

قومی زبان

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قومی زبان کے متعلق یہ جھگڑا کھڑا ہو گیا ہے کہ قومی زبان کیا ہو۔ مجھ سے کہا گیا ہے کہ وہ ہندی ہوگی جو دیوناگری حروف میں لکھی جائے گی، میں تو کبھی اس پر رضامند نہیں ہو سکتا۔ میں دو دفعہ ہندی سہایتیہ سمیلن کا صدر رہ چکا ہوں۔ میں اُردو یا ہندی کا دشمن نہیں ہو سکتا، لیکن میں یہ سمجھ چکا ہوں کہ حوام کی زبان اور ہندوستان کی قومی زبان صرف وہی ہو سکتی ہے جو اُردو ہندی کا مرکب ہو اور

دیباگری اور اردو دونوں رسم الخط میں بھی جائے، یعنی ہندوستان میں بہت سے
 ہندوؤں کو پتا چلے گا کہ 'مشرک زبان' کے جو منسکرت ملی ہوئی ہندی کو نہیں سمجھ سکتے
 اردو دیباگری رسم الخط میں لکھے جاتے ہیں، لہذا میں تو ہندوستانی ہی زبان پر زور دیتا
 رہوں گا، چاہے میں اس کی تائید میں باطل تنہا رہوں۔ آج مسلمان اپنے کو ہندوؤں
 کا دشمن سمجھتے ہیں، مگر ہندوستان کو انھیں اپنے ساتھ متفق کرنا ہے، نہ تو چاہو سی ہے
 نہ خوشامد ہے اردو دشمنی کے ذریعے سے۔ یہ تو صرف دوستی ہی کے ذریعے سے ہو سکتا
 ہے جو بہادریوں کا عدم تشدد ہے، میں تو کبھی بزدلی کا سبق نہیں دے سکتا، میں ایک
 راغ عقیدہ ہندو ہوں، لیکن میرا مذہب مجھے تمام مذاہب کے ساتھ یکساں رواداری
 سکھاتا ہے۔

(مہینہ، ۲ اگست، ۱۹۴۷ء)

مشرک زبان

اگر ہندوستان کے مسلمان ہندوستان کے وفادار ہیں اور انھوں نے اپنی
 آزاد مرضی سے اس ملک کو اپنا ملک بنایا ہے تو ان کا فرض ہے کہ وہ دونوں رسم الخط
 سیکھیں.... یونین کے لیے ضروری ہے کہ اس کے پاس ایک ایسی مشترک زبان ہو جو
 تمام صوبوں میں پڑھی اور لکھی جاسکے۔ میں تو ایک قدم اور آگے جاؤں گا اور کہوں گا کہ
 اگر دونوں ملک (پاکستان اور ہندوستان) ایک دوسرے کے دوست رہیں تو ہندوستانی
 زبان کو ان دونوں کے درمیان مشترک زبان ہونا چاہیے۔ اس کے معنی نہیں کہ اردو اور
 ہندی ایک جدا گانہ بول کی حیثیت سے باقی نہ رہیں۔ ان دونوں کو باقی رہنا چاہیے اور
 ترقی کرنی چاہیے۔ لیکن اگر ہندوستان میں ہندو اور مسلمان بلکہ تمام مذاہب کے لوگ آپس
 میں دوست ہوں تو انھیں ایک ایسی مشترک زبان کو قبول کرنا چاہیے جو ہندی اور اردو
 کے اشتراک سے پیدا ہوئی ہے۔ انھیں دونوں رسم الخط سیکھنے چاہیے اور یہی انہیں یونین
 کے ہندو اور مسلمانوں کا امتحان ہوگا۔ یہ کہنا غلط ہوگا کہ اگر یونین کے مسلمان ناگری سیکھنے سے

انکار کریں تو ہندوستانی زبان نہیں بن سکتی۔ خواہ مسلمان ہو کریں یا نہ کریں مگر ہندوؤں اور تمام دوسرے مذاہب کے لوگوں کو دونوں رسم الخط یکٹنے چاہییں۔ یہ ممکن ہے کہ موجودہ زہر آلود فصائیں یہ سادہ بات سمجھ میں نہ آئے۔ اگر ہندو چاہتے ہیں کہ وہ اردو زبان اور اردو الفاظ اور اردو رسم الخط کا بایکٹ کریں، لیکن ایسا کرنے سے نقصان سب ہی کا ہو گا، لہذا جو لوگ ہندوستانی پرچار کے کام میں مصروف ہیں، وہ اپنے اعتقاد اور کوشش کو کمزور نہ کریں۔

(اے ایم، ۵، اکتوبر، ۱۹۲۷ء)

اردو ہندوستان میں پیدا ہوئی

ایک نامہ نگار نے لکھا ہے کہ انھیں میری زبان سے یہ سن کر تعجب اور رنج ہوا کہ مجھے انگریزی زبان میں خط لکھنا پڑتا ہے تو دکھ ہوتا ہے۔ میں نے تو کہا تھا کہ ہندوستان سب کا دوست ہے، لہذا اگر مسلمانوں اور انگریزوں کے تعلق مساوی طور پر ہیں دوستانہ احساسات رکھتا ہوں تو پھر کیا بات ہے کہ میں اردو کو محفوظ رکھنے اور انگریزی کو جگہ سے ہٹا کر اس کی جگہ دوسری زبان رکھنے کی کوشش کر رہا ہوں۔ مجھے اس سوال پر سخت حیرت ہوئی۔ اس سے متعلق سے انتہائی بے خبری ظاہر ہوتی ہے۔ انگریزی تو ایک غیر ملکی زبان ہے، اردو تو ایسی نہیں ہے۔ مجھے تو اس بات پر غور ہے کہ اردو ایک ایسی زبان ہے جو ہندوستان میں پیدا ہوئی اور ہندوستانی زبان ہے، شروع میں تو زبان وہ تھی جو مسلمانوں کی حکومت کے زمانے میں فوجی کیمپوں میں بولی جاتی تھی اور فوج میں زیادہ تر ہندوستانی لوگ تھے۔ ہندو بھی اور مسلمان بھی۔ مسلمان حکمرانوں نے ہندوستان کو اپنا وطن بنالیا تھا۔۔۔۔۔ جبکہ کہ جنوبی افریقہ سے میں ہندوستان واپس آیا ہوں، میں تو بہ آواز دہلی کہتا رہا ہوں کہ ہندوستان کی قومی زبان سوائے اُس زبان کے اور کوئی زبان نہیں ہو سکتی جسے شمالی ہندوستان میں ہندو اور مسلمان بولتے ہیں اور جو ناگری اور اردو رسم الخط میں لکھی جاتی ہے، وہی شاعر تلمی داکس کی زبان تھی، اُس شاعر اور مرد خدا نے اپنے زمانے میں بھی فارسی اور عربی کے الفاظ کے استعمال کرنے میں تکلف نہیں کیا تھا۔۔۔ یہی زبان جس نے اب ترقی کر لی ہے

ہے، انگریزی زبان ہے جو دونوں رسم الخط میں لکھی جاتی ہے۔ اردو ایک ایسی زبان ہے جس میں عربی اور فارسی کے الفاظ زیادہ ہیں۔ ہندی میں ان کو خارج کرنے کا رجحان ہے۔ ہندوستانی ان دونوں کا ایک خوش گوار مرکب ہے جس کی گہر پر فارسی یا عربی کا اثر نہیں پڑا ہے۔

(۱۸ دسمبر ۱۹۵۰ء)

میرے بعد میرے الفاظ یاد کرو گے!

لالہ اجیت رائے میرے دوست تھے اور میں انھیں یہ کہہ کر تعجب کرتا تھا کہ آخر وہ کب خالص ہندی زبان میں لکھنا پڑھنا سیکھیں گے۔ لالہ جی کہا کرتے تھے کہ وہ ایسا نہیں کر سکتے (حالانکہ وہ بہت پُر جوش آریہ سماجی تھے) اس لیے کہ ان کی مادری زبان اُردو ہے۔ اسی زبان میں وہ جلسوں کے حاضرین کو مسحور کر دیا کرتے تھے۔ میں دو دفعہ ہندی سہیتہ سمیٹن کا صدر رہ چکا ہوں اس وقت تو سبیلی قوی زبان کے متعلق میری کوششوں کا سراغ کرتی تھی مگر اب کیوں وہ اس بات کو ناپسند کرتی ہے۔ کیا اُردو اور ہندی کو ملا کر ایک زبان بنانے کی کوشش کر کے میں کمتر درجے کا ہندو یا ہندوستانی ہو گیا؟... کیا وہ ایک کل ہندوستان کی زبان کی خدمت کر سکتے ہیں اگر اُردو رسم الخط اور اُردو زبان کو اس سے خارج کر دیا جائے؟ میں ہمیشہ تو تمھارے پاس رہوں گا نہیں، مگر تم میرے رخصت ہو جانے کے بعد میرے الفاظ کو یاد کرو گے؟... عدم رواداری مذہب کی نفعی ہے۔

(۱۸ دسمبر ۱۹۵۰ء)



اونی آزادی کے نئے سانس

دیوندر ستیارتھی

ستیارتھی جی سے ہمارے ناظرین بطور ایک انساں بھکار کے واقف ہیں۔ رک گیتوں کی تلاش میں انھوں نے
دیش کی یا تراکی ہے۔ وہ پنجابی اور ہندی میں شعر بھی کہتے ہیں۔ درج ذیل نظم آپ کی ایک ہندی نظم کا ترجمہ
ہے جو گاندھی جی کی یاد میں آپ نے حال ہی میں کہی ہے۔ (ادارہ)

ایک گھونٹ

دو گھونٹ

نہ جانے کتنا بس تھا

اُس پیالے میں !

بس کا تو ایک گھونٹ ہی

کافی ہوتا ہے !

ایک ہاتھ

دو ہاتھ

نہ جانے کتنی اونچی تھی

وہ سولی

سولی آخر سولی ہی تو تھی
 ہیں چنے اور سولی پڑنے کی کہانیاں
 سدا نئی ہیں
 سدا پرانی
 انسانیت احسان مند ہے
 ان کہانیوں کی

او جنتا کے پتا ! او جوت بگائے والے
 کسے خبر تھی
 تین گریباں
 وہ تین نشان

او بابو ! میں ہی ہتیارا ہوں
 تیری ہتیا کا اپردھی

او ہوا
 او جل
 او سورج
 او دھرتی
 آج یہ چندل چتا
 دھک دھک جل رہی ہے
 آج قوم کا دھن
 ایک ہی پل میں ٹٹ رہا ہے

بابو کی بھسم
 جانے کہاں کہاں پہنچے گی
 اور کروڑ بازوؤں والی جنت کے بازو
 جنت کا سہارا بنے رہو
 ٹیگ ٹیگ کا شہری آٹھل بنے رہو
 اودقت کی آواز
 خاموش نہ ہونا
 سو سو رکادٹوں کے ہوتے
 اس دیک کی باتی بجھنے نہ پائے

اوسنسا کی پڑا
 تیری آزاد ہنسی کی نکیر
 اس اندھیاری رات میں
 بجلی بن کر چمکے
 اونٹنی آزادی کے نئے سانس
 بناؤ کے چلتے رہو
 بابو کی اس جہنم بھوم میں
 مینیہ بھوم میں
 سورن بھوم میں
 بھگوان کرے جنت کی پھیلی پونجی ہی
 اُس جوت جگانے والے کی یادگار بن جائے۔



پریم چند میری نظر میں

محمد ماقل (مرحوم)، مترجم، نظر برنی

پریم چند کی تیسویں برسی ۱۹۵۴ء کو منائی گئی تھی۔ اس موقع پر پریم چند کے صاحبزادے امرت رائے نے ہندی زبان میں اپنے ادادہ جس پرہاشن آباد سے پریم چند اسمتی، سہنے کے عجول نامی ایک کتاب شائع کی۔ اس کتاب میں پروفیسر محمد ماقل مرحوم صیت ۴۳ ممتاز ادیبوں اور شعراء کے مضامین شامل ہیں۔ پروفیسر محمد ماقل جامعہ ملیہ اسلامیہ کے حیات رکن اور سابق استاد تھے اور ترقی پسند مصنفین میں شمار کیے جاتے تھے۔ پریم چند کو خواجہ عقیقہ پیش کرنے والوں میں اشتفاق حسین، احمد علی، اووے شنکر بھٹ، اوپند راتھ اشک، ضیاء الدین احمد برنی، جنیند رکار، دیانراشن نگم، مند دلارے واجپئی، پیارے لعل خاکر، مند اعلیٰ خنجر، بنارس سی داس چترویدی، منظر الحق کلیم، مولوی مہیش پرشاد، محمد عسکری، محمد عاقل، دگھو پت سہاے، فزاق، رام نریش توپاٹھی، رام دسکش بینی پوری، شیو رانی دیوی، مشوری پرکاش، سدہرشن، ہری بھاؤ اپادھیائے، ہری کرشن پریمی اور امرت رائے کے نام قابل ذکر ہیں۔

نظر برنی

پریم چند جی کو کہانیوں کے ایک مشہور کامیاب مصنف کی حیثیت سے تو میں بہت پہلے سے جانتا تھا لیکن ان سے میری ذاتی واقفیت دسمبر ۱۹۳۵ء میں پہلی بار بنارس میں ہوئی۔ میں نے بنارس نہیں دیکھا تھا اور میں چاہتا تھا کہ ہندو مذہب، تہذیب اور تعلیم کے اس مرکز کا دیدار کروں۔ یہ وہ زمانہ تھا جب بھارتیہ سہتیہ پرنسڈ نے پریم چند جی کے رسالے 'ہنس' کو اپنایا تھا اور کچھ دنوں تک میرا نام بھی اس کی مجلس مشاورت میں ایک رکن کی حیثیت سے چھپتا رہا تھا۔ پریم چند جی اس رسالے کی جان تھے۔ وہی اس کو پوری طرح سے ترتیب دیتے تھے، وہی اس کو اپنے سرسوتی پریس میں چھاپتے تھے، نام کو بھارتیہ سہتیہ پرنسڈ نے اسے اپنایا تھا اور وہ 'ہنس' ہر وقت پریم چند جی کا ہی تھا۔ بہر حال مجلس مشاورت میں رکن بننے کے بعد پریم چند جی سے پہچان کرنا لازمی بات تھی۔ دوسرے میں جامعہ ملیہ کے رسالے 'جاسوسہ' کی بھی دیکھ بھال کیا کرتا تھا۔ اس لیے اپنے رسالے کے واسطے کہانی یا مضمون لکھوانے کے لیے بھی مجھے اکثر پریم چند جی کے پاس خط بھیجنے پڑتے تھے اس طرح بغیر ایک دوسرے کو دیکھے ہوئے ہم دونوں ایک دوسرے کو جاننے لگے تھے۔ وہ مجھے کم جانتے تھے لیکن میں ان کی شہرت کی وجہ سے زیادہ جانتا تھا۔

بنارس جانے میں 'جہاں بنارس کی اور چیزوں کو دیکھنے کی خواہش تھی' وہاں سب سے زیادہ تمنا پریم چند جی سے ملنے کی تھی۔ اس لیے بنارس روانہ ہونے سے پہلے میں نے پریم چند جی کو یہ پتہ چلانے کے لیے خط لکھا کہ جب میں وہاں پہنچوں گا وہ بنارس میں موجود ہوں گے یا نہیں۔ انھوں نے اس کے جواب میں مجھے دعوت دی کہ میں بنارس میں انہی کے یہاں آکر ٹھہروں۔ میں بنارس میں ان کے یہاں تو نہ ٹھہر سکا۔ میرے ایک کرم فرما مولوی عبدالمجید صاحب دن پورہ میں رہتے ہیں۔ ان کے وہاں ہوتے ہوئے اور کہیں ٹھہرنا تو ممکن نہ تھا۔ اس لیے ٹھہراتو میں ان کے یہاں لیکن ان کے مکان پر سامان رکھنے کے بعد پہلی بات جو میں نے دریافت کی وہ پریم چند جی کا پتہ تھا اور پہلا کام جو میں نے کیا وہ پریم چند جی سے ملاقات تھی۔

پریم چند جی کا مکان کوئٹس کالج کے پیچھے ایک محلے میں تھا۔ پریم چند جی جس مکان میں رہتے تھے وہ دمنزلہ اور خاصہ نچترہ قسم کا تھا۔ اس کے گرد ایک احاطہ بھی تھا لیکن بنارس کے اس حصے کی آبادی کچھ زیادہ گنجان نہ تھی اور آس پاس کی فضا اور ماحول میں بھی کچھ تعسباتی کیفیت پائی

بانی جس پریم چند کے اعلیٰ میں سنو، پھل پھلاری کہ رجنی مٹان میں کچھ ٹھٹھا یا ٹٹا
 نظر آتا ہے۔ پریم چندی مٹان کے بالائی مٹے میں رہتے تھے۔ نیچے کے مٹے میں پریس کا کام ہوتا
 خاص کے مٹے کے لیے ٹائپ کے مٹے اور ادھر دیکھے جاسکتے تھے۔ نیچے کے مٹے میں شاید کسی
 مٹے ایک گائے رہتا تھا۔ میں نے دودھ اڑے پر دستک دی۔ دودھ کنڈی بجانے پر ایک آدمی
 نکلا وہ نیچے کے مٹے سے اوپر پریم چندی کے کمرے میں لے گیا۔ ان کی ملاقات کا خاص کمرہ
 باؤنڈری میں کوئیاں اور میزنگ ہوتی تھیں، اس وقت ہندو تھا۔ اس کمرے کا پتہ مجھے دوسرے
 روز لگا تھا جب میں مس ٹیس ہون اور ڈاکٹر عظیم کے ساتھ دوبارہ ان سے ملنے گیا تھا۔ اُس روز
 جس کمرے میں میری ان سے ملاقات ہوئی وہ خاصہ بڑا، کھلا ہوا صاف اور ہوادار کمرہ تھا۔ زمین
 پر سفید پاندی کا ایک فرش بچھا ہوا تھا۔ ایک کونے میں ایک نیا لڑی پٹنگ تھا جس کے قریب
 ایک پیک وائن لٹکا ہوا تھا۔ پریم چندی فرش پر بیٹھے ہوئے تھے اور ایک بالائی پریم چندی میں اپنے
 کسی ٹول کے متوڑے کو جس کو وہ جھپٹا پاتے تھے، کھ رہے تھے۔ پریم چندی کے تعارف کی
 کوئی ضرورت ہی نہ تھی۔ ان کی تصویریں میں بارادیکھ چکا تھا۔ میرا تعارف البتہ ضروری تھا سو میں نے
 خود ہی کر دیا اور ان سے گفتگو کا سلسلہ شروع ہوا۔

خاص طور پر بات چیت ہندو مسلمان کے تعلقات کے بارے میں تھی۔ اسی زمانے میں
 ہنس میں میں نے ایک مضمون ہندو مسلمان کہہ جا رہا ہے؟ کے عنوان سے لکھا تھا۔ پہلے
 اس پر گفتگو ہوتی رہی، پھر بھارتیہ سہیتہ پریشد اور ہنس کی زبان کے سخت ہونے کے بارے
 میں اسی زمانے میں بہت سی تنقیدیں اردو کے خلف انجاءوں اور رسالوں میں چھپی تھیں، خاص کر
 ڈاکٹر اشون کی تنقید جو علی گڑھ کے رسالے ہسپل میں نکلی تھی، جس میں پریم چندی سے مناس طور پر
 شکایت کی گئی تھی کہ وہ اردو کے بہری ادیب ہونے کے باوجود بھی بہت مشکل ہندی لکھتے ہیں۔ پھر
 سرحدی صوبے میں ہندی کے بارے میں جو سرکل نکلا تھا اس کا بھی تذکرہ ہوا۔ غرض یہ کہ اور ایسی ہی
 بہت سی باتیں میرے اور ان کے سامنے تھیں اور ایک ایسی زبان کے پیدا کرنے کا سوال بھی تھا جو
 ایک طرف عربی اور فارسی کی ٹھونس ٹھانس سے آزاد ہو اور دوسری طرف سنسکرت اور بھاشا کے
 الفاظ اس میں بہت زیادہ نہ ہوں۔ میرا کہنا تھا کہ اگر آپس کا اختلاف اور فرق اس طرح بڑھتا

کیا جیسا کہ دونوں طرف کے انتہا پسند کوشش کر رہے ہیں تو لازماً یہ نتیجہ نکلے گا کہ ہندوستان میں ایک تمدن، تہذیب اور زبان کی جگہ نہ مختلف تمدنی تہذیبیں اور زبانیں پیدا ہو جائیں گی۔ ایک شانی مغربی علاقے کا تمدن اور زبان اور دوسری وسطی اور جنوبی کا۔ تہذیبوں کا امکانات ممکن ہے بڑھ کر قومی تفریق کا باعث بن جائے اور ہندوستان میں ایک حکومت اور قوم کی جگہ دو مختلف حکومتیں اور قومیں پیدا ہو جائیں۔ ایک شانی مغربی حصے کی قوم اور حکومت اور دوسری وسطی اور مغربی صوبوں کی۔ اس سلسلے میں میں نے اپنے ایک مضمون کا بھی حوالہ دیا تھا جو رسالہ جامعہ میں "ہندو اور مسلم قومی تحریکیں اور ہندوستانی قومیت کی تحریک" کے عنوان سے شائع ہوا تھا۔

پریم چند جی موجودہ حالت پر افسوس کر رہے تھے اور اس کی ذمہ داری مذہب کی غلط تعبیر پر کر رہے تھے۔ پریم چند جی نے مجھ سے کہا کہ مجھے رسمی مذہب پر کوئی اعتقاد نہیں ہے۔ پوجا پاٹھ اور مندروں میں جانے کا بھی مجھے شوق نہیں شروع سے میری طبیعت کا یہی رنگ ہے۔ بعض لوگوں کی طبیعت تو مذہبی ہوتی ہے، بعض لوگوں کی لاد مذہبی۔ میں مذہبی طبیعت رکھنے والوں کو برا نہیں کہتا، لیکن میری طبیعت رسمی مذہب کی پابندی کو بالکل گوارا نہیں کرتی۔ انھوں نے کہا کہ میری تہذیب اور طرز معاشرت بھی بلا جلا ہے، بلکہ مجھ پر مسلمانوں کی تہذیب کا ہندوؤں کی تہذیب سے زیادہ اثر پڑا ہے۔ میں نے مکتب میں میاں جی سے فارسی، اردو پڑھی۔ ہندی سے بہت پہلے میں نے اردو میں لکھنا شروع کیا، ہندی زبان میں نے بعد میں سیکھی۔ اس سلسلے میں دہلی کے رسالے ساتی نے جو تنقید کی تھی کہ پریم چند جی اردو کے لیے مروج ہو چکے ہیں، اس کے بارے میں ہنس کر کہنے لگے کہ ساتی کے ایڈیٹر کو میں نے لکھا ہے کہ میں اردو کے لیے زمرن زندہ ہوں بلکہ زیادہ نندوں سے جی رہا ہوں۔ میرے وہ ایک ناولوں کو چھوڑ کر جن کا میں جلد اردو ایڈیشن شائع کرنے والا ہوں اور میرے تمام ناول اور بیشتر کہانیاں اردو اور ہندی دونوں زبانوں میں شائع ہو چکی ہیں کبھی میں اردو میں پہلے لکھتا ہوں، اور اس کا ہندی میں ترجمہ کرتا ہوں اور کبھی ہندی میں لکھتا ہوں اور بعد میں اس کا اردو ترجمہ کر کے شائع کرتا ہوں۔ اس کا کہنا تھا کہ ہندو مسلمانوں کے یہ سب اختلافات بناوٹی اور جھوٹے ہیں، دراصل دونوں ایک ہیں، ایک زمانے میں غالباً

وہ ترقی پسند شخص کی انجمن کے صدر بن چکے تھے اور مذہب کے بارے میں ان کے خیالات
 اور بھی آزاد و پھولے ہوئے تھے کچھ بھگتے کچھ بھگتے کہیں ان کے ساتھیوں سے کہا کہ بھائی ہم
 بڑے ہو گئے، لیکن دل ان سب باتوں کو کرنا چاہتا ہے جو تم لوگ کہتے ہو، اس لیے ہم بھی اپنی 'اؤ
 تھ' کے مطابق مسند میں ٹالتے ہیں۔ اب یہ بدر بھی جائے، ہم کو اس کی فکر نہیں۔ یہ ہدایت
 و جنبہ اللہ میں غرے لے کر باتیں کر رہے تھے۔ پنج پنج میں قہقہے لگاتے جاتے تھے، سلاہ ہوتا تھا
 انک 'جوش اور زندگی کا سیلاب ان کے اندر ابل رہا ہے۔ میں ان کے باند پر ٹیٹا ہوا تھا۔ ان کے
 سامنے ایک گھڑی رنگت کے ذروان جو کالج میں پڑھتے تھے، بیٹھے ہوئے تھے۔ وہ غالباً ان کے کوئی
 قریبی عزیز سلام ہوتے تھے کیونکہ وہ کبھی کبھی انہ کے گھر کے اندر چلے جاتے تھے۔ اسی گفتگو کے دوران میں
 بلکہ دیر کے لیے سموز نائند کے چھوٹے بھائی بھی آکر بیٹھ گئے تھے۔ گفتگو کا سلسلہ عرصے تک جاری رہا۔
 پریم چند جی کو اسی وقت ایک سوسائٹی کے سالانہ پروگرام کی صدارت کے لیے بھی جانا تھا۔ اس سوسائٹی
 کا مقصد یہ تھا کہ مسلمانوں کے ہندوستان میں آنے سے پہلے جو ہندی اس ملک میں رہنے لگی تھی اسے
 عام کیا جائے اور اس کے لیے سوسائٹی نے تعلیم کا بندوبست کر رکھا تھا۔ پریم چند جی اس
 سوسائٹی کے بارے میں مجھ سے گفتگو کر رہے تھے کہ کوڑ آگئی اور وہ مجھے اپنے ساتھ سوسائٹی
 کے جلسے میں لے گئے۔

یہ تو میری پریم چند جی سے پہلی ملاقات تھی اس کے بعد دوسری ملاقات ۳۶ء میں دہلی میں ہوئی۔
 پریم چند جی ہندو مسلمانوں کے میل کے لیے کوئی بڑا اور متعل کام کرنا چاہتے تھے 'اس لیے وہ جامعہ ملیہ میں
 آئے اور انھوں نے ہم لوگوں کو ایک جلسے کا انتظام کرنے کو آمادہ کیا۔ انھوں نے کہا کہ دہلی کے اردو
 ادیبوں کو جمع کرنے کا آپ لوگ انتظام کیجیے اور ہندی کے ادیبوں کو میں اور جینید کلد جی یہاں
 آنے کی دعوت دیں گے۔ چنانچہ چائے پر آمادہ اور ہندی اخبار نویسوں کی ایک خاصی بڑی تعداد
 اکٹھا ہو گئی۔ شروع میں غیر رسمی بات چیت میں پریم چند جی نے اردو اور ہندی کے ادیبوں کے
 ملنے اور تبادلہ خیالات کرنے کی اہمیت پر زور دیا۔

جائے کے ختم ہونے پر تمام جلسہ شروع ہوا جس میں پریم چند جی نے ایک نہایت پُر اثر
 تقریر میں اس بات کو قویٰ کے ساتھ کہا یا کہ جب تک اُردو اور ہندی کے اہلکاروں کو اس میں
 دوستانہ تعلقات پیدا کر کے ایک دوسرے کے خیالات اور نقطہ نگاہ کو ہندی کے ساتھ سمجھنے
 کی کوشش نہ کریں گے، اس وقت تک اتحاد اور اتفاق کی کوششیں کامیاب نہیں ہوں گی اور
 لوگوں کی تقریریں ہوئیں اور تجربہ یہ نکلا کہ ”ہندوستانی سمجھا“ نام کی ایک تنظیم قائم کر دی گئی۔
 اس کے جو ممبر تھے وہ اردو آگے بڑھے اور انھوں نے ایک مشترکہ ہندوستانی زبان پیدا کرنے کا
 بھی ارادہ کر لیا۔ انھوں نے کہا کہ ایسی زبان لکھنا چاہیے جس میں دونوں فارسی کے الفاظ زیادہ
 آئیں نہ سنسکرت بھاشا کے، بلکہ سیدی سادی ٹیٹ ہندی ہو۔ پریم چند جی کو خود اس بات پر
 زیادہ یقین نہ تھا۔ ہندی اور اُردو دونوں زبانوں کے ایک نہایت اچھے ادیب ہونے کی وجہ سے
 وہ اس بات کو خوب جانتے تھے کہ روزمرہ کی بات چیت اور معمولی باتوں کو اس طرح کی زبان میں
 بیان کیا جاسکتا ہے، لیکن جب کبھی ذرا اونچا اٹھ کر گہری بات کہنی ہی ہوگی تو اس کے لیے
 سنسکرت، عربی یا فارسی کی مدد لینا ضروری ہوگا۔ پریم چند جی جب کہانیاں لکھتے تھے تو اس
 کی زبان تو بہت سادہ اور عام فہم ہوتی تھی اور ہندی اور اُردو دونوں زبانوں کو جاننے والے
 اس سے مزہ لے سکتے تھے۔ لیکن جب کوئی علمی، تنقیدی یا گہری بات انھیں لکھنا ہوتی تھی تو اُردو
 میں خوب فارسی عربی کے الفاظ اور ہندی میں سنسکرت کے الفاظ استعمال کرتے تھے۔ اس
 سے ان کے اُردو جاننے والے دوست جب ان کی ہندی کو پڑھتے تھے تو انھیں بہت خستہ آتا
 تھا کہ پریم چند جی نے یہ کیا زبان لکھ دی اور جب ان کے ہندی جاننے والے دوست ان کی اُردو
 کو پڑھتے تھے تو انھیں بہت خستہ آتا تھا کہ پریم چند جی کیسی مشکل فارسی عربی لکھتے ہیں۔ چنانچہ
 رقی پسند مصنفین کی میٹنگ میں جو انھوں نے تقریر کی تھی اس پر ہندی والوں نے بڑی لے دے
 کی تھی۔ اس لیے ان سب باتوں کو ابھی طرح جانتے ہوئے پریم چند جی تو آسانی سے ایک مشترکہ
 ہندوستانی زبان کے پیدا ہونے کی امید نہیں کر سکتے تھے۔ ان کا مقصد شروع میں ”ہندوستانی
 سمجھا“ قائم کرنے سے صرف یہ تھا کہ ہندی اور اُردو لکھنے والے ایک جگہ مل کر ٹھہریں، ایک دوسرے
 کے خیالات معلوم کریں، ایک دوسرے کو سمجھیں، اور دوستی اور محبت کی وجہ سے ایک دوسرے کے

ساتھ موت اور قتل سے بچیں۔ میں اور جب اپنے انہد رسالے یا کتاب میں کوئی بات لکھیں تو اس بات کو لکھنے والے میں لکھیں کہ اس کا پڑھنے والا ہمارا اردو جاننے والا مسلمان دوست یا ہندو جاننے والا ہندو دوست بھی ہے۔ جو بات ہم لکھ رہے ہیں کہیں اسے ناگوار نہ ہو لیکن جب ہندوستانی سمجھانے کے دوسرے مہولوں نے کہا کہ ہم ایک مشنر کہ ہندوستانی زبان بھی جانتا چاہتے ہیں تو انہوں نے اس کی مخالفت نہیں کی۔ یہ پریم چند جی سے میری دوسری ملاقات تھی۔

پریم چند جی سے میری تیسری ملاقات بھارتیہ سائبیتہ پریشد کے نامہ پور والے اجلاس میں ہوئی۔ پریم چند جی اور میں انگریز پکول کالج کے بورڈنگ ہاؤس میں باہل رابرڈ ہاؤس میں تھے اور دونوں دن ایک دوسرے کے ساتھ رہا۔ اس موقع پر بھارتیہ سائبیتہ پریشد کے کھلے اجلاس میں پریم چند جی نے بڑی دلیری اور ہمت کا کام کیا۔ وہ رسالہ جس کے ایڈیٹر تھے۔ رسالہ جس بھارتیہ سائبیتہ پریشد کا آرگن تھا، بھارتیہ سائبیتہ پریشد کے تمام قارئین میں ان کا شمار ہوتا تھا۔ ہندی سائبیتہ سیمین والے چاہتے تھے کہ بھارتیہ سائبیتہ پریشد کا سب کام ہندی کے ذریعے ہو کرے۔ مہاتما گاندھی نے بیچ کا راستہ نکال کر کہا تھا کہ اس کا تمام کام "ہندی یا ہندی ہندوستانی کے ذریعے ہو کرے۔ مولوی عبدالحق اور میں نے اس کی مخالفت کرتے ہوئے کہا تھا کہ ہندوستانی کا لفظ ایک درمیانی لفظ ہے جو نہ ہندی والوں کو ناگوار ہونا چاہیے نہ اردو والوں کو۔ لیکن یہ بات تسلیم نہیں کی گئی۔ اس موقع پر معاملہ کچھ ایسا اُٹھ اٹھا کہ مہاتما جی کی بات کی مخالفت کرنے کی کسی کی ہمت نہیں ہوئی تھی۔ لیکن پریم چند جی نے کھڑے ہوئے اور انہوں نے ہندوستانی کے ذریعے بھارتیہ سائبیتہ پریشد کی کارروائی کیے جانے پر ایک نہایت زوردار تقریر کی۔ اردو کے طبقے میں یہ بات مشہور ہے کہ اس کی وجہ سے پریم چند جی ہندی لکھنے والوں میں بہت بدنام بھی ہو گئے۔ پتہ نہیں یہ کہاں تک صحیح ہے؛ لیکن یہ کام انہوں نے بہت دلیری اور ہمت کا کیا تھا جس سے اردو والے ان سے بہت خوش تھے۔

غرضیکہ یہ تین ملاقاتیں میری پریم چند جی سے ہوئی تھیں اور ہر دفعہ کی ملاقات

نے میرے دل میں پریم چند جی کی حریت اور امت پہلے سے بہت زیادہ بڑھادی تھی۔ پریم چند جی اپنے زندگی کا ایک نیا دور ترقی یافتہ رہے تھے۔ ان کی زندگی کا یہ دور چھٹاں کی زندگی کے تمام دوروں سے زیادہ شاندار اور ملک و قوم کے لیے نہایت فائدہ دہان ثابت ہوتا لیکن حریت کے بے رحم ہاتھوں نے انہیں ہم سے جدا کر دیا۔ ان کے دل کی حسرتیں مل جہ میں رہ گئیں اور ان کے مدت حیرت زدہ سے بھر رہ گئے کہ یہ کیا ہوا۔ کیا میں مغربہ کو چھوڑ کر اپنے پریم چند جی نے بڑا اٹھایا تھا ہندو اور مسلمان اس کو انہماک پہنچانے کا ارادہ کریں گے؟ ان کی آخری امید ہندوستانی سماج اور ترقی پسند مصنفین کی انہیں کے ساتھ وابستہ تھی۔ پریم چند جی کے جوگ سداس ہیں انہیں ان دونوں تنظیموں کو زندہ رکھنے اور ترقی کرنے کی کوشش کرنا چاہیے۔

بڑھاپے کی نفسیات اور پریم چند کے افسانے

عظیم الشان صدیق

ادب میں بڑھاپے کی نفسیات اور مسائل کے بارے میں بہت کم لکھا گیا ہے۔ لیکن پریم چند نے جہاں سائنس کے مختلف طبقوں اور مختلف عمر کے لوگوں کو اپنے افسانوں کا موضوع بنایا ہے وہاں بڑھاپے کے مسائل اور نفسیات کو بھی نظر انداز نہیں کیا ہے۔ انھوں نے اپنے ایک افسانے ”سرجان بھگت“ میں اگر اس خیال کو پیش کیا ہے کہ انسان کا دل جب تک جوان رہتا ہے اور جب تک زندگی میں کوئی لاگ رہتی ہے آدمی بڑھا نہیں جاتا۔ لیکن زندگی میں کبھی نہ کبھی ایسا وقت ضرور آتا ہے جب اعصاب جواب دینے لگتے ہیں اور جسم کی زوال پذیر قوتیں کسی سہارے کو تلاش کرنے لگتی ہیں مالا لک بڑھاپے کا بنیادی مسئلہ تحفظ و کفالت نہیں ہوتا ہے۔ ہر ذی شعور شخص اپنے آخری دنوں کے لیے کچھ نہ کچھ ضرور پس انداز کر کے رکھتا ہے لیکن یہ جو ترجیح اس کے کام نہیں آتی۔ اُسے تو بڑھاپے میں بس تھوڑی سی رفاقت، تھوڑی سی دیکھ بھال اور تھوڑی سی محبت درکار ہوتی ہے جسے وہ اپنا سب کچھ دے کر حاصل کرنا چاہتا ہے لیکن لوگ اس کی دولت و جائداد پر تو قابض ہونا چاہتے ہیں اور اُسے بوجھ کچھ کر نظر انداز کر دیتے ہیں۔ پریم چند کا افسانہ ”پنچایت“ اسی انسانی ہوس اور بڑھاپے کے درمیان کش مکش کو سامنے لاتا ہے جس کا شیخ جمن خدمت و کفالت کا وعدہ کر کے اپنی خال کی زمین پر توقیفہ جمالیتا

ہے لیکن مقصد حاصل ہو جانے کے کچھ عرصے بعد ہی بڑھی خالہ شیخ ہیں اور اس کی بیوی کو ناقابل برداشت وجہ معلوم ہونے لگتی ہیں اور ان کی حالت چہچاہتی ہے:

”جین نے دھڑے دھڑے کے سبز باغ دکھا کر خالہ آئل سے وہ ملکیت اپنے نام کرائی۔ جب تک بہ نامہ پر رجسٹری نہ ہوئی تھی خالہ جہان کی خوب خاطر داریاں ہوتی تھیں۔ مگر رجسٹری کی ہر پڑتے ہی لفظ داریوں پر بھی مہر ہو گئی۔ وہ دھڑے دھڑے کے سال کے دھڑے ثابت ہوئے۔ جی کی اہلیہ نے روٹیوں کے ساتھ کچے تیز تکیے باتوں کے سالن بھی دینے شروع کیے اور رفتہ رفتہ سالن کی مقدار روٹیوں سے بڑھنے لگی۔ بڑھیا ثابت کے بورے بڑھنے لگے؛ دو تین نیچے اُسے کیا دے دیا ہے گیا مول لے لیا ہے۔ گجھاری دال بغیر روٹی نہیں اُترتی۔ چنانچہ جتنا روپیہ اس کے پیٹ میں جو تک چکے اس سے اب تک کئی گول لے لیتے۔“

(پنپات)

خالہ بڑھی ضرور چوٹی تھیں لیکن ان کی ضرورتیں جوان تھیں۔ وہ اگر زمین جائداد کی دیکھ بھال نہیں کر سکتی تھیں لیکن ان کے دل میں اتنا حوصلہ اور ٹانگوں میں اتنی قوت ضرور باقی تھی کہ شیخ جی اور اُس کی اہلیہ کے ساتھ گزارہ نہ دیکھ کر اور گاؤں گاؤں پھر کر پنپات تو لہا سکتی تھیں! جہاں انسان گواہ، شہادت اور دستاویزی ثبوتوں کا محتاج نہیں ہوتا ہے بلکہ ہر شخص حقیقی صورت حال سے اس طرح واقف ہوتا ہے کہ اگرچہ ضمیر فردشی اور جانبداری سے کام لینا بھی چاہیں تو حاضرین کے چہرے آئینہ بن جاتے ہیں اور اگر اندھے سرکاری قانون کی وجہ سے صدیوں پرانا یہ عوامی ادارہ خالہ کو زمین واپس نہیں دلا سکتا تھا تو ان کی گزربسر کے لیے نقد روپیہ مقرر کر سکتا تھا۔ خالہ کے لیے بھی یہ پنپات ایسی ہی پنچ پر مشورہ ثابت ہوئی تھی لیکن افسانہ ”آہ بے کس“ کی بیوہ برہمنی مونگا اتنی خوش قسمت نہ تھی۔

بیوہ مونگانے چور اچکوں کے ڈر سے نقد روپیہ منشی رام سیوک کے پاس بطور امانت

رہتا۔ لیکن اُسے معلوم نہ تھا کہ سناج کے چلتے پڑنے پہلے تو اپنی پکٹی چڑی
 باؤں سے لوگوں کا اعتماد حاصل کرتے ہیں اور پھر کل جیسے ہوئی کو اس امید پر اپنی قبول
 میں لے لیتے ہیں کہ لہذا بس کچھ دن کا پہلن ہے اور جب تک وہ زندہ رہتا ہے کچھ نہ
 بگڑے گا۔ یہ دیتے بھی دیتے ہیں لیکن یہ وہنگا کے بارے میں منشی رام سیوک کے انداز
 نے جو کھانا کھایا تھا اس لیے جب تھوڑے تھوڑے میں تمام رقم ہاتھ سے نکلتی دیکھی تو منشی رام
 سیوک کی دیرینہ عادت کے لیے وہنگا کا بڑھا پاپا ایسا عذاب بن گیا جس سے نجات پانے کے
 لیے وہ جھوٹ، خیانت، ہٹ دھرمی اور انکار کا ہی سہارا لے سکتا تھا۔ پریم چند نے
 انکار کے اس منظر کو کیسے شگفتہ انداز میں پیش کیا ہے۔ یہ اقتباس ملاحظہ کیجیے:

”جب پرانہ سالی کے باوجود وہنگا نے مرنے میں تامل کیا اور منشی جی کو
 اندیشہ ہوا، شاید وہ توڑے آخرت کے لیے نصف رقم بھی چھوڑنا نہیں چاہتا
 تو ایک روز انھوں نے کہا: ”وہنگا تمہیں مرنے یا نہیں صاف صاف کہہ دو
 تاکہ میں اپنے مرنے کی فکر کروں۔“

لیکن دوسروں کی دولت پر ہمیشہ کرنے والا شخص اتنی آسانی سے کب مرتا ہے
 البتہ وہ دوسروں کو زندہ و گور ضرور کر دیتا ہے۔ وہنگا کو بھی جب منشی رام سیوک کی نیت
 کا اندازہ ہوا تو اس نے اپنی رقم واپس مانگی لیکن وہاں تو حساب کی فرد پہلے ہی تیار تھی۔
 پھر وہنگا نے پنچایت بٹھائی لیکن منشی رام سیوک کی سانی اور سماجی حیثیت کے مقابلے میں
 بوڑھی وہنگا کو شکست سے دوچار ہونا پڑا۔ البتہ اس کی زبان ”مالہ و فریاد اور عمل پر تو
 کوئی پابندی نہیں لگا سکتی تھا۔ اور یوں بھی بڑھا پنے میں جب آخری سہارا بھی جواب
 دے جائے تو انسان یا تو جیتے جی مرجاتا ہے یا پھر اس کی تمام قوتیں ایک نقطے پر مرکوز
 ہو جاتی ہیں۔ وہنگا کے ساتھ بھی یہی ہوا۔ پہلے تو اس کی بے بسی دے کسی نے وحشت و دیوانگی
 کا رنگ اختیار کیا پھر زبان نے ایسے تیر و نشتر برسائے شروع کیے۔ منشی رام سیوک
 اور اس کے بڑے بچوں کا دل سنگ بھی بھینچتی ہو گیا۔ پریم چند نے وہنگا کی اس کیفیت کو
 کیسی درد مندی کے ساتھ پیش کیا ہے:

۵۵
 ”مدیر میرے پیش دواس کھوکھلے پتھر کا تھپکا اور وہ پتھر پتھر
 اکیلے بیٹھے ہوئے آپ سے گھسٹیں باقی کیا کرتی تھیں جس میں رام سیوک کے
 ٹوٹے، ٹپے، پست، انھیں، کھیر، دھیر کو کھائے، بیٹے، نو پتے، کھسٹے
 کی پڑجش خواہش کا اظہار جو تھکا لڑجھا، خواہش بے تابی کی حد
 تک پہنچ جاتی تو وہ رام سیوک کے مکان کی طرف منہ کر کے جھنڈ اور ڈراؤنی
 آواز سے ایک گھٹاتی جبرامہ پڑی گی: (آہ بے کس)

موجھا اگر جیتے جی رام سیوک کا خون نہیں پی سکی تو اپنے نالود فریاد اور کوسنوں سے
 اس کا اور اس کے گھردلوں کا خون ضرور خشک کرتی رہی اور پھر اس کے دروازے کے سامنے
 دم توڑ کر اتنا بڑا بھوت بن گئی کہ پہلے لوگوں نے، ساج، برادری نے منشی رام سیوک کے گھر
 کی طرف سے ٹھکانا، جلنا جلنا اور بات چیت کرنا اور اس سے کسی طرح کا تعلق رکھنا چھوڑا
 پھر ہنگامہ کی آہ بے کس نے بیوی کو جیتا تک اور بیٹے کو سادھو آشرم تک پہنچایا اور آخر
 خود منشی رام سیوک کو یہ دن دیکھنے پڑے۔

”انسان کا دل دماغ خون سے جس قدر متاثر ہوتا ہے اتنا اور کسی حالت
 سے نہیں، محبت، افسوس، پاپوسی، جدائی، نقصان یہ سب دل پر کچھ نہ کچھ
 اثر کرتے ہیں مگر یہ اثرات ہلکے ہلکے بھونکے ہیں اور خون کا اثر طوفان ہے۔
 منشی رام سیوک پر بعد کو کیا گزری؟ یہ معلوم نہیں، کئی دن تک لوگوں نے
 انھیں مدد مانا، پکڑی جاتے اور وہاں سے افسردہ پشورہ لوٹے دیکھا، کبھی
 جانا ان کا فرض تھا اور گو موکلوں کا قتل تھا مگر قاتلے والوں سے گلا بھڑکا
 اور انھیں اطمینان دلانے کے لیے اب یہی ایک لٹکا ہوا تھا۔ اس کے
 بعد وہ کئی ماہ تک نظر نہ آئے۔“ (آہ بے کس)

پریم چند نے مذکورہ افسانے میں بے ایمانی، خیانت کے معت بلے میں اگر
 بڑھاپے کی مظلومیت اور خون کی نفسیات کو شور کی بیداری کے لیے استعمال کیا ہے تو
 افسانہ ”بوڑھی کاکی“ میں انھوں نے بچے اور بوڑھے کی نفسیات کو تقابلی انداز میں پیش

کر کے اس شخص کو شہرہ بہت کو مشتعل کرنے کی کوشش کی ہے اور اپنے فنی مشور کے ساتھ دھوکے کی گہرائی میں آکر اس کے قتل پیلوں کا احاطہ کرنے کی سعی کی ہے۔

پریم چند کا یہ افسانہ بڑھوس لاکھ شخص بڑھا پے کی مجبوری، استحصال زندگی اور نتائج تک اس شخص نہیں ہے بلکہ یہ بڑھا پے میں انسان کی بدلتی ہوئی نفسیات کی وجہ سے پیدا ہونے والے مسائل و مصائب کو بھی سامنے لاتا ہے۔

بڑھوس لاکھ کی بدھیمی یہ تھی کہ ان کے پاس زمین جائداد تو تھی لیکن اس کی دیکھ بھال کرنے کے لیے شوہر یا اولاد کی زندگی نے دھانس کی تھی اس پر طرہ یہ کہ ہاتھ پر اور انھیں اس طرح بولب دے گئی تھیں کہ انھیں جائداد کے لیے ہی نہیں بلکہ اپنے لیے بھی کسی سہارے کی ضرورت تھی ایسے میں جیسے بدھ رام اور اس کی بیوی روپا کی چسکی پٹری باتوں اور خدمت و کفالت کے وعدوں پر یقین کرنا کوئی تعجب کی بات نہیں تھی۔ لیکن یہ تمام دھڑے اور جھڑموں امید سے بھی کمزور ثابت ہوئے، ادھر گھر بار، زمین جائداد کی ذمہ داری منتقل ہوئی تو ادھر بدھ رام اور روپا کی نیت، سلوک اور عاقل مدارات میں تبدیلی آئی، پہلے بڑے گھر کی جگہ تنگ و تاریک کوٹھری بڑھوس لاکھ کے حصے میں آئی۔ پھر خدمت و رفاقت کے نام پر زبانی تسلی اور دلا سے کے حرف بھی باقی نہ رہے اور رہی بھی کسر بچوں کی چھڑ چھاڑنے پوری کر دی۔ وقت پر کھانا دینا تو درکنار کوئی پانی کو پوچھنے والا نہ رہا۔ اور یوں بھی بڑھا پے میں انسان اپنے زوال پذیر اعصاب کی وجہ سے کھانا کم کھاتا ہے لیکن کھانے اور مانگنے کا ڈرامہ زیادہ کرتا ہے اور جب مانگنے پر بھی اُسے کچھ نہیں ملتا تو وہ خود گھسٹتا ہوا اُس تک پہنچنا چاہتا ہے لیکن نتیجہ عموماً جھڑکیوں کی شکل میں ہی نکلتا ہے یا پھر بچوں کی طرح اپنی بے بسی اور ناتوانی برداشت بڑھا پے کی بھوک پر رونانا چلا رہی اس کے لیے سب سے بڑا اہتیار بن جاتا ہے۔ لیکن یہ اہتیار بدھ رام اور روپا کی سنگ دلی اور بے حسی کے مقابلے میں کند ثابت ہوتے ہیں۔

بڑھا پے کو بُرا آپا صرف اس لیے ہی نہیں کہتے ہیں کہ انسان میلے کپیلے پھٹے ہڈانے پٹروں اور کجھڑے بالوں میں بھوت معلوم ہوتا ہے بلکہ بھوک کی شدت، رفاقت

اور دوسروں کے ساتھ بیٹھنے کی دیکھنے سننے کی خواہش دیکھیں بھی اس کی بہت کوشش
 خیر مت لڑتی ہے۔ بعد رام اور اُس کا خاندان اگرچہ بوڑھی کاکی کی مدد پر کھانا کھاتا
 تھا جس کی بدولت انھیں اپنے بیٹے سکھ رام کے تنگ کا دین نصیب ہوا تھا جس کے لیے
 محلہ بڑا دھرم کے سب لوگوں کو مدعو کیا گیا تھا اور گھر میں ہر طرف ہلچل مچا رہی تھی
 پکانے کا بازار گرم تھا ایسے میں جب بوڑھی کاکی بن بھلا سے مہمان کی طرح خود گھسٹ
 گھسٹ کر کڑا ہونیک پہنچ جاتی ہیں تو دہپا ان کی کیسی حنا طر معطرات کرتی ہے، ذرا
 ملاحظہ کیجیے :

” (دوپہ) انھیں دونوں اہتوں سے جھنجھوڑ کر ہولی۔ ایسے ہیٹ میں آگ لگے۔
 ہیٹ ہے کہ آگ کا کٹہ ہے۔ کوٹھری میں بیٹھنے کی ادم گھسٹ تھا۔ ابھی ہاڑوں
 نے نہیں کھایا۔ دیر تا دیر کا بھوک تک نہیں لگا۔ تب تک صبر نہ ہو سکا۔ اگر کھانا
 پر سوار ہوگئی۔ فوج ایسی جیوہ پر ادق بھر کھاتی نہ رہیں تو نہ جانے کس کی
 ہانڈی میں نہ ڈالیں... ڈائن مرے نہ مانجا پھوڑے۔ نام بیچنے پر لگی ہے۔
 ناک کٹوا کے دم لے گی۔ اتنا ٹھوسٹی ہے نہ جانے کہاں جسم جو جاتا ہے۔
 بے بجلا چاہتی ہو تو جا کر کوٹھری میں بیٹھو۔ جب گھر کے لوگ کھانے لگیں گے تو
 تمہیں بھی ملے گا۔“ (بوڑھی کاکی)

بوڑھا چاہے کتنا بے غیرت ہو، بڑھا پے میں اس کے اعصاب دوسروں
 کے غصے کو برداشت نہیں کر پاتے ہیں اور وہ خود کو بے بس پا کر تھوڑی دیر کے لیے وہاں
 سے ہٹ جانے میں ہی اپنی عافیت دیکھتا ہے۔ بوڑھی کاکی بھی جس طرح آئی تھیں اسی
 طرح کھسک کر اپنی کوٹھری میں پہنچ جاتی ہیں لیکن جوانی میں بوڑھوں کو فراموش کرنے
 کی عادت اور بڑھا پے میں بے صبری کی نفسیات میں گہرا رشتہ ہوتا ہے جو مسائل و
 مصائب کو ایک نئی شکل عطا کر دیتا ہے۔ پہلے بڑھا پے کے ناک، کان، منہ اور آنکھ پر ٹھیل
 اپنا قبضہ جا کر اُسے خیالی لذتوں سے آشنا کرتا ہے پھر جب یہ خیالی لذتیں حقیقی حواس
 کو چھوئے لگتی ہیں اور باطنی ارتعاشات خارجی عمل کو تقویت پہنچانے لگتے ہیں۔ بوڑھی کاکی

کے ساتھ بھی ایسا ہی ہوتا ہے کہ جب خیمہ الی بھوج پوری پوری ادھی پٹنی اور طے
 ے مل نہیں پھر تا تو بھگ اور ڈانٹا اھباب میں اشتغال پیدا کر کے انھیں دعوت کی
 جگہ پر پہنچا دیتا ہے۔ لیکن انہیں کی مدت پر اتھ صاف کرنے والے بڑھی کاک کا کس طرح
 استعمال کرتے ہیں، انھیں اس کا حال دیکھو :

”اگر ان کے بیٹے کے انھوں کے بل کھسکتی ہوئی آٹھ میں آئیں گوانے قسمت
 اشتیاق نے اپنی پرائی عادت کے مطابق وقت کا غلط اندازہ کیا تھا، بہانوں
 کی حمایت ابھی ٹھنی ہوئی تھی۔ کوئی کھا کر اٹھ گیاں چاٹتا تھا۔۔۔ کوئی دہی
 کھا کر زبان پٹنی رہتا تھا۔ بڑھی کاک ریختی ہوئی ان کے بیچ میں جا نہیں گئی
 آدمی چمک کر اٹھ کھڑے ہوئے۔ آواز نہ آئیں۔ اسے یہ کون بڑھیا ہے۔ دیکھو
 کسی کو ہمت ہے۔“

پہلے بعد رام کاک کو دیکھتے ہی خستے سے قلم اٹھے۔ پوریوں کے تھال بے
 کھڑے تھے۔ تھال کو زمین پر پک دیا اور جس طرح بے دم سا ہو کر اپنے کسی
 نادہند ضرور آسامی کو دیکھتے ہی جھٹ کر اس کا ٹیڑا بکڑا لیتا ہے اسی طرح پک کر
 انھوں نے بڑھی کاک کے دونوں شانے پکڑے اور گھسیٹتے ہوئے انھیں اس
 اندھیری کوٹھری میں دم سے گرادیا۔“ (بڑھی کاک)

اس پٹنے جانے کے بعد بھی اگر بڑھی کاک پرشس میں رہتیں تو شاید ان کی بے مبری
 اسی دانتے کو دہرانے کا موقع فراہم کر دیتی لیکن بے ہوشی نے انھیں دوبارہ اس ذلت سے
 توجہ دیا۔ البتہ وہ رام اور روپا کے خستے اور کھانا بند کرنے کی مزائے نہیں بچا سکی۔ بڑھی
 کاک کو جب پرشس آیا تو رات کے سناٹے نے ان کی رو ہی ہسی امید پر بھی پانی پھیر دیا۔ ایسے
 میں ان کے لیے نئی لاڈلی فرشتہ اور کھانے کی پٹاری خوان نعمت ثابت ہوئی لیکن زبان
 کے اس پٹھارے نے ان کی حسرت نہ بھوک کو اس طرح بھر کھایا کہ بڑھی کاک لاڈلی کے
 سہارے ان جھڑے پتلون تک پہنچ گئیں جنہیں صرف آوارہ کتے ہی بلا شرکت غیرے اپنی ملکیت
 تصور کرتے ہیں لیکن آج کاک جیسی بڑھی کی ہوس نے اس پر اتھ صاف کیا تھا۔

بڑھسی کاکی کا اس طرح جوئے پتل چاشن کوئی محبوب غریب واقع نہیں ہے
روزمرہ کی زندگی میں سیکڑوں بڑھے سڑکوں اور تالیوں سے چیزیں اٹھا کر کھاتے ہیں
دیکھے جاتے ہیں اور لوگ ان پر نا پسندیدہ نظر ڈالتے ہوئے آگے بڑھ جاتے ہیں لیکن کوئی
اس واقعے سے اپنے بڑھاپے کے بے حرمت حاصل نہیں کرتا ہے۔ حالانکہ ان میں متعدد
کاکی جیسے بڑھے اور روپا جیسے ناظر بھی ہوتے ہیں۔ پھر روپا کو اچانک اپنی اس بے انصافی
اور خود غرضی کا کیوں احساس ہوا۔

” روپا کو اپنی خود غرضی اور بے انصافی آج تک کہیں اتنی صفائی سے نظر نہ
آئی تھی۔ ہائے میں کتنی بے رحم ہوں۔ جس کی جائداد سے مجھے دو سو روپے
سال کی آمدنی اور ہر ہی ہے۔ اس کی یہ ڈرگت میرے کارن۔ ۱۰۰۰ انشور
مجھ سے بڑا بھاری گناہ ہوا ہے۔ غصے صاف کر دو۔“ (بڑھسی کاکی)

اس تاسف اور احساس گناہ کا سبب محض بڑھسی کاکی نہیں تھیں بلکہ وہ نئی لاڈلی
بھی تھی جو کاکی کے ساتھ گرسنہ تنگا ہوں سے جوئے پتلوں کو دیکھ رہی تھی۔ اور اپنے اندر
بڑوں کی شعوری و غیر شعوری تقلید کی صلاحیت بھی رکھتی تھی۔

بڑھے جب سڑک پر سے کوئی چیز اٹھا کر کھاتے ہیں تو لوگ اُسے خلل دماغ کہہ کر
نظر انداز کر دیتے ہیں لیکن جب اسی محل کو کوئی بچہ دھرتا ہے تو اُسے مستقبل کی امید سمجھ کر
جانا انجانا ہر شخص ٹوک دیتا ہے۔ پریم چند نے بڑھوں کے تئیں عام شعور کی بیداری کے لیے
اسی نفسیات کو تکنیک کے طور پر استعمال کرتے ہوئے بڑھاپے کی نفسیات کے دیگر
پہلوؤں کو بھی افسانے کی بنیت میں شامل رکھا ہے جس کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ بڑھے
انسان کے ساتھ اس کے عزیز واقارب اور ساج ہی ستم نہیں کرتا ہے بلکہ قدرت بھی
اس کے ساتھ مذاق کرتی ہے۔

قدرت بڑھاپے میں انسان کے حواس و اعصاب سے اس کی توجہیں
لیتی ہے لیکن بڑھے غالب میں بچے کا ایسا چھوٹا سا دل رکھ دیتی ہے جو اُسے بچوں
کی ہی طرح خواہشات و حرکات کا اظہار کرنے کے لیے مجبور کر دیتا ہے اور جسم و دل کا

بہتاد جہاں اس کی شخصیت کو شکستہ خیز بنا دیتا ہے، وہاں لوگ اس کے اس نئے روپ کو قبول نہ کرتے چوسے اُسے مزید مسائل و مصائب کی دلدل میں اس طرح دھکیل دیتے ہیں کہ بڑھاپوں کے معاشی سزا کا سختی قرار پاتا ہے لیکن کوئی اُسے بچوں کی طرح محبت کے ملک کا سزاوار نہیں سمجھتا ہے۔

بچہ کے فن کا کمال یہ ہے کہ انہوں نے بڑھاپے میں بھی ان کے ددنیائی کی زبانیت اور مانتوں کی نشاندہی کے لیے نہ صرف بڑھی ہوئی اور فنی لاڈلی کہ جذباتی رشتوں میں شک کر کے موازناتی انداز میں جڑیں کیا ہے بلکہ بڑھی ہوئی کاکی کے فطری عمل و اظہار میں بھی ان بھلوں کا خیال رکھا ہے۔ بڑھی ہوئی کاکی کا بار بار کھانا اگنا، چلانا، دھنا، ستاؤ سے بے پروا چیزوں کو چھائی چھائی نظروں سے دیکھنا، چلنا، لاڈلی کی مٹھائی اور چھینے میں بچوں کی طرح حصہ لٹھانا، حواس اور خیال کا لذت و آفتاب محسوس ہو جانا۔ کھانے کی مسموم ہوس میں بچوں کی طرح کھسک کھسک کر کراہو تک پہنچ جانا بے صبر اشتیاق بھری نظروں سے پور پور کوٹھنا اور نیک و بد کی تمیز سے بے نیاز بچوں کی طرح دعوت کے موقع پر پہنچ جانا، ڈانٹ ڈپٹ، ہٹکار کا کوئی اثر نہ لینا اور پھر لاڈل سے چند پوریاں یا گردیدوں کی طرح بے صبری سے کھانا اور آخر بھوک سے بے تاب ہو کر جھوٹے بچوں کو چاٹنا وغیرہ کاکی کے عمل کے ایسے پہلو ہیں جن میں بچوں کی نفسیات کے ایسے تمام عناصر موجود ہیں جو رد عمل کے طور پر انہیں بچوں کی ہی طرح بھرام اور دوپا سے سزا دلواتے ہیں اور یہ تمام سزائیں پانے کے بعد بھی کھانے کی تھالی سامنے آنے پر کاکی بچوں کی طرح سب کچھ بھول جاتی ہیں اور خوش ہو کر بے صبری سے کھانے میں مشغول ہو جاتی ہیں جسے مزید حیرت انگیز بنانے کے لیے پریم چند نے اس المیہ منظر میں بدھائی طریقہ کے عناصر کو شامل کر دیا ہے۔ یہ کیسا منظر ہے۔

”دہپانے رت آمیز لچے میں کہا کاکی اٹھو کھانا کھاؤ۔ مجھ سے آج بڑی بھول ہوئی۔ اس کا بُرا نہ ماننا، پر ماما سے دعا کرو کہ وہ میری خطا معاف کرے۔“

بھولے بھالے بچے کی طرح جو مٹھائیاں پاکر مارا اور گڑکیاں سب بھول جاتا ہے۔ بڑھی ہوئی کاکی بیٹھی ہوئی کھانا کھا رہی تھیں ان کے ایک ایک روٹی

مے نہ سائیں نکل رہی تھیں اور وہ پائینس ہے روحانی تھکاوٹ کی علامت تھی۔

(پارسی کاکی)

اور اس نظارے میں وڑھسی کاکی بچے کا ایسا پیکر بھی گئی تھیں جو اپنی زبان بے زبانی سے یہ کہتا ہوا نظر آتا ہے کہ اگر بوڑھوں کو بچوں کی طرح سڑا دی جاتی ہے تو انھیں بچوں ہی کی طرح ایسے پیادہ محبت اور دیکھ بھال کی بھی ضرورت ہے جسے عام طور پر لوگ یہ سمجھ کر نظر انداز کر دیتے ہیں کہ بچے مستقبل کی اُمید ہوتے ہیں اور بوڑھا گئے گزرے زمانے کی یادگار ہوتا ہے جس سے مزید کوئی اُمید نہیں کی جاسکتی ہے۔ لیکن یہ سوچنے والے لوگ اس خیال کو نظر انداز کر دیتے ہیں کہ مستقبل غیر یقینی ہوتا ہے اور بڑھاپا اپنی خدمت اور دیکھ بھال کی قیمت پہلے ہی ادا کر دیتا ہے لیکن انسانی خود غرضیاں ان احساسوں کو فراموش کر دیتی ہیں جس کا تذکرہ کرنے کے لیے ہی قدرت بڑھاپے کو بظاہر مذاہب کی حقیقت میں اعلیٰ نعمت جیسے ہمیں سے نوازی ہے تاکہ وہ بچوں کی ہی طرح اپنے بچپن، اضطراب، بے چینی اور بے صبری سے دوسرے لوگوں کو اپنی طرف متوجہ کر سکے ورنہ لوگ تو بوڑھے کو ناکام چیز سمجھ کر کسی گوشے میں ڈال کر بھول جانے کے عادی ہوتے ہیں تاکہ وہ بے ثروت مر جائے۔

یہی وجہ ہے کہ بوڑھے آدمی میں بھی گمشدگی ہوئی طاقت کے باوجود بچوں کی ہی طرح جینے کی بے پناہ خواہش ہوتی ہے جسے عام طور پر لوگ اپنی ناکامی کی وجہ سے بڑھاپے کی حرص و ہوس کا نام دے کر نظر انداز کر دینا چاہتے ہیں۔ لیکن حقیقت میں وہ ہوس نہیں ہے بلکہ زندہ رہنے کی ایسی خواہش ہے جو زندگی کی بنیادی ضرورت غذا کا مطالبہ کرتی ہے۔ البتہ وہ حریص انسان کی طرح ایک ساتھ بہت سا کھانا نہیں کھا سکتا ہے بلکہ بچوں کی طرح ہوتی قوت کی طرح بگمشدگی ہوئی قوت بھی بار بار تھوڑا تھوڑا کھانے کا مطالبہ کرتی ہے جسے عام آدمی رو بوا کی طرح تھوڑا تھوڑا اور ہوس کہہ کر جھڑک دیتا ہے۔ لیکن پریم چند نے کاکی کے بوڑھے بچپن کو دوزخانی اور روحانی مسرت کا نام دیا ہے جو ان کے فن کو لازوال بنا دیتا ہے۔ ♦♦

حیات انصاری کی ناول نگاری

جلال اصغر فریدی

ناول کی تخلیق، ایک ایسے فلسفیانہ شغل کے مترادف ہے جس کے ذریعے حیات انسانی کی تمام فطرتی اور نیرنگی منکشف ہو جاتی ہے جو ہمدی شخصی اور معاشرتی زندگی میں بنیادی قدر کی اہمیت رکھتی ہے مگر تہہ نشین ہوتی ہے اور نگار عام دہاں تک پہنچنے سے بالعموم قاصر ہوتی ہے۔ ناول میں زندگی کی مصوٰرہ پیش کش کا اصل مفہوم یہی ہے کہ ناول نگار تمام تہہ نشین وجوہ تک رسائی حاصل کرتا ہے اور ان کے محرکات و اثرات کا تجزیہ کرتے ہوئے زندگی کے بہتر امکانات کی جستجو میں منہمک رہتا ہے۔ ناول کے ذریعے زندگی کی تخلیق جدید کا مفہوم یہی ہے۔ رالف فوکس (Ralph Fox) نے ایک اہم نکتے کی طرف توجہ دلائی ہے:

" The novel deals with the individual,
it is the epic of the struggle of the
individual against Society, against
nation and it could only develop in
a society where the balance between
man and Society was lost, where man

was at war with his fellow
on nature."

(The Novel and the People-

Rolph Fox Page-74)

ناول گویا انسان کے شخصی وجود کی دریافت ہے۔ سلع اور سماجی دوابت و آداب کے
ظہور انسان کی شخصی بود و بود کا رزمیہ ہے اور یہ رزمیہ ایک ایسے سلع میں زیادہ معنی خیز اور محرک آفریں
ہوتا ہے جہاں فرد اور سلع کا توازن کم ہو کر رہ گیا ہو اور جہاں انسان گروہ پیش کے افراد یا فطرت سے
جنگ آزا ہو۔ شخصی وجود کی اس رزمی اور رزمی داستان کا پیرایہ بیان 'تخیل اور تجسس کے عنصر
سے اس طرح آراستہ ہوتا ہے کہ اس کے تمام تشکیلی اور ارتقائی مراحل پر قاری کی آجہ مرکز
رہتی ہے۔

" The novel tells the story that is
the mental aspect without it could
not exist. That is the highest factor
common to all novels."

(Aspects of the Novel-E.M.

Forster-Page-34)

یہ ایک بنیادی تقاضا ہے کہ ناول 'قصے کے پیرایہ بیان کا حامل ہو یعنی ناول کے دیکھے زندگی
کی پیش کش کے ضمنی سلیقے کا امتیازی پہلو ہے کہ پیرایہ بیان میں 'قصہ پن' کی ایک ایسی لکھا
موجود ہوتی ہے جو قاری کو لطف و سرور کی بصیرت پیش کرتی ہے۔ یہی خصوصیت اس کے تفریحی پہلو کو
نمایاں کرتی ہے جسے ناول کا اصل مقصد قرار دیتے ہوئے ہر مفسر آل احمد سرور نے لکھا ہے،

"ناول اور زندگی کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔ رہا یہ امر کہ وہ زندگی کیسی
ہے اور کس طرح پیش کی گئی ہے یہ دوسری بات ہے۔ ناول ایک مسلسل
قصے کا دوسرا نام ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ وہ تاریخی نقطہ نظر سے صحیح ہو

مگر ایسا ہوتا تھا ہے، ناول سے بہت سے کام لیے گئے ہیں۔ اس کے
ذہنیے سے طنز کے تیر ہر سائے گئے ہیں، خطا و نصیحت کے دفتر کھرے
گئے ہیں، سیاسی مسائل حل کیے گئے ہیں، مگر یہ سب باتیں ضمنی ہیں،
ناول کا اصل مقصد تفریح ہے:

’تنقیدی اشارے‘ آل احمد سرور، صفحہ ۱۰

یہ دروت ہے کہ ناول کی تفریح پسندی ہی اس کی دل چسپی کے منہ بول قائم رکھتی ہے۔ لیکن
یہ تفریح پسندی بجائے خود ایک بلند و برتر تصورِ فن اور تصورِ حیات کے استخراج کی غمازی کرتی ہے۔
اور دیکھا جائے تو اس کی وضاحت جوتی ہے کہ تہذیب و تمدن کے ارتقاء کا ایک نہایت مربوط و منظم
نمونہ ناول ہے۔ انسانی زندگی کی تمام فکری، جذباتی، عملی، سیاسی، اخلاقی اور اقتصادی سرگرمیاں اور
ان کے زیر اثر رونما ہونے والی تبدیلیاں ناول کے وسیلے سے سامنے آتی ہیں۔ پھر یہ کہ ’ماضی‘ کے
تجربوں کی روشنی میں حال‘ کی نامساعدت اور محرومی و تشدد سے حصولِ نجات کا وہ جذبہ عیاں
ہوتا ہے جو مستقبل کے بہتر امکانات کی نشان دہی کرتا ہے۔ یہی جذبہ بھی آرزو مندی کی صورت اختیار
کرتا ہے اور کبھی دوانی تغیر پسندی کی روش پر گامزن ہوتا ہے، کبھی مسلمانہ شعور کی عکاسی کرتا ہے۔
کبھی انسان کے احوال و کوائف کی گہری شناسداری کی بصیرت کو منظرِ عام پر لاتا ہے۔ ناول اور
زندگی کا یہ گہرا مضبوط تہہ دار اور حیاتِ آفریں رشتہ اس ادبی صنف کی معنوی قدر و قیمت کی بخوبی
عکاسی کرتا ہے۔ اسی لیے ناول کے معتبر ناقدین، اس حقیقت کے معترف ہیں کہ ناول کا معیاری نمونہ
وہ ہے جو قوم و ملک کی سماجی، اقتصادی، ادبی، اخلاقی پستی اور دیگر زبوں حالی اور
گہری تاریکی میں بھی روشنی پھیلاتا ہے، انسانی قدروں کو جلا بخشتا ہے، پستیوں سے بلند یوں
کا مشاہدہ کر کے وہاں تک رسائی کے لیے مثبت حیاتِ آفریں قوتوں کو فروغ دیتا ہے۔

حیاتِ انصاری نے ناول نگاری کی حیثیت سے جو کارنامے انجام دیے ہیں۔ ان کا
ایک اہم غائیہ مثالی اور معیاری نمونہ ’لوہے پھول‘ ہے جس میں ۱۹۱۲ء سے ۱۹۵۲ء تک کی
ہندوستانی قومی زندگی کی تمام تفصیلات اور سرگرمیاں موجود ہیں۔ دو ہزار چھ سو آٹھ صفحات پر
مشتمل اور پانچ جلدوں میں منقسم یہ ناول، جدوجہد آزادی کے مرحلوں سے گزرتا ہوا، آزادی اور تقسیم

ملک کی منزل پر پہنچا ہے اور فرقہ وارانہ فسادوں، ہنگاموں، گاندھی جی کے آخری رت، ان کی شہادت کے واقعات کو پیش کرتا ہوا، 'نوازا اور خود مختار قوم و ملک کے پہلے ترقیاتی اور نسلی ہمنسار منصوبے پر اگر ختم ہو جاتا ہے۔ پچاس سالہ ہندوستان کی عظیم الٹا ہی قومی زندگی کی تاریخ میں کس قدر اہمیت کا حامل ہے، اس پر تفصیلی تبصرے کی یہاں ضرورت نہیں ہے۔ یہ عظیم و جلیل صداقت، بہر حال ہمارے سامنے ہے کہ اس دفعے میں ایک حکوم و مظلوم نے برطانوی اقتدار کے ہمیشہ چکے رہنے والے سورج کو چیلنج کیا اور اس طرح چیلنج کیا کہ برصغیر کے اس خطے میں اقتدار مغرب کا یہ سورج ہمیشہ کے لیے غروب ہو گیا۔ ناول نگار نے ۱۸۵۷ء کے بعد کی اس ہندوستانی تاریخ کے حالات سے اپنے ناول کا آغاز کیا ہے جس میں ایسٹ انڈیا کمپنی نے اپنے خاصانہ اقتدار کو برطانوی تلخ و تخت کے حوالے کر دیا تھا اور برطانیہ مقامی اور ملکی دایاں ریاست، جاگیرداروں، راجو بہاراجوں اور نوابوں کو اپنے اقتداری میس کے پارٹ پُرزے کے طور پر استعمال کر کے ہندوستانی عوام کے مفادات و حقوق پر حملہ آور تھا۔ ان کے علاوہ اس ناول میں جیائش زمیندار، نت نئی سازشوں میں ملوث سیٹھ ساہوکار، مہاجن، بنے، پٹواری، غنڈے، ڈاکو، میدھے عوام، کسان، مظلوم ہریجن، مولوی، سادھو، اوسط طبقے کے پریشان حال افراد اور ہندوستانی سماج کے دوسرے طبقوں کے لوگ چلنے پھرتے اور اپنے اپنے دائروں میں سرگرم عمل نظر آتے ہیں اور سامراجی دبدب غلامی کے سیاسی، اقتصادی اور سماجی حالات، ایک نئی سمت اختیار کر لیتے ہیں، ہندوستان کے غیر ملکی بچہ استبداد اور دندان تیز کی گرفت سے نجات حاصل ہو جاتی ہے۔ ان تمام تذکرہ طبقوں اور کرداروں کی مسلسل فکری اور جذباتی سرگرمیاں ہندوستان کی عوامی اور قومی زندگی کی ابتلاؤں، الجھنوں، محرومیوں اور مسرتوں کی داستان اس طرح بکھل کرتی ہیں کہ متعلقہ دور کی سماجی اور تاریخی صداقتیں، ایک ناول کا روپ اختیار کر کے ایک عظیم تخلیقی روایت کی تشکیل کے عمل کو مکمل کر لیتی ہیں۔ ناول نگار نے تحریک خلافت، عدم تشدد کے فلسفے، دہشت پسند گروہ کی سرگرمیوں، عدم تعاون اور نمک ستیہ گروہ، لگان بندی، ۱۹۴۲ء کے انقلاب، کیونزم کے قصورات و اثرات، ہندو مسلم فرقہ واریت، مسلم قوم پروری اور مسلم لیگ، گاندھی جی کی قیادت، ہڈت نہرو کی قومیت پسندی وغیرہ تمام محنتوں کو معاشرتی اور قومی تاریخ کی تپائیوں کی روشنی میں ناول کے پلاٹ میں اس طرح سمویا ہے کہ یہ تمام باتیں جمل کر

ہندوستان عوام کی عظیم الشان قربانیوں کی تفصیل بھی پیش کر رہی ہیں اور قہر پرست طاقتی
ساج میں ہتھالی فاسر جو زہر گھول رہے تھے اس کے اثرات بھی عیاں ہو جاتے ہیں۔ بیات اللہ
نصاری نے اپنے مہول کے پیش نظر میں اس کے موضوع پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے:

”خوش قسمت ہیں وہ لوگ جنہوں نے ہندوستان کی اس عظیم جہد
آزادی کو اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے اگرچہ ان میں سے کم ہی لوگ
ایسے ہیں جنہوں نے سمجھا بھی ہے کہ انہوں نے کیا چیز دیکھ لی تھی اور
فہم کی ہے اس کے مستقبل ساز قہجوں کو ہندوستان کا انقلاب
ایک مجرب دوزگار جہر تھا جس نے قوم کے کردار کے ساتھ ساتھ دود کے
کردار کو بھی لوٹا دیا اور اس کو دکھایا کہ اپنے ضمیر کے لیے کس طرف ایسے
آرام چین بگ زندگی کو قربان کیا جاسکتا ہے اور ایسے قربانی کے فہم
سے کیا طاقت حاصل کی جاسکتی ہے۔ اس اٹھائیس سالہ انقلابی رصاصے
نے ہندوستان کی زندگی کے ہر ہر گوشے کو متاثر کیا ہے۔ تہذیب کے
خشک مقاموں کی آب پاشی کی اور فخر حقوں کو روئیدگی کے قابل بنادیا۔
صرف سیاست ہی میں نہیں ’اقتصادیات‘ ’سماجیات‘ ’اخلاقیات‘ اور
عام رہن سہن ہر چیز میں نو پیدا ہو گیا دیہاتوں اور شہروں کے
درمیان صدیوں سے جو طبع چلی آ رہی تھی وہ پٹ گئی۔ ہر بچہ ابھرنے لگا،
ہندوستان کے اہل سالی یعنی غریبی ’بے کاری‘ ’بیمات‘ ’فرقہ داریت‘
صوبہ داریت اور دوسری چیزیں سب مایوسی سے نکل کر حل کی تلاش میں
لگ گئیں۔“

(لہو کے پھول)

۱۹۴۷ء میں آگ اور خون کا ایک ایسا دھارا بھی بہا گیا جس نے تیزی کے ساتھ حرکت

پذیر ہندوستانی ساج کو چند ساعتوں کے لیے بالکل ساکت و جامہ کر دیا۔ جلد ہی نفرتوں کے اس طوفان
پر قابو پا کر لوگ سرگرم سفر ہوئے ’نسلی نزولوں کی جستجو ہوئی‘ ’نئے آفاق دریافت کیے جانے لگے‘ ’بے سرو سامانی

اور تشلیک و تذبذب کے باوجود غلام و بہود اور تعمیر و ترقی کے امکانات کی غلغلہ جستی کی جائزہ لے
چنانچہ نظری طور پر ملک و قوم کے مسائل کو سمجھنے، پرکھنے اور حل کرنے کا شوق بھی نمایاں ہوا۔ عین اند
انصاری نے اپنے قومی معاشرے کی تشکیل کے اس پہلو کو بھی سامنے رکھا ہے۔ انھوں نے اس کی
ہمپیدگیوں کے اسباب کو کیرنے کی کادیں بھی کی ہیں۔

ہو کے پھول کی جلد اول کے عنوانات یہ ہیں :

دھرتی تیا، شکار، دل کی پھل، بغرز میں، شکر جگوان کا، ابھانگن، لام سے
دایمی، شہر کا سفر، ڈاکو جھگڑا، پرانے کوہ و محو، امر، ادا، مستقیم، جو الاٹھی کا کاس
ٹوڑی بچہ بانے ہائے، کد، فال راتیں۔

جلد دوم کے عنوانات یہ ہیں :

کوئی راجہ کوئی رانی، خفیہ جامع، خون دشمن، رات دن آنسو بہانا، فرغی، روزگار
پی کہاں، موٹی مٹی کی جھٹی، گاندھی جی، مقتول، دایمان، ریاست کے گھر میں،
سوکھے دھانوں میں پانی، غلوت بیوت، انسانی آخور، پامال کے باشندے، ظاہر
ہر سرسبز و باطن ہر پر خون، نالیاں و نادان، تاریک گلیاں، زمانے کے دلی عہد،
سنگ آستان، کڑیوں کے مولی، پھر بمبئی، ہمارے صدا، میرا دشمن کیا۔

جلد سوم کے عنوانات یہ ہیں :

سامن گو بیگ، بے دخل، تلخ دن اور تلخ راتیں، بند یوں کی سیر، مادر وطن، وطن
کی پکار، شہید، تیسرا شوہر، بزم سے رخصت، جیل یا تراسیتا کا جینر، ذرا اسی
ناک، کسان، دوکان دار، پھر جیل میں، گاؤں کی سیوا، ہم اچھوت، خوبصورت بلا،
اچھوت سے ہر کچن، جواہرات، ہم بیگم، پھر لاگو درندہ، شیر دل کا خون، شاخ کے
دو پھول، زخمی ہے کون، میٹھی چھری، رقیب کی فتح، انکھن کا اکھاڑ، مسلم لیگ کا
اجلاس، اچھوت یا برہمن، پھر آزمائش۔

جلد چہارم کے عنوانات یہ ہیں :

انگوٹھی، محبت کی پکار، ہوم رول، گھرداری کلب، انفرادی ستیہ گرہ، ستیہ گرہی،

ہندو لٹریچر، 'ہنگامیں'، 'قہرانی'، 'ہندو سماج' کی پریگ، 'ہندو سماج'،
 کوٹ اٹریا، انقلاب، انسان کی طب، علم کی ہر شے، ایکشن سے پہلے، اوکھلی
 میں سر، مقابلہ، زخمی کامیابی، پاکستان کے نام

جلد پنجم کے فوائد یہ ہیں،

آتش فشاں پھٹ پڑا، تلوار کی چھاؤں میں، سبج آزادی، بستی بولی رات، بچہ نہ
 ہوئے، کالی گٹھائیں، لاوا بہا، برت، پہلی کھد گری، تلوار پر بازو، افواہ شہادت
 داپسی، ڈاکٹر کاؤسٹ، سٹن، پامال کی دولت۔"

لہو کے پھول، دواجی انداز کا کوئی ناول نہیں ہے۔ اس کی فحش جلدوں نے متذکرہ اہراب
 شہادت اس کی وضاحت کرتے ہیں کہ حیات اللہ انصاری نے ایک خاص دور کے ہندوستان کی
 عوامی اور قومی زندگی کے تمام حالات و مسائل اور نکات و رموز کا ایک ایسا آئینہ خانہ اسے بنا دیا ہے
 جس میں سماجی حقائق کی جو بہو مصوری بھی ہے اور ایک بہتر نظام حیات کی طلب بھی، تاتائی نے
 ۱۹۳۵ء اور دوستوویسکی نے ۱۸۶۹ء میں جس طرح
 ماول کے آرٹ کو اپنے عہد کی زندگی کے تلخ اور سنگین واقعات کے پس منظر میں قلمبند کیا، ان کی
 عظیم روایت آج بھی دعوتِ خود و فکر دیتی ہے۔ جرم اور ان کے اسباب و مضر نتائج نے دوستوویسکی کے
 اندر نہ صرف یہ کہ انسانی دو مندی کے جذبے کو جگایا ہے کہ قوم و ملک کے حالات کو بدنے کے ایک صالح
 اور صحت مند شعور کو بھی فروغ دیا۔ اس انسان دوستانہ جذبے کو کراٹم ایڈ پٹمنٹ میں بخوبی محسوس
 کیا جاسکتا ہے۔ اسی طرح تاتائی نے "جنگ اور امن" کی تخلیق کر کے انیسویں صدی کی پہلی چند
 دہائیوں کی روسی تاریخ کو اس طرح اپنا موضوع بنایا کہ متعلقہ دور کی معاشرتی اور تہذیبی تاریخ
 کی تمام تفصیلات نمایاں ہو گئی ہیں۔ ۱۸۱۲ء میں روس پر فرانسیسی حملے کے کیا اسباب تھے؟ نیپولین
 اور انگریزوں کے جہزوں اور فوجیوں نے اس جنگ میں کس طرح کا رول ادا کیا؟ جنگ کا اصل ذمہ دار
 کون تھا؟ ان تمام سوالوں پر تاتائی نے روشنی ڈالی ہے اور اپنے ماحول کو ایک ایسے معاشرتی اور
 تہذیبی دستاویز کی حیثیت دے دی ہے کہ جس کے مطالعے سے متعلقہ دور کی روسی زندگی کے تمام پہلو
 عیاں ہو جاتے ہیں اور سماجی انقلاب کے لیے فضا بھی بنتی ہے۔ خود اردو میں منشی پریم چند کا ناول

گنہگار موجود ہے جس میں ۱۹۲۰ء سے ۱۹۳۲ء تک کی ہندوستانی زندگی کی تمام سرگرمیوں کی دانت قلمبند کی گئی ہے اور فرسودہ توہیات و عقائد اور ملکی و غیر ملکی استعمالی عناصر سے نہایت حاصل کرنے اور ہندوئی کا جرات مندانہ اظہار موجود ہے۔

لہو کے پھول بھی ایک ایسا ناول ہے جو ایک خاص مہد کے ہندوستانی کے معاشرتی سیاسی، اقتصادی اور اخلاقی و تہذیبی ماحول کی تاریخی دستاویز بن گیا ہے۔ ناول نگار نے ہندوستان کی حوامی ابتلاؤں اور تڑپ کو محسوس کر کے نہایت اہمک و خلوص کے ساتھ اس ناول کا موضوع بنایا ہے۔ اس میں تخیلی سرگرمیاں، تاریخی صداقتوں کے تابع ہیں۔ ہندوستان کی روح ہندوستانی معاشرے کی روح، ہندوستانی حوام کی روح، جبر و تشدد کے ہر جہتی دام کی امیری کے دوران آزمائشوں اور اذیتوں کے جن مراحل سے گزر رہی تھی اور جاں نسل اور نامہوار و نامساعد حالات پر قابو پانے کے لیے جن جہادوں اور مشقتوں سے نبرد آزما تھی، اس کی جاگتی تصویریں بھی اس ناول میں منکس ہوئی ہیں اور آزادی کے بعد حوامی حوصلوں اور انگلوں کو جن تجربوں سے دوچار ہونا پڑا۔ طبقاتی اور فرقہ وارانہ ماحول، سماجی اور معاشرتی نظام کے سامنے جو حالات پیدا ہوتے گئے، جو نئے نئے سوالات منظر عام پر آئے، ناول نگار نے ان سب کا احاطہ کرنے کی کاوشیں کی ہیں۔ ناول کے پلاٹ تشکیل، دو جہتی قصے کے ذریعے کی گئی ہے۔ ایک قصے کی ایک لہر گاؤں اور دیہات سے متعلق ہے دوسری لہر ہندوستان کے شہری ماحول کو پیش کرتی ہے۔ قصے کے آغاز میں دیہاتی ماحول میں ایک ایسے کسان کا کردار ابھرتا ہے جو اپنی زمین سے بے دخل کر دیا گیا ہے یہ ہے امر سنگھ۔ امر سنگھ اپنی بیوی چیتنا اور بچوں کے ساتھ اپنے ضروری سامان لے کر ایک نئے گاؤں بن کٹ پورا پہنچ کر سکونت اختیار کرتا ہے:

”دوسرے دن منہ اندھیرے روانہ ہو کر یہ لوگ ذرا دن چڑھے بن کٹ پورا پہنچ گئے۔ ان کی نظریں دھرتی اور پانی کا جائزہ لینے لگیں۔ امر کے بائیں ہاتھ کی طرف ٹیلہ تھا جس پر سائے دار درخت تھے اور دائیں طرف بہت بڑا مال بلکہ بھڑی موٹی بھیل تھی جس کا ایک کونا ٹیلے سے بٹھا تھا۔ ٹیلے اور مال کے ارد گرد کھیت تھی جو دور پر چاروں طرف سے

بھگت کے گھر سے ہوئے تھے۔ ٹیپو کا ناول کتاب کے پاس تھا۔ اداں
 دو تہی کچے مکان اور چھپرہ نظر آ رہے تھے۔ امر سنگھ نے گاڑی بائیں من
 روڑ دی۔ گاڑی کے نیچے نیچے کافی دور تک جلتی رہی۔ چلتے چلتے ایک ایسی
 جگہ آن پہنچیں جہاں سے ٹال باطل نظر نہیں آتا تھا اور ایک ٹھکانا بنا ہوا
 تھا۔ اس جگہ امر سنگھ نے گاڑی روک دی اور کہا:

”اس جگہ کنویں کے پاس گھر بنائیں گے۔ کنواں صاف کر لیں گے

اور اس کا پانی پیا کریں گے۔“

امر سنگھ نے اس بیانِ احوال کے ایک نئے گاؤں میں بودا بنس اختیار کر لی۔ یہ جتنی دھیرے
 دھیرے چھلتی اور پہنچتی رہی۔ یہ نئی بستی اپنے تشکیل دور کے آغاز میں مہاجن، پولیس اور اعلیٰ ذات
 والوں کے استحصال پسندانہ جبر و تشدد سے محفوظ رہی۔ لیکن ناول نگار کی مشاہداتی بصیرت نے
 جاتی کے ساتھ اس کی وضاحت کر دی ہے کہ ہندوستانی کے ہزاروں لاکھوں گاؤں کی طرح یہاں
 ہا جاو بھی آگے چل کر رسوم ہونے لگا۔ طبقاتی سماج کی تمام لعنتیں یہاں بھی پیدا ہونے لگیں۔ محنت
 کش کسانوں کے خون پسینے سے سیراب ہونے والی کھیتیاں، زمینداروں اور مہاجنوں کو آرام و راحت
 پہنچاتی رہیں اور خود محنت کرنے والے روٹی پکڑے اور مکان کے محتاج بنے رہتے جتنی کہ غریبوں
 کی عزت و آبرو بھی زمین و زر کے ٹھیکے داروں کے تسلط میں رہی۔ ناول نگار نے اس کی وضاحت
 کے لیے چھوٹے مہاراج کی حکایت بیان کی ہے۔ یہ ایک شادی شدہ اچھوت عورت سانولی سے
 ناجائز تعلق بنا لیتے ہیں۔ محاذ جنگ سے اس کا شوہر ہرج و مرج واپس آتا ہے تو وہ موجودہ حالات سے
 مخالفت کے لیے قطعی تیار نہیں ہوتا۔ اس کی سرکشی چھوٹے مہاراج کے لیے چیلنج بن جاتی ہے اور
 یہ اسے (ہرجو کو) گرفتار کر دیتے ہیں اور آخر کار وہ مر جاتا ہے۔ ناول نگار نے اس کی نشاندہی
 بھی کی ہے کہ گاؤں کے لوگ عام طور پر تحریک آزادی سے دلچسپی رکھتے ہیں۔ رمضانی کے علاوہ
 سب گاندھی جی کے عقیدت مند ہیں۔

لہو کے بھول کی دوسری کہانی کا تعلق سر زمین نکھو سے ہے۔ قصبہ بٹک پورہ، انوار افسر الدولہ
 کی ملکیت میں ہے۔ واقعات کے قائل میل کو برقرار رکھنے کے سلسلے میں ناول نگار قصبہ بٹک پورہ کے

ایک سانہ کو تحریر کیا ہے۔ یہ سانہ ایک خونخوار شیر کی وجہ سے مدنا ہوا جس نے اس سنگم کی بیڑ
مالنی کو اپنا لہو بنالیا۔ گاؤں کے لوگ خوف زدہ ہو گئے اور انہوں نے ٹھیکے دار کو اطلاع دی۔
ٹھیکے دار صاحب کے ذریعے پھر نواب صاحب تک پہنچی۔ نواب صاحب اس خونخوار شیر کی اطلاع
پاتے ہی خوش ہو گئے کیوں کہ انگریز ڈپٹی کمشنر نے ایسے کسی شکار کا شکار کرنے کی خواہش کا
اظہار کر رکھا تھا اور نواب صاحب اس کی جستجو میں تھے۔ چنانچہ اطلاع ملتے ہی انہوں نے ڈپٹی کمشنر
کو ساتھ لے کر شکار کا پروگرام بنایا۔ ان کے ساتھ خان بہادر شتان احمد بڑے آغا اور متعدد دوسرے
اکابرین اقتدار بھی آئے، بنگلہ پورا پہنچ کر یہ سب نہایت تڑک و احتشام سے خیمہ زن ہوئے 'انواع
واقعات کے کھانے پینے کا اہتمام ہوا اور پیش و پشت کے تمام انتظامات کیے گئے۔

نواب صاحب موقع سے غافل اٹھانے کے لیے ہر طرح کے سامان سے
لیں ہو کر آئے تھے۔ اسی ضمن میں انہوں نے بالاجی کو بھی ساتھ رکھ
لیا تھا کہ شاید ان کی ضرورت پڑ جائے۔ آج پہلی نشست کھانے کے
بعد پہلی (نیمے کے) ہال میں دوسرے ڈال دیے گئے۔ ایک پر چھوٹے
لاٹ صاحب اور دوسرے پر نواب صاحب اور خان بہادر شتان احمد
صاحب بیٹھ گئے۔ لاٹ صاحب کے ساتھ کے دونوں انگریز بڑے آغا
اور تادور خان فائین پر ادب سے بیٹھ گئے۔ نشست جمنے کے بعد سارنگی
نے بے چھری، طبلے نے تھاپ دی اور بالی جی نے جو گلابی بارے کی
پیشواز پہنے تھیں، لہر لہر کھٹک رقص شروع کیا۔ دو ڈھال گھنٹے
بم نشست رہی اور لاٹ صاحب نے بہت لطف اٹھایا۔

مختصر یہ کہ گاؤں کی زندگی سے شہری کلچر کا یہ رابطہ ناول کے قصبے کو گاؤں سے شہر کی طرف
لے جاتا ہے۔ شہری ماحول کا اصل قصہ پولیس افسر راحت رسول 'جنگ آزادی میں سزایافتہ ایک
افراد کے اڈیٹر کے بیٹے فرخ، موہن جی اور مولانا یاد در ملت کے گرد گھومتا ہے۔ راحت کا مذہبی جی کی
ستیدہ گرہ سے اس طرح متاثر ہوتا ہے کہ اپنی ملازمت سے مستعفی ہو جاتا ہے۔ اس کی وجہ سے وہ اپنے
بال بچوں کے ساتھ ایک سادہ سی زندگی گزارنے لگتا ہے۔ سلیم اس کی بیوی ہے اور فریدہ و

مقصود اس کے بچے ہیں۔ رامت کو اس کی سیاسی سرگرمیوں کی وجہ سے نظر بند کر دیا جاتا ہے۔ اس کے جیل چلے جانے کے بعد فطری طور پر اس کی بیوی بچوں کو مختلف طرح کی پریشانیوں اور جبروں کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ ان کی خبر گیری کے لیے کوئی نہیں ہے۔ افروز بھی ان کے قریب نہیں پہنچ سکتے۔ رامت کی نظر بندی کے دوران علیحدہ محنت مزدوری کر کے اپنے مسائل پر قابو پانے کی کوشش کرتی ہے۔ ایک مہینہ جیل کی ذات ہے جو کسی حد تک اس خاندان کی نہایت سی طے مائل ہے۔ رامت کے خاندان سے اس کے افروز واقربائی اس بے اعصافی کا سبب بنادول غارتہ خیال میں رامت کا کانگریسی جونا ہے۔ دلیل یہ ہے کہ اس کا خاندان 'اسلم ٹیکوں کی زیادہ دست مخالفت کا سامنا کرتا ہے۔ فرخ کے والد ایک اخبار کے ایڈیٹر ہیں اور جنگ آزادی کے سرباز ہیں۔ چنانچہ فرخ پر بھی اس کے والد کے سیاسی عقیدے کا اثر ہے۔ وہ اسکول میں زیر تعلیم ہے اور وہاں بھی اپنے انقلابی خیالات کی تشہیر کرتا ہے، حکومت کے خلاف نعرے لگاتا ہے حتیٰ کہ اسکول میں ہڑتال کرا دیتا ہے اور آخر کار اس کی تعلیم منقطع ہو جاتی ہے۔ سیاسی نظریے کا اشتراک، فرخ کو رامت اور اس کے خاندان سے قریب کر دیتا ہے۔ واقعات و حالات کے مختلف مطالبوں سے گزرتا ہوا ناول قاعدہ آزادی اور تقسیم ملک کے مرحلے پر پہنچتا ہے۔ مغربی پاکستان سے بہت سے شہرنا رہتی لکھنؤ بھی آئے۔ رامت اور اسلم ان شہرنا رہتیوں کے انتقامی غضب و غصے کے شکار ہو جاتے ہیں۔ دوسری طرف فرخ مجلس قانون ساز کا رکن منتخب ہوتا ہے اور اس کی شادی فریدہ سے ہو جاتی ہے۔

ناول لہو کے پھول کا اصل قصہ بھی ہے۔ دوسرے تمام واقعات ذیلی ہیں لیکن متذکرہ واقعاتی ماحول پلاٹ کے مرکزی دھارے کو پیش کرتا ہے۔ دوسری متحدہ چھوٹی ٹری واقعاتی لہریں، اسی مرکزی دھارے میں اکر ملتی اور جذب ہو جاتی ہیں اور یہ سب مل کر لہو کے پھول کے پلاٹ کو ایک ایسا آئینہ خانہ بنا دیتی ہیں جس میں ہندوستان کی عوامی زندگی کے ایک انتہائی سنگین دور کے واقعات و حالات کو باسانی دکھیا اور سمجھا جاسکتا ہے۔ یہاں دو تمام روایات، تصورات، خیالات اور احساسات متحرک اور عصری حالات سے متصادم ہیں۔ جنہوں نے موجودہ ہندوستان کی عظیم الشان قومی زندگی کے خطہ متعین کرنے میں تعاون کیا ہے۔ قومیت پسندی، حب الوطنی اور جذبہ آزادی

نے جس جونی جذبہ کی شکل اختیار کی تھی وہ اس دور کے ہندوستان 'خواتین کا غلام' مرد عورت
 حتیٰ کہ بچے اور بچیوں تک کی ایسا پسندانہ اور جرات مندانہ سرگرمیوں سے واضح ہے۔ راستہ سے
 شہن و شرکت کی ٹوکی چھوڑ دی تو سورج پور کے موہن جی نے مدھی مدلی کی ٹکر کے بغیر پختہ دانت
 ٹرک کر دیا۔

"سورج پور میں موہن جی اور سلا قسم کے دیکھل تھے جن کا بیٹھنے میں
 مناسب آمدنی ہوجاتی تھی۔ انھوں نے کچھ گاڑھی جی سے متاثر ہو کر اور
 کچھ ملک کی محبت میں دکالت چھوڑ دی اور اپنا گھر بیچ کر چڑھ چلو انے
 کا کام شروع کر دیا کہنے لگے کہ ان چرخوں سے ایک طرٹ نکلا شاز
 کی کمر توڑ دوں گا اور دوسری طرٹ بھوکے ہندوستان کا پیٹ بھر دوں
 گا۔ انھوں نے دو ہزار چرنے خرید لیے اور ایک ہزار روپیے کی روٹی
 بھرتی آدیوں کو جنھوں نے بایکٹ کی تحریک میں ملازمت چھوڑ دی
 ملازم رکھ لیا اور اس دھن میں لگ گئے کہ سورج پور سے کٹ پور
 تک جو سڑک گئی ہے اس کے کنارے کنارے جتنے مواضع اور
 آبادیاں ہیں ان سب میں چرنے چلا دیے جائیں۔"

غرض کہ اپنا تمام اثاثہ داؤ پر لگا کر وہ چرنے کی تحریک میں مصروف ہو گئے۔ رات کی نظر بندی کے
 دوران اس کی بیوی سلیمہ نے موہن جی اور ان کے بیوی بچوں کو چڑھ چلاتے اور بڑھئی کا کام کرتے
 دیکھا تو اس کے اندر بھی قوتِ عمل بیدار ہوئی اور اس نے بھی محنت مشقت کر کے اپنے تاریک
 دوزخ شب کو گزارنے کا غم کیا۔

سلیمہ موہن جی کا شکریہ ادا کرنے ایک دن برقع اوڑھ کر موہن جی
 کے گھر چلی گئی اس نے دیکھا کہ موہن جی ان کی جوان لڑکیاں 'دو
 چھوٹے لڑکے اور بیوی یہ سب میلے کپڑے پہنے دالان میں بڑھئی کا
 کام کر رہے ہیں۔

موہن جی نے بلا کسی تکلف کے سلیمہ کو اسی طرح برقع میں ایک

دن جھٹک کر کہا۔ آج کل میں ہر خون سے ہڈیوں کی گاڑیاں بنا رہا ہوں۔
سیلمہؒ: تم:

سب نہیں کہیں! میں نے دو ہزار چرنے خریدے تھے اور ان کو دیباڑوں
میں تقسیم کر دیا تھا اور وہاں دولی بھواتا تھا جو کافی باقی تھی لیکن
سب کام ٹھپ ہو گیا۔ کام ٹھپ ہونے پر سات سو چرنے رہ گئے اور
میں ڈرڑھ میں سوت۔ جس میں موٹا مہیں سب ہی طرح کا ہے۔ ہم
لوگوں نے اپنی ذاتی رقم بھی اس میں لگا دی تھی۔ اس لیے کام کے ٹھپ
ہو جانے سے ہم لوگوں کا دل ٹکڑا گیا اور روزانہ کا خرچ چلانا مشکل
ہو گیا۔ میں نے ہڈیوں اور سوت کو بیچنے کی ہر طرح کی کوشش کی لیکن
کوئی شخص کوڑیوں کے مول بھی چرنا خریدنے پر تیار نہ ہوا۔ نتیجہ یہ ہوا
کہ چرنے میرے یہاں ایندھن کا کام دینے لگے۔ آخر سوچتے سوچتے جھگولان
کی کپڑے ایک دن مجھے ایک ترکیب سوجھ ہی گئی۔ میں ایک جگہ سے
آدی اور مول دھیرو مانگ لایا اور دو ہڈیوں سے کسی طرح بچوں کے کام
کی ایک گاڑی بنالی، بازار لے گیا تو وہ دو روپیے کی ہک گئی۔ تب سے
ہم سب گھر بھر کر یہی کام کرنے لگے اور اس طرح روزانہ ایک
رقم کماتے ہیں۔

سیلمہ جیرت سے موہی جی اور ان کی پتی کشوری دیوی اور لڑکیوں کو دیکھنے
لگی اور یہ دیکھنے لگی کہ یہ لوگ کس طرح خوشی خوشی مل کر یہ کام کر رہے ہیں
وہ سوچنے لگی کہ کیا ہم لوگ ایسا کام نہیں کر سکتے ہیں؟

ناول نگار نے راحت اور موہی جی کے کرداروں اور ان کے بال بچوں کی ایثار پسندانہ مشقتوں کے
ذریعے تحریک آزادی کے اس عوامی ماحول کی گیمج ترجمانی کر دی ہے جو جنگ آزادی کے سربراہوں کی سرفروشی
سرگرمیوں سے بنا تھا۔ ہندو مسلم، سب کے سوچنے کا ایک انداز تھا، سب کی زندگی کا ایک ہی نصب العین
تھا کہ انگریزوں کی غلامی سے نہات حاصل کی جائے۔ قوم پرستی اور حب الوطنی نے ہر طرف جذبہ آزادی

کی ایک آگ سی بھڑکا دیکھی تھی اور اس آگ میں اپنے گھر بار سچو بھوکھن لوگ غوٹوں سے سرشار اور مسرتوں سے جھکنا تھے رات نے بھیجی میں اخبار کرائیکل کے پورٹر کی حیثیت سے جوتہ گزرا آپ اور ایک ایسی ریاست میں غارت کی جو مدت اس نے گزاری ہے اس سے متعلق باب کو لکھیں کہیں کا باب اس لیے قرار نہیں دیا جاسکتا کہ اس کی وجہ سے انگریزوں کی ان سازشوں کو رابطہ قریب دیکھا جو برطانوی اقتدار کی حفاظت کے لیے شب دو روز چا جا رہی تھیں "ٹراؤ اور حکومت کو" کی پالیسی پر عمل درآمد کے لیے برطانوی اقتدار کے اعلیٰ کل پُرزس جو حکمتیں اور حرکتیں کر رہے تھے وہ سب اس میں نمایاں ہیں۔ ہنر انیس راجا اشوک سنگھ والی ملا پور ہنر انیس سر پاپ سنگھ راجا آن ڈیرھی پور ہنر انیس راجا صاحب جھنڈا نگر ہنر انیس نواب بڑھی نگر ہنر انیس رانی مانی گنج ہنر انیس نواب صاحب برہان پور اور متعدد دوسرے والیان ریاست برطانوی اقتدار کے اشاروں پر کس طرح تابع رہے تھے جھوٹی خوشامدوں اور عیاشیوں میں کس طرح مشغول تھے اور ملک و قوم کو نقصان پہنچانے کے لیے اپنے غیر ملکی آقاؤں کی خوشنودی کے حصول کے لیے کس طرح سرگرم کار تھے وہ تمام نکتے رات کے قیام بھیجی کے ذریعے سامنے آجاتے ہیں۔ انگریزوں کے اشاروں کی فرمائش اور کاوش پر والیان ریاست کی ایک کانفرنس کی تصویر ملاحظہ کیجیے :

• رانی مانی گنج کی قرارداد کا یہ خلاصہ تھا۔

والیان ریاست کا فرض ہے کہ وہ اپنی رعایا کو ہندوستان میں پھیل ہوئی سیاسی بیداری سے جو کہ ہندوستان کے لیے زہر ثابت ہو سکتی ہے محفوظ رکھیں اور اپنی ریاستوں کے اندر اس کو جگہ کرنے کا ذرا بھی موقع نہ دیں۔ اس قرارداد کو پیش کرتے ہوئے انھوں نے جو تقریر کی اس میں کہا کہ یہ سیاسی گندگی حفاظت کی لائینی تحریک کے علماء اور لیڈروں کی لائی ہوئی ہے۔

نواب برہان پور نے منبر پر اٹھ کر گرجاؤں سے کہا کہ یہ گندگی گوکھلے اور ملک کے ذریعے پھیلے ہے۔

مہارانی نے اسٹیج پر کھڑک کر کہا "آپ ہندوؤں کو برا کہہ رہے ہیں اور

مسلمانوں کی فطرت کو نظر انداز کر رہے ہیں۔

”میں انصاف کی بات کر رہا ہوں، آپ مسلمانوں کے خلاف تعصب سے کام لے رہی ہیں۔“

صدر نے فوراً کھڑے ہو کر اس بحث کو آؤٹ آف آرڈر قرار دیا جسکی اس سے حاضرین میں کافی سنسنی مچیل گئی اور پریس والوں نے اس بحث کو بے حد اہم قرار دیا اور اس واقعے کی ایسی رپورٹ شائع کی کہ ملک میں تلخ بحثیں چلنے لگیں۔

صرف رامت جانتا تھا کہ یہ وہ ڈراما ہے جس کا خاکہ دائرہ اے اے علی سے تیار ہو کر سرشنکر اور سر غلام حیدر کے ذریعے آیا تھا۔

پھر کچھ چھوٹے چھوٹے جلسے منعقد ہوئے اور ناول کے پلاٹ کو متعلقہ عہد کے معاشرتی، سیاسی اور مذہبی حالات کا ایک خوبصورت گلدستہ بنادینا کارہی نہیں ہے۔ حیات اللہ انصاری نے متعلقہ عہد کے واقعاتی تشبہ و فراز پر گہری نگاہ رکھی ہے اور تاریخی صداقتوں کی روشنی میں پلاٹ کی تشکیل اس انداز میں کی ہے کہ یہ ناول ہندوستانی زندگی کی آپ بیتی بن گیا ہے یہ ہندوستانی زندگی وہ ہے جس نے جنگ آزادی کے مختلف مرحلوں میں تند و تیز آدمیوں کو بھی برداشت کیا اور ہندوستانی عوام کے اندر ایثار پسندی اور سرفروشی کی ایک ایسی آگ لگادی جس نے سیاسی، معاشرتی اور اقتصادی انقلاب کو قریب تر کر دیا۔ تو بات اور فرسودہ مستندات کے تمام طلسم ٹوٹے چلے گئے اور بے جان روایتوں کے بندھن کھلے چلے گئے۔ حیات اللہ انصاری نے طبقاتی تضادوں اور فرقہ وارانہ فتنوں، ادب پنج، ذات پات کے متعصبانہ تعزقوں اور سرمایہ داروں اور مذہبی ٹھیکے داروں کی استحصال پسندانہ سازشوں سے پیدا ہونے والی معاشرتی صورت حال کی نہایت واقفیت پسندانہ تصویر کشی کی ہے۔ تمام معاشرتی اور سیاسی تبدیلیوں سے گزرتے ہوئے ناول کے واقعات قطعی رخ اختیار کرتے ہیں جنی کر آگ اور خون کی ندی کو پار کر کے آزادی کی وہ دیوی سامنے آتی ہے جس کا چہرہ حراحتوں کی وجہ سے بیجانا نہیں جاتا۔ گاندھی جی کی شہادت، فرقہ وارانہ فسادات، تبادلہ آبادی اور تباہ حال معاشرے کے غیر یقینی حالات نے قوم و ملک کو جن مصائب و آلام میں مبتلا رکھا، ناول نگار نے ان کی تفصیلات کی بیش کوش

کے دوران تاریخی صدائوں کو دوبارہ دکھایا ہے اور ناول کے اخیر میں ایک نئے وضم سفر کی نشان دہی بھی کر دی ہے۔

مفسر ہے کہ حیات اللہ انصاری نے اپنے اس ناول میں ہندوستان کی جنگ آزادی کی تمام تاریخی تفصیلات و جزئیات اور معاشرتی واقعات و حقائق کو نہایت مؤثر انداز میں قلمبند کیا ہے۔ تفصیل و طوالت کے باوجود واقعات اتنے مربوط و منظم ہیں کہ مطالعے کے دوران دلچسپی بھی برقرار رہتی ہے اور سلفہ عہد کی تمام سماجی بیماریاں اور تاریخی حقیقتیں بھی جہاں ہوجاتی ہیں حقیقت یہ ہے کہ پریم چند کے گودان کے بعد اردو میں بھی ایک ناول ہو کے پھول ایسا ناول ہے جس میں ہندوستان کی عظیم انسانی معاشرتی اور تہذیبی روایات صحت صحت انداز میں منکس ہوئی ہیں۔ کے کے نظر کا درج ذیل ناقد از ساثر لائق توجہ ہے:

”میری رائے میں یہ ناول پریم چند کے گودان کے بعد نہ صرف اردو زبان کا بلکہ ہندوستان کا ایک اہم ترین ناول ہے جس میں ہندوستان کے دل کی دھڑکن سنی جاسکتی ہے اس کی روح کا سورج نگیٹ بھی۔
 لہو کے پھول سے ماور وطن کی پاکیزہ مٹی کی بھینی بھینی خوشبو آتی ہے۔ اس مٹی میں پنہاں صورتوں میں سے کچھ نمایاں ہوئی ہیں، لہو کے پھول کی شکل میں.... حیات اللہ انصاری کے اس ناول میں اس لہو کی داستان سفر رقم ہے جو رگوں میں دھڑکتا ہے اور آسمان سے ٹپکتا ہے۔“

(اردو ناول کا نظار خانہ، سیانت پراکاشن، دہلی، ۱۹۸۳ء، صفحات ۱۲-۱۳)

لہو کے پھول کے موضوع کو چند دوسرے ناول نگاروں نے بھی اختیار کیا ہے۔ خدیو دستور کے آئین، جہاں اللہ حسین کے اداس نسلیں اور شوکت صدیقی کے خدا کی بستی کا موضوع بھی کم و بیش یہی ہے۔ راجندر سنگھ بیدی نے ایک چادر بجلی کا، قاضی جہاں اللہ نے شب گزیر، صحت چنتائی نے مصورہ اور بلونت سنگھ نے رات، چور اور چاند میں بھی بنیادی طور پر اسی موضوع کو اختیار کیا ہے۔ اسی سلسلے کی ایک اہم ترین کلیدی قرۃ العین حیدر کا آگ کا دریا بھی ہے۔ ان ناولوں میں لہو کے پھول کا

سندھی پہلو ہے۔ اس میں مختلف اور شہر کی زندگی حالات اور مسائل کو اسی طرح بیان کیا گیا ہے جس طرح ہم نے آزادی سے چند برسوں قبل تک کی صورت حال کو گزشتہ دہائی میں پیش کیا تھا۔ فرق ہے کہ گزشتہ دہائی میں ہم نے 'جینا اور گمراہ' کے کردار، مضبوط مرکزیت کے حامل ہیں اور پھر کے بھول، مختلف کرداروں کی بنی علی سرگرمیاں، ایک خاص واقعاتی ماحول بناتی ہیں، ڈاکٹر نعیم احمد جیسے ہیں :

”اس ناول (پہلو کے بھول) میں کوئی مربوط یا نامرہطہ طاق موجود نہیں ہے، مصنف نے مختلف کرداروں، واقعات اور اپنے بیان کے ذریعے گاؤں اور شہر دونوں کی زندگی پیش کی ہے۔ کہیں کہیں دیسی دیاست کے حالات، مزدوروں کی زندگی کے واقعات اور سماجی فطرت بھی موجود ہے۔ اس ناول کی تصنیف سے مصنف کا مقصد، آزادی کی جدوجہد کے دوران ایک گاؤں میں کئی پیدا واکٹ پورا، اور ایک شہر کے گھٹو کے باشندوں کی زندگی، دال بننے والے ہندوؤں اور مسلمانوں کے ابھی تعلقات اور تحریک آزادی میں ان کی شمولیت کا تذکرہ کرنا ہے۔“

(پہلو کے بھول، تنقیدی مطالعہ، ڈاکٹر نعیم احمد،
اردو ادب آزادی کے بعد، مرتب، ڈاکٹر خورشید الاسلام
ناشر، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ، ۱۹۷۳ء، صفحہ ۳۱۱)

اچھیا، راحت، فرخ، فرجہ، برج، سانولی، گوتمی، رام دلاری، مقصود، مدن، بابو، رامو، یاد رملت اور کئی دوسرے ذیلی کرداروں کو ناول کے واقعاتی ماحول کی تشکیل و تکمیل اس طرح کرتے ہیں کہ متعلقہ جہد کے تمام ماحول اور سیاسی نشیب و فراز منظر عام پر آجاتے ہیں اور یہ ناول جنگ آزادی کے واقعات و حالات کا ایک وزیر میں جاتا ہے۔ حصول آزادی کے لیے انقلابی تصور کیسے بیدار ہوا؟ انقلابی قردوں کا دائرہ کس طرح پھیلتا گیا؟ مردودیت، بوڑھے، بچے، جوان، ہندو، مسلمان کس طرح جوت درجوں جنگ آزادی کی صفوں میں شامل ہوتے گئے؟ ان کی امیدوں اور اندیشوں، ابتلاؤں

اور مردوں نے انقلابی تصویبات کو کس طرح حیات آفریں بنایا؟ آزادی کے حصول اور طب الوطن کے جہاںوں نے کیا کیا کارنامے انجام دیے؟ راجوں ہمارا بول سے قیصر مل اور تاجدار خردوں تک۔ مظلومی کام سے لڑنے کے خوشامدیوں تک، غیر فرادوں سے قوم پرستوں تک کی شخصیات یہاں موجود ہیں جس وقت کی کھات بھی ہے، فلسفہ و فکر بھی، ایثار و شرافت بھی ہے، مفاد پرستی اور خود غرضی بھی، فرقہ وارانہ مریت و روا داری بھی ہے، نفرت و حبیت بھی، ذات پت اور اونچ نیچ کی تفریق سے متعلق عنایت و ذلت کا احساس بھی ہے اور اخوت و مریت کا جذبہ بھی، سامراجیت اور نسلانیت کی انسانیت سوز سازشیں بھی ہیں اور ترقی پسند و جمہور پسند قوتوں کی کارفرمائی بھی اور حصول آزادی کے بعد نئے اور مت مند عوامی معاشرے کی تشکیل کی پُر خلوص آرزو مندی بھی موجود و موجزن ہے۔ حیات اللہ انصاری نے اپنے مہد کی اجتماعی اور معاشرتی زندگی، تیز رفتاری تہذیبوں کے پس منظر میں نہایت تفصیل و انہماک کے ساتھ اس انداز میں پیش کیا ہے کہ ان کی شخصیت ان واقعات سرگرمیوں میں سمٹی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔

ایک سو چالیس صفحات پر مشتمل ناول مدار حیات اللہ انصاری کا دوسرا ناول ہے جس کی اشاعت ۱۹۸۱ء میں ہوئی۔ یہ اسی حرکت مختصر ناول ہے کہ اسے ناول کہنا زیادہ مناسب ہے۔ اس کا موضوع بنیادی طور پر اردو زبان ہے۔ ناول نگار نے انسانی شخصیت کی فطری نشوونما اور ارتقاء کے لیے اردو زبان کو مدار شخصیت تصور کیا ہے۔ ناول کا انتخاب بھی اسی موضوع کی نشان دہی کرتا ہے :

”اور اردو کے سپوتوں کے نام

جنہوں نے ۱۹۵۳ء میں ساڑھے بیس لاکھ دو ٹروں کے

دستخون سے صدر جمہوریہ کے نام اردو کی درخواست مرتب

کر کے آدھی سے اس چراغ کو بجھنے نہ دیا۔

بگرداروں نے بنیاد جہاں جسا وداں رکھ دی۔“

ناول کے آغاز میں پہلی بات کے زیر عنوان حیات اللہ انصاری نے مدار کی تخلیق کے محرک کی نشاندہی کرتے ہوئے درج ذیل خیال کا اظہار کیا ہے :

ہو گیا... ایک چھوٹا سا انسان لکھے... یہ وہ پہلے اور بڑے لگا
 اور وہ لکھتے آپ ہی آپ ایک چھوٹا سا تولیہ گیا۔ میں سوچنے
 لگا کہ کیا اتنا بھرا ہوا تھا میرے اندر مادری زبان کے بارے میں؟ ان
 تھا بھرا ہوا۔ اور کھوں نہ ہوتا؟ کیا یہی نہیں ملتا ہے اللہ نے اس
 زمانے میں؟ یہاں تک کہ لوگوں نے یہ مشورہ بھی دے ڈالا کہ آؤ اس
 جیت جگتی قوی دولت کو جہاں بھونک دیں اور ان انگلیں وہی نکلیں
 جو اس کی جنت میں دیوانے ہو رہے ہیں؟

آزادی کے بعد زبان اردو سے نفرت اور اس کی بربادی کے سلسلے میں اب ان اقتدار میں جو مشورے
 ہو رہے تھے ان کی وجہ سے حیات اللہ انصاری اپنی مادری زبان کے معطا دینے کے سلسلے میں متفکر
 رہے اور انہیں ترقی اردو اہنسا کی سرگرمیوں میں شریک اور معاون بھی رہے۔ انہوں نے مادری زبان
 کے نقصانوں اور مخالفت کو جتنی شدت کے ساتھ محسوس کیا ہے اس کا صحیح اور مکمل اظہار اس
 ناول میں موجود ہے۔

ناول دار میں ایک پہاڑی شہر کی لڑکی روز کے کردار کو مرکزیت حاصل ہے۔ ناول کا قصہ
 اسی کردار کے ارد گرد گھومتا ہے اور اسی پر مرکوز ہے۔ کم سنی ہی میں پہاڑی ملائے کی یہ لڑکی اپنے
 ماحول سے بکھر جاتی ہے۔ میدانی ملائے کا ایک فوجان لانا گڑھ میں نئی بستی کے معائنے کے لیے یہاں
 پہنچتا ہے تو مشنری نام کا انگریز روز کو اس کے ساتھ کر دیتا ہے تاکہ سفر میں جیتی زبان کا انگریزی
 میں ترجمہ کر کے روز اس فوجان کو ضروری اطلاعات فراہم کر سکے۔ مشنری روز کا تعارف کراتے
 ہوئے کہتا ہے:

آپ سے روز کے بارے میں کچھ کہنا ہے۔ میں پانچ سال کے تجربے
 کی بناء پر کہہ سکتا ہوں کہ وہ بہت اچھی لڑکی ہے لیکن بے چساری پر
 بڑی بڑی مصیبتیں پڑیں۔ بچپن ہی میں وہ ایسے ڈاکوؤں کے ہاتھ پڑ گئی
 جو سادھو بنے گھومتے تھے۔ انہوں نے اس کو پکڑ لیا اور دس سال تک
 اپنے ساتھ لیے گھومتے رہے۔ اتفاق سے جب وہ یہاں سے گزرنے لگی

تو انہوں نے مدد کو چلی گھر بجا زبا نرہ نے کے لیے "اتوار کا دن تھا
 اور میں سر دس کے لیے گر جا ہا رہا تھا۔ راتے میں مدد سے ڈھیلے ہو گئی
 اس کی صورت سے میں کھٹکا اور پوچھا:
 "بیٹی تو اس طاعنے میں کیوں کر آگئی؟"

کچھ بہت لمبے سے اور کچھ غصہ "بیٹی" سے اتنی متاثر ہوئی کہ مظلومیت
 سے میری طرف تکتے گئی اور زبے کچھ نکلا۔ میں اس کی حالت سے کچھ
 متاثر ہوا اور اُس کے سر پر ہاتھ پھر کر کہنے لگا۔

"بیٹی کیا بات ہے؟ مجھے بتا دو۔ ہو سکتا ہے میں تیرے کام آسکوں۔
 پھر تو وہ باپ کہہ کر میرے قدموں پر گر پڑی۔ آنسو بھری آنکھوں سے
 میری طرف دیکھنے لگی۔ اور بولی۔
 "دس سال سے کسی نے مجھے بیٹی نہیں کہا۔"

میں اس کو لیے ہوئے گھبراہٹ آیا اور یہاں اُسے اطمینان دلایا کہ تم
 بالکل محفوظ ہو اور جو معاملہ بھی ہو وہ مجھ جیج بتا دو۔"

آغاز تھے میں مدد کے کردار کے بنیادی پہلو کی نشان دہی کر کے 'اول نگار' نے وضاحت
 کر دی ہے کہ ناول کا یہ مرکزی کردار 'مظلومی و محرومی کا بیکر ہے' اس نے زندگی کے جن دکھوں کا
 تجربہ کیا ہے اور جن تلخ مرحلوں سے گزری ہے، اس کی تفصیلات سامنے آتی ہیں تو قاری کو اس
 سے ایک ہمدردی سی ہو جاتی ہے۔ سادھو کے بھیس میں ڈاکوؤں کے پنجے سے آزادی دلا کر اسے
 کرچن نادر کے سپرد کیا جاتا ہے تو وہ ایک نیا مذہب حیثیت قبول کر لیتی ہے۔ وہ مشنری انگریز
 کی نگرانی میں رہتی اور اپنی زندگی کے شب و روز گزارتی رہتی ہے۔ میدانِ ملاقات کے نوجوان
 کے ساتھ سفر کرتے رہنے کے دوران اس سے قریب اور قریب تر ہو جاتی ہے۔ یہ قربت بالآخر
 ایک جذباتی قربت بن جاتی ہے مگر میدانِ ملاقات کے اس نوجوان میں مدد کو ایک ایسی کشش ملتی
 ہے کہ جس کی وجہ سے ایک اعتماد و فاعل ہو جاتا ہے۔ ایک دن ان سے گفتگو کے دوران کہتی ہے،

"مردوں کا جو تجربہ ہوا تھا اس سے میں نے یہ سیکھا کہ ان میں نہ تو

محبت ہوتی ہے اور نہ مفاد دہی۔ نہ صحت محبت کے بدن کے جھوٹے
 ہوتے ہیں۔ پھر تو میرا مدتیہ چھو گیا کہ چل گیا گھر کی ڈیوٹی میں مردوں سے
 غیر مدتیہ اتنی ذرا بھی نہ کرتی اور باہر والوں کو باہل نہ نہ نکالتا۔ یہ سال
 اسی طرح کاٹ چلے۔ باوجود کہ تم نے کہا تے تو میں زندگی بھر ایسی ہی رہی۔
 باوجود کہ تم سے پہلے میں جانتی ہی نہیں تھی کہ مرد کی محبت کیا چیز ہوتی
 ہے۔ مگر میں یہ سمجھنے لگی تھی کہ میں اسس لائق نہیں کہ کوئی مرد مجھ سے
 محبت کرے۔

کیا بات کی میں نے ایسی؟

میں دس دن تمہارے ساتھ رہی لیکن تم نے کسی حاجت بھی نہ
 نہیں پھیرا۔۔۔۔۔

نیلین یہ فاسد برقرار نہیں رہ پاتا۔ ایک برقی رات ایسی بھی آئی کہ جس نے دونوں کے جسم و جان کو
 بچھا کر دیا۔ ناول نگار نے روز کے میدانے سے سادے معصوم جذبہ کی مصوری نہایت خوش اسلوبی سے
 لکھی ہے جس کی ایک نہایت نئی سی آرزو ہے۔ بس اپنا گھر ہو، اپنا مرد ہو جو میرا دکھ درد بکھے اور
 میرا خرچ اٹھائے۔ دونوں ایک دوسرے سے نہایت غلصہانہ انداز میں پیار کرتے ہیں اور میدانے
 طاقے کا نوجوان روز کو یقین دلاتا ہے کہ شادی اور اس کے آرام و اطمینان کے لیے وہ ہر طرح اس کا
 لحاظ رکھے گا۔ لیکن اس کے خیال میں دو نکتوں کا لحاظ رکھنا روز کے لیے بھی ضروری ہے۔

..... مگر روز کو دو باتیں کرنا پڑیں گی۔ ایک تو یہ کہ وہ اپنے پہاڑی
 خاندان سے کوئی تعلق نہ رکھے اور دوسرے یہ کہ اپنی انگریزی درست
 کر لے۔ پہلی بات تو خود بخود ہو جائے گی کیوں کہ روز کے ایسی لڑکی کو
 اب اس کے گھرانے والے قبول نہیں کر سکتے۔ دوسری بات البتہ
 اسی وقت ممکن ہے جب روز خود تیار ہو۔ مگر وہ کیوں نہ تیار ہو جائے
 گی۔ جب میں کہوں گا کہ تم کو بیوی بنالوں گا۔ کافی سوچنے کے بعد میں
 نے روز سے کہا۔

”دور میں تم کو بات ادا ہوئی بنا سکتا ہوں مگر شرط یہ ہے کہ تم اپنے
اعزیزی دوست کرو۔ میں وہ باتیں تمہاری ہڈیوں پر تو سبھیک پہنچا
گا۔ پھر تم کو اپنے اعزیز افسر اور ان کی بیویوں سے ملوں گا۔ ہم مدد
کی بڑی عزت اور پوجہ رکھیں گے۔“

بعد پر جو مدد ملے وہاں غلط توقع تھا۔ وہ چوکنی اور اتنی پرکھنی کر رہی
تھی جو عظیم پیش کش کی تھی کہ تم کو بات ادا ہوئی بناؤں گا اس کی طرف
انتہات تک نہ کیا۔ کہنے لگی۔

”تم کیوں نہ میری مادری زبان سیکھ لو۔“

مادری زبان کے سلیطے میں یہ ایک بے ساختہ جذباتی ٹرپ سامنے آئی تھی۔ یہاں پر ناول نگار
نے نہایت سلیطے سے اس کی نشاندہی کر دی ہے کہ مادری زبان کا اثر تمام شخصوں اور سماجی تعلقات پر
ماوراء ہوتا ہے۔ میدان طے کے اس نوجوان کے پاس وہ سب کچھ تھا جسے دوز کاشش کر رہی
تھی، اپنے تجربات کی بنا پر وہ پوری طرح اعتماد بھی کر رہی تھی، اسے اس کا بھی یقین تھا کہ اس
کے ساتھ گھر پر زندگی گزارنے کے دوران مسرور وطن بھی رہے گی لیکن اس کی ایک اندرونی طلب یہ
تھی کہ اس کا ”موت“ ہم زبان بھی ہو، ان باتوں کو اور اس کی زبان کو کھینچنے کی صلاحیت اور قوت
کا حامل بھی ہو۔ ایک ایسا شخص جو جس کے رو برو وہ اپنے دل کی تمام باتوں کو رکھ سکے اور
جو اس کے مافی الضمیر کو پوری طرح سمجھ سکے۔ وہ اب تک جس اندرونی خلش اور اذیت میں مبتلا تھی،
یہ تھی کہ اس کے دل کی تمام باتیں اس کے اندر ہی محفوظ و مدون تھیں۔ وہ اپنے اندر کی تمام کیفیتوں کو
اپنی مادری زبان میں ایسے غائب شخص کے سامنے رکھنا چاہتی ہے جو ان کیفیتوں کو ”ان باتوں کو پوری
طرح سمجھ لے۔ وہ اپنے دل کی تمام باتوں کو کھل دینا چاہتی ہے۔ لیکن اس کی زندگی میں کئی مرد تو ”ایسا
کوئی ہر زبان شخص نہیں آیا ہے۔ وہ اپنی جہانی رات و آسائش کو بھی اس داخل اور قلبی مشکون کے
صول کے لیے قربان کر دیتی ہے۔ چنانچہ جب میدان طے کے اس نوجوان کے ساتھ وہ اپنے پہاڑی
شہر کے اول میں داخل ہوتی ہے تو اسے محسوس ہوتا ہے کہ جیسے اس کی جنت گم گشتہ بی گئی اور یہاں
ہیچ کرج میں اس کے نیچے سے باہر آتی ہے اور تمام تک واپس آنے کا وعدہ کر کے روانہ ہوتی ہے پھر

کئی دلوں کے بندھ جانے کی وجہ سے کا یہ زہریلا دودھ کو ایک اوجھڑے شخص کے ساتھ دیکھتا ہے دودھ
 بہہ رہا ہے دیکھ کر دیکھ کر کہتا ہے یہ شخص کونسا ہے؟ دودھ دیکھ کر کہتا ہے کہ وہ واپس آئے
 در ساتھ ہے۔ لیکن دودھ کا ہے؟

”ابو شہب اسات گد، کبھی نہیں“

اب تو میں اپنی پڑا دانت جذباتی ہو کر بیٹا۔

کبھی نہیں اکیلے؟

”میں اب اسکا کی ہوں؟“

”شادی کر لی ہے کیا؟“

”نہیں؟“

”کرے گا؟“

”ریکل بنائے گا کبھی نہیں چھوڑے گا۔“

اب میں خستے میں آگ ہو کر ہو کر ہلا۔

”میریہ کہو۔ وہ بوڑھا کھڑے تم کو مجھ سے اچھا لگا؟“

”کیا تم کو زیادہ آرام سے رکھ سکے گا؟“

اس کی جذباتیت بڑھتی چلی جا رہی تھی۔ اس نے انگریزی الفاظ کی آمد

کم ہوتی جا رہی تھی۔ اس نے ہر سوال کا جواب الفاظ سے کم اور

اشاروں سے زیادہ دیا۔ غرورہ اشارے کافی تھے۔

.....

”تم اس کے پاس کیوں جا رہی ہو؟“

”کیوں جا رہی ہوں؟ کیوں جا رہی ہوں؟ مجبوری، مجبوری، مجبوری“ ابھی

اس کو بہت کچھ سننا تھا۔

”زندگی بھر سننا تھا۔“

”اگر اتنی سی بات ہے تو چلو میں سیکھ لوں گا تمھاری زبان۔“

لیکن یہ تمام گزشتہ بے اثر چمکیں محض اس لیے کہ مدد کو اس کا ہر زبان ہی پھانسا۔ اب دوز اس پر اپنی شخصیت کو پوری طرح شکست کر لے گی۔ یہی اس کی ازلی تباہی، داخلی عیب تھا۔ اور اپنی اس غلط و آرزو کی تکمیل ہی کو اصل نتائج حیات قصہ کردہ ہی تھی۔ حیات اللہ مصداق نے بشری نفس کے اس پہلو کو جس کا تعلق ادنیٰ زبان سے ہے، نہایت خوبصورتی کے ساتھ اپنے اس فقرے سے ناول، موزن بنایا ہے۔ ڈاکٹر جہد المنفی لکھتے ہیں :

نادٹ کی شکل میں گھبراہٹ طویل افسانہ بھر پور ہے اور اس میں ایک لڑکی کی نفسیات کا بہت ہی دلچسپ مطالعہ اسے اس کے قصوں ماحول میں رکھ کر اور خاص حالات کے درمیان کیا گیا ہے۔ مختصر طریقے پر بھی نادٹ کی جغرافیائی فضا کا نقشہ بھی جا بجا چند جزئیات کے ساتھ کھینچا گیا ہے جس سے واقعات کو سمجھنے میں آسانی ہوتی ہے۔ اس طرح مصنف کی فکر ایک جائز فن میں کر نمودار ہوئی ہے اور اس کے زلوئے نگاہ نے ایک دلکش افسانے کا طلسم قائم کیا ہے۔

احیات اللہ انصاری کے ناول، رسالہ کتاب نا، دہلی

نومبر ۱۹۶۶ء، صفحہ ۱۰

ڈاکٹر جہد المنفی کے اس خیال سے میں بھی متفق ہوں کہ دائر بنیادی طور پر ایک نادٹ ہی ہے۔ اس کا پلاٹ بھی مختصر ہے اور واقعاتی مراحل بھی آغاز سے انجام تک ایک خاص سمت میں پہنچتے دکھلائی دیتے ہیں۔ کردار نگاری میں بھی ایسا کوئی تنوع نہیں ہے کہ جس کی وجہ سے اس میں وسعت پیدا ہوئی ہو۔ واحد شکم کی صورت میں ایک میدانی ملائے کا نوجوان ہے جو دراصل دھڑکے مرکزی کردار روز کی تکمیل کے لیے لایا گیا ہے۔ روز کی پیکر تراشی اس انداز میں کی گئی ہے کہ واقعی وہ ایک پہاڑی اور قبائلی معاشرے کی تہجانی نظر آتی ہے۔ وہ ایک ایسی جوگی کی حامل ہے کہ جس کی وجہ سے قاری اس میں بے ساختہ دلچسپی لینے لگتا ہے۔ اس کی قبائلیت، اس کی سرگرمیوں سے عیاں ہے۔ وہ صاف دل اور سادہ دماغ کی حامل ہے۔ اس میں کسی طرح کا کوئی نقشہ نہیں ہے لیکن ایک نامعلوم سی فلش اسے ہمیشہ ستاتی رہتی ہے۔ فلش، دراصل اس کی داخلی غلطی ہے۔ وہ اپنی مادری زبان میں جذبہ فکر کی لہروں اور انگلوں

رہیں کہ پہلے سے اندہ ہند اس کی معنی رہتی ہے کہ غلاب کو وہ دل کی تمام باتیں سنائی لیکن اس کی طرف سے ہے کہ اسے کئی ہزاراں نہیں ملتا اور ناولی واقعات کے اخیر میں وہ ایسا ایک اور طرح کا شخص اسے مل جاتا ہے تو وہ اپنے تمام دھول اور خواہش کو فراموش کر کے اپنے آپ کو اس شخص کے ہر ذکر و نامی ہے۔ ناول نگار نے دوز کے اس کردار کو معنی خیز بنا کر پیش کیا ہے اور اس کے پس منظر میں ہندوستانی کی وہ ساری صورت حال موجود ہے جس نے ملک کے مختلف خطوں میں ساری اقلیتوں کو مختلف طرح کے مشکل و مشکلات اور تشویش و تردد میں مبتلا کر رکھا ہے۔ ناول نگار کا نقطہ نظر یہ ہے کہ انسانی شخصیت و سیرت کی صحیح تفہیم کے لیے یہ ضروری ہے کہ اسے ادوی زبان کے وسیلے سے پہنچنے کے مواقع حاصل ہوں۔ ادوی زبان کے استعمال کی سہولتوں سے عوامی سیرت و شخصیت کے باطن میں گہری پیدا کر دیتی ہے اور ایک اضطراب آئینہ عکس نشوونما کے مرحلوں میں حادثات و واقعات رہتی ہے۔ ناول کے مختصر سے پلاٹ میں تاثر کی شدت نمایاں ہے

حیات اللہ انصاری کا تیسرا ناول گھر وندا ہے جسے سزاوارے صفحات پر مشتمل اس ناول نے پلاٹ کو عینیں ابواب میں تقسیم کیا ہے۔ تمام ابواب کے عنوانات مقرر ہیں:

”سن سکھ کہاں گیا، آزمائش، سنگم، پہلی برسات، قبیلہ والا کبیا

ہرج، بھینس کا حادثہ، مقدسے جمن، بالم، رات کا بلوا، نو آمد

مرگہ ناگہاں، دوسری برسات، دل بھلاوا، مغالہ، قاتلانہ حملہ، نصیحتی

کی رات، حادثے اور نجات، کھو گیا، قتل کی اجازت، آفت پر آفت

سادھو، نشان میں اور واپسی“

گھر وندا اپنے موضوع کے اعتبار سے اہم ناول ہے۔ ہندوستان کی تباہی زندگی کے موضوع پر اب تک گھر وندا کے علاوہ کوئی دوسرا ناول نہیں ملتا۔ علاقائی تہذیب اور علاقائی معاشرے کی پیش کش اختر اور نیوی کے ناول حسرتِ تعمیر، کرشن چندر کے ناول شکست، جیسلائی باز کے ناول ایوانِ غزل اور قاضی عبدالستار کے ناول شبِ گزیدہ میں ہوئی ہے۔ حسرتِ تعمیر میں جھوٹا ناگ پور کے آدمی باسیر کی زندگی کی تصویر ہے تو شکست میں کٹھیری معاشرے، ایوانِ غزل میں حیدر آباد معاشرے اور شبِ گزیدہ میں ادوی معاشرے کی ترجمانی موجود ہے۔ مگر حیات اللہ انصاری کا یہ ناول اس

پے استیاد کی ذمیت رکھتا ہے کہ اس میں خانہ بدوشوں کے رہیں ہیں کے آداب اور اخلاق کے حالات و خصائص اور مسائل و مسائل پر تفصیل کے ساتھ روشنی ڈالی گئی ہے۔ اختلافات کے کوئی قبیحہ کے بنیادوں کے حالات کی نہایت کامیاب حاکمی کی گئی ہے۔

اس ناول میں شہاب کے کردار کو مرکز پر حاصل ہے یعنی مجھے کا ہیرو ہے۔ ناول نگار نے اپنے اسی کلیسیا کردار کے ذریعے کوئی قبیحہ کے بنیادوں کی زندگی کے سموت و مخالفت اور اختلافات آداب کی ترجمانی کی ہے۔ یہی احتیاط یہ رکھی ہے کہ قبیلہ جاتی آداب کو شہری تمدن کے ذریعے پیش کرنے کی کاوش نہیں کی گئی ہے۔ شہری تمدن ہی کو قبائلی زندگی کے طور و طریق کے حوالے سے پیش کرنے کی کوشش کی گئی، اسی لیے اس میں قبائلی کلچر کا احساس بہت ہی واضح ہے۔ شہاب اور رگین ناول کے مرکزی کردار ہیں۔ شہاب شہریت کا نمائندہ ہے، رگین قبائلیت کی نمائندگی کرتی ہے۔ دونوں کی قربت اور مخالفت کا اندازہ یہ ہے کہ رگین اپنے قبیلے کو چھوڑ کر شہری ماحول اختیار نہیں کرتی، شہاب شہری ماحول کو چھوڑ کر طرز حیات اختیار کرتا ہے۔ شہری تمدن سے فراق کے سبب کو بھی ناول نگار نے پیش نظر رکھا ہے۔ شہاب کے والد سراج میس پسندوں کی صف میں شامل ہیں، بقول ناول نگار :

”اس مغل (میس پسندوں کی مغل) میں سراج بھی تھا وہ شرمین سراج بھی تھا اور تھوڑی بہت حیثی بھی کر لیتا تھا لیکن اس کا شمار مغل اور عساکر ریسوں میں کیا جاتا تھا۔ وہ طوائفوں کو بلاتا بھی تھا اور ان کے یہاں جاتا بھی تھا لیکن بس کبھی کبھار۔ اس نے نہ کبھی کسی طوائف سے خشن کیا تھا اور نہ کسی کو باقاعدہ ملازم رکھا تھا۔ آج وہ بیٹھا تھا ڈپٹی کمشنر سے کافی دور اور دوسروں کی طرح اس کی خوشامد بھی نہیں کر رہا تھا بلکہ اپنی شان رکھنے کے لیے اس نے بھیس دو پیچہ پتی بان کو انعام بھی دیے تھے۔“

سراج کی اس میس پسندی نے شہاب کی سیرت میں ایک نفسیاتی گہ پیداکردی۔ پھر سراج کا جنسی تعلق مونا نام کی لیک لڑکی سے ہو گیا جس پر ڈپٹی کمشنر بھی فریفتہ تھے۔ سراج نے ایک

خاص منصوبہ کے تحت مرزا کو اپنی زندگی میں لے لیا اور اس کا نام بیرون رکھ دیا۔ بیرون گھر میں
 لی تو اس نے گھر سے شہاب کو محبت شروع میں ہی لگیں دھیرے دھیرے جذبہ شفقت
 بہت بڑھ چکا۔ اس کی نفسیات کے لوہیں تشکیل مراحل کا اندازہ درج ذیل اقتباس سے
 جوں کیا جاسکتا ہے :

”جب شہاب کی ماں مری ہے تو وہ ساڑھے تین سال کا تھا۔ یہ عمر تو
 بالکل بچی ہوتی ہے۔ اس لیے جب بیرون نے اسے تھوڑی محبت دی تو
 وہ اس کے گرد گھومنے اور اس کی باتوں کی نقل کرنے لگا۔ اس نقل میں
 وہ بھی دھڑوں سے کترانے لگا اور لوگوں سے ٹکھنے لگے اور پاس کرنے کا
 گڑباز نہ کیا۔ اس کے بعد صحبت پر آئی کہ بیرون کے بچہ ہوا اور
 وہ اس میں ایسی کھو گئی کہ شہاب کو نہ صرف نظر انداز کر دیا بلکہ اس سے
 پڑنے بھی لگی..... روز روز شہاب کو ایسا غصہ ہونے لگا کہ میں
 اپنے خاندان کے لیے نہیں کسی اور ہی قسم کے خاندان کے لیے موزوں
 ہوں۔ اسی وجہ سے اس کو اگلی ڈگ رنگ کی کہانی بہت پسند آتی تھی۔
 اسے بار بار پڑھتا تھا۔ پھر ان یلہ کے کل کے گھوڑے کو بڑھ کر وہ جاتے
 کے خواب دیکھنے لگا کہ میں کسی ایسے دور دراز ملک میں پہنچ گیا ہوں
 جہاں کے لوگ مجھے پسند کرتے اور میں ان کو پسند کرتا ہوں اور جہاں
 میل جول کی شرائط قدرتی ہیں۔“

مگر پہلے مرحلے سے شہاب کی اکٹھا ہٹ اور بیزاری حد سے تجاوز کر گئی اور اس نے خود کو بے یار و
 خم قرار پایا تو اس نے انحراف کی راہ اختیار کی، اس کے نتیجے میں رنگین سے اس کا رابطہ ہو گیا۔ بنجاروں
 کے قبیلے کی اس دو خیموں کے مشابہت پر شہاب ایسا فریفتہ ہوا کہ اس نے شہری زندگی ترک کر کے
 رنگین اور اس کے قبیلے ہی کے ساتھ رہنے کا فیصلہ کر لیا۔ رنگین سے اس کی جذباتی قربت بڑھی اور اس
 طرح بڑھی کہ من و تو کا فرق مٹ گیا۔ ایسے ہی مرحلے سے گزرنے کے بعد شہاب نے رنگین کو اپنا یہ فیصلہ
 سنایا کہ وہ اس کے قبیلے کے ساتھ رہے گا۔ رنگین نے کہا کہ اس کے لیے اسے آزمائشوں سے گزرنا ہو گا۔

شہاب نے ہر طرح کی آزمائش سے گزرنے کا ہمد کر لیا اور ہر اہم چیز کو پاس رکھ کر ایک ہی سُر
قیبلے کے سرور نے اس کے لیے جو احکام صادر کیے۔ شہاب نے کوئی ان پر عمل کیا۔ کبھی نہ گناہ کرنے کے
لئے قیبلے نے کہا کیا تو سرور کے دران شہاب نے سخت سے سخت آزمائش کو قبول کیا۔ قیبلے کے دیگر افراد
بھی شہاب سے مانوس ہونے لگے اور اس سے محبت آئیز ہوتا دھونے لگے۔

”اس نئی زندگی میں ایک اور چیز بھی تھی جو غیر عموماً طور پر شہاب
کے دماغ پر اثر کر رہی تھی۔ وہ تھی غلامی زندگی کا قدتی شاعر کی گور
میں ہلکنا۔ جس نے از صبر سے جب شہاب اٹھتا تو اسلین سے تکرے اور
دھاتی ہوئی رات اسے دواہی سلوم کرتے پھر نیم سوری کے چھوٹے جہاں
پودوں، درختوں اور شبنم سے آواز گھاس کو گور گداتے وہاں شہاب
کے بدن کو بھی محبت سے چھپکتے تھے۔ پھر سورج اپنی تازہ کرنوں کو لے کر
نکلتا اور ساری دنیا پر سونا بکیر دیتا۔ پڑیوں کا چھپانا اور ادھر سے
اُدھر پھرنے کا، جانوروں کی دور سے آنے والی صدائیں، سفر میں جانوروں
کی زندگی کا مطالعہ کرنے کا موقع یہ سب چیزیں شہاب کے لیے بجاؤں کا
دہن ہیں اور رنگین کے حسن و غیو میں گھل مل کر پُرکشش جنت بن
گئی تھیں۔“

شہاب اپنے روز و شب، قیبلے کے دوسرے افراد کے معمولات کی طرح گزارتا آ رہا تھا۔ اسے قیبلے
کا سردار جس طرح حکم دے دیتا، وہ اسی طرح عمل کرتا۔ رنگین کی محبت کا جذبہ اس کے حواس پر چھپا چکا
تھا۔ ناول نگار نے قیبلے کی روایتوں کی روشنی میں محبت کی تپائی کی آزمائش کے جن اہم مرحلوں کی
وضاحت سطور ذیل میں کی ہے:

”چانے کے بعد رنگین کی ماں، سردار بزرگوار اور دو بڑوں کو لے کر شہاب
کے پاس آئی۔ یہ سب لوگ کچھ دیر کھڑے شہاب کو ایک ٹک دیکھتے رہے
پھر ادا بول:

”بہت پیار کرتا ہے میری بیٹی سے؟“

”جی ہاں! (ہنس کی گلیاں) ہاں، کہہ۔“

”ہاں۔“

”تیرے محبت کی آزمائش کروں؟“

”ہاں۔“

”ماں نے رنگین کو پھلار۔ وہ آگئی۔ ماں نے کہا۔“

”تھوڑے میری جھیلی پر۔“

”رنگین نے تھوڑے دیا۔ ماں نے شہاب سے کہا۔“

”چاٹ اے۔“

”شہاب کو یاد آیا کہ رنگین گزشتہ رات میرے منہ میں جانے کتنا تھوڑے

پہنچا ہوا ہے۔ یہ یاد کر کے بے مطلق سے چاٹ لیا۔ ماں نے رنگین سے ساتھ

مرتبہ تھوڑے دیا۔ ساتوں مرتبہ شہاب سے کہا کہ چاٹ اے اور اس نے

بلا تھوڑے کے چاٹ لیا۔ اب ماں نے مسکرا کر کہا۔“

”اب بڑی آزمائش ہے۔“

”وہ ایک پیالہ لائی اور رنگین سے کہا۔“

”اس میں موت۔“

”رنگین پیٹھ موڑ کر بیٹھ گئی اور اس پیالے میں مرنے لگی۔ اس کے مرنے

کی آواز سب سنتے رہے اور ماں نے جا کر دیکھ بھی لیا۔ اس طرح سب

کو یقین آگیا کہ اس نے واقعی موتا ہے۔ ماں نے پورا پیالہ شہاب

کی طرف ہلکا کر کہا۔“

”اس کو پی جا۔“

”شہاب نے پورا پیالہ خالی کر دیا۔ یہ دیکھ کر ماں کی آنکھوں میں آنسو

آگئے۔“

”تو شہر کا رہنے والا لڑکا اور ایک بنجارن سے اتنی محبت، چل چھو کیا؟
اب تو لی اس کا موت بلکہ کھا اس کا گو بھی چل۔“

لیکن اس چھو کر یعنی رنگین نے اس سے بھی کڑی آزمائش مول لی۔ اپنی مکر سے اس نے چاقو نکال کر اور اپنے بازو پر بھرا۔ خون بہنے لگا تو اس نے اس خون کو چاٹ کر ”پیر پیران“ کی قسم کھائی کہ وہ زندگی بھر شہاب کی رہے گی۔ بہر حال وہ دونوں آزمائشوں کے مراحل سے گزر چکے تو قبیلے کے سردار نے حکم صادر کر دیا: ”اب تم دونوں میان بڑی بڑیوں اپنی بڑی رنگین کے علاوہ سونا اسرار کی بیٹی بخشہ ریل، زعفرانی، سینا، سرحد، بلم، جاندار، بادل اور قبیلے کے دوسرے افراد کے امین، شہاب اپنی زندگی گزارنے کا قبیلے کی رحیم، چیل، طوکی ایک دفا شمار بڑی کے طور پر اس کے ساتھ رہتی رہتی اور نباہ کرتی ہے۔ اسے بلدیو کے ذریعے یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ شہاب مہلب سماج کے دولت مند گھرانے کا چراغ ہے اور اس کی محبت و الفت نے اسے بنجاروں کے ساتھ غلغلہ اور بے سروسامانی کی زندگی گزارنے پر مجبور کیا ہے۔ رنگین شہاب کو ”سب“ کہتی ہے اور نہایت سستے سے اس کی محبت کا جواب پر غلوں محبت سے دیتی ہے۔ وہ اپنے قبیلے کے دوسرے افراد کے دکھ درد میں بھی شریک رہتی ہے۔ غلام پیر کو شدید بیماری کی حالت میں اپنی پشت پر لا کر خیمے میں لاتی ہے۔ غلام پیر جاں بحق ہوتا ہے تو قبیلے کے تمام دوسرے افراد اس حد سے متاثر ہوتے ہیں۔ رنگین شہاب سے کہتی ہے کہ جب ساری دنیا ہم لوگوں سے نفرت کرتی ہے تو ہم آپس میں بھی محبت نہ کریں، تو کس طرح زندہ رہ سکتے ہیں، اس تاثر میں جو واقعیت اور شدت ہے، اس کی کیفیت نظر انداز نہیں کی جاسکتی۔ واقعات نشیب و فراز کے مختلف مرحلوں سے گزرتے آتے ہیں کہ جہاں شہاب کا کردار، قبیلے میں بھی مرکز توجہ بن جاتا ہے۔ اس کی ذہانت، فلسفہ ساری، اخوت و محبت نے قبیلے کے تمام دوسرے افراد کو اس کا گردیدہ بنا دیا ہے لیکن اس کی وجہ سے قبیلے کے سردار کی شخصیت متاثر ہوتی ہے، چنانچہ وہ اس کی مخالفت کرنے لگتا ہے، یہ مخالفت دشمنی کی حد تک پہنچ جاتی ہے مگر رنگین کی دفا شمار میں کوئی فرق نہیں آتا۔ قبیلے والے جب شہاب کی زندگی کو ختم کرنے کے درپے ہو جاتے ہیں تو شہاب رنگین کے ساتھ قبیلے کو چھوڑ کر کھنڈ روانہ ہو جاتا ہے یہ دو اسالیب حیات کی کش مکش کا انجام ہے اور شہاب کے انداز فکر اور طرز احساس کی

نکات کا اعلان بھی۔ واقعات کا الہ اس وقت اپنے نقطہ فروغ پر پہنچ جاتا ہے جب دو زبان سفر
لیکھیں شہاب کا ساتھ چھوڑ دیتی ہے۔

”جب شہاب کی آنکھ کھلی تو سورج کافی اونچا ہو چکا تھا اور سانڈوں
کے اتر جانے سے ڈبے کے اندر بچڑ بھاڑ نہیں رہی تھی۔ مگر اس
نے آنکھ کھلتے ہی دیکھا وہ یہ تھا کہ رنگین بیرے گھٹنوں کے
پاس نہیں ہے۔۔۔۔۔“

غور انگریزوں یا کوئی لے گیا ہے:

”یہیے والا تو کوئی نہیں تھا۔“

”کیا اس کے اترتے ہی گاڑی جھوٹ گئی؟“

”اس کے جانے کے تو بہت دیر بعد تک گاڑی رکی رہی۔“

”اُسے یہ کیا ہو گیا۔ کیا بنجارن دھوکا دے گئی۔ کیا ایسی تھی وہ۔ کب

اس کی خونی قسم بھی جھوٹی تھی اور اس کے دھوکے مکاری۔ اُسے میں

نے کیسے کیسے خوابوں کے عمل بنائے تھے۔ کیسے کیسے باغ اگائے تھے

اور چمن کھلائے تھے۔ اچانک وہ سب روتے قبرستان اور پھینکے ٹرکھٹ

بن گئے۔“

”مگر نہیں، ہوا ہے کوئی، کوئی حادثہ۔ رنگین ایسی نہ تھی۔ اس میں

سچائی تھی اور ضرور تھی۔ پھر کیا ہوا؟ کہاں گئی وہ اور کیوں گئی؟“

”ستے میں کسی مسافر نے کہا کہ یہ آپ کے پاؤں میں کیا بندھا ہوا ہے؟

دیکھا کیا ہے شہاب کہ اس کے پاؤں میں رنگین کے سر کی ایک پوری

چوٹی بندھی ہوئی ہے۔ گھن دار اور ہیکٹی ہوئی اس تیل سے جو کل ہی

غریب اگیا تھا۔۔۔۔۔ کیوں کیا رنگین تو نے ایسا؟ کیوں نہیں چلی میرے

ساتھ؟ اُسے اب کہاں ڈھونڈوں تجھے؟ اگر قبیلے لوٹ چلوں تو کیا وہاں

حیات افسانہ نگاری کے تذکرہ ناولوں میں مصری اور ساسانی زندگی کے جن پہلوؤں کی عکاسی ہوئی ہے، ان پر میں نے گزشتہ صفحات میں روشنی ڈالی ہے۔ ابو کے پھول کے وسیع ترکیبوں اور مدلوں کے محدود کینوس کے مقابلے میں گھر و گھر کا پھٹ ہے حد متوازن اور جامع ہے۔ ان ناولوں میں نئی طور پر جو کمزوریاں ملتی ہیں وہ اپنی جگہ مستحکم ہیں، یہاں میں اس امر کی وضاحت کو ضروری سمجھتا ہوں کہ گھر و گھر نے حیات افسانہ نگاری کو ایک متوازن ناول نگاری کی حیثیت بخش دی ہے۔ ناول اور زندگی کے امتزاج کو وزن و منکر کی ہم آہنگی کی نشان دہی و ادراک اس میں موجود ہے۔

عصمت : سوانحی و ادبی خاکہ

جمیل اختر

عصمت کا تعلق پریم چند کے بی۔ ابھرنے والے اصناف نگاروں کی اس نسل سے ہے۔ جس میں بیدی، کرشن چندر اور منٹو جیسے فن کار پیدا ہوئے۔ جنھوں نے زمرت و جرج ناہنڈیان، ایکسا بلار اس میں ان کی پرورش و پرداخت اور ذہنی تربیت بھی ہوئی جس نے ان کے شعور کی بنیادیں بنائیں۔

عصمت کی پیدائش ۲۱ اگست ۱۹۱۵ء میں یوپی کے قصبہ دالیوں کے ایک متوسط گھرانے میں ہوئی۔ ان کے والد کا نام مرزا تسلیم بیگ ہشتائی، والدہ کا نام نصرت خانم عرفہ فہم، دادا کا نام مرزا کریم بیگ ہشتائی تھا۔ ان کا سلسلہ نسب چنگیز خاں سے ملتا ہے۔ نانیہالی سلسلے کا ایک سرا حضرت عثمان غنی سے تو دوسرا تسلیم چشتی سے ملتا ہے۔ اس طرح حسب نسب کے اعتبار سے عصمت کو دونوں خاندانوں کی صفات یعنی چنگیزی شان و شوکت اور جاہ و جلال اور عثمانی برتری و فضیلت ورثے میں ملی تھی جس نے ان کی شخصیت کی تعمیر اور فکر و شعور کی تشکیل میں اہم کردار ادا کیا۔ ان کے مزاج کی چنگیزی ان کی شخصیت پر پوری زندگی حاوی رہی۔ اس لیے تو عصمت کی پدم پوم ڈارنگ (قرۃ العین جدر) نے اپنے ایک مضمون مطبوعہ آج کل میں انھیں لیڈی چنگیز خاں کا خطاب دیا ہے۔

عصمت اپنے دس بھائی، بہنوں میں نویں تھیں۔ کثرت اولاد کی وجہ سے عصمت کی پرورش و پرداخت اس توجہ کے ساتھ نہ ہو سکی جس طرح ہوتی چاہیے تھی۔ بلکہ والدین کی بے توجہی اور

اور اپروائی کے سبب ان کی پرورش کلی طور پر گھر کے نوکروں پر منحصر تھی جس کا شدید احساس صحت کو تھا۔ ابھی اس محدودی کاٹلا ان فطلوں میں کرتی ہیں :

”مجھے ذاتِ خود اس ماحول سے کوئی شکایت نہیں۔ جہاں میری تربیت
خراش ہوئی۔ پھر پھر بچوں کے جسمِ غیر میں ایک یا زیادہ بیاہی کی طرح
تربیت پائی۔ لاڈ جوئے نہ عرصے نہ کبھی توبہ گندے بندھے نہ نظر
اندازی کئی نہ خود کو کبھی کسی کی زندگی کا اہم حصہ محسوس کیا۔“

اس کے برعکس صحت کو بچپن ہی سے ایک کھلا اور آزار ماحول بھی ملا تھا جس نے ان کی
جسمانی اور ذہنی نشوونما اور ان کی شخصیت کی تعمیر و تشکیل میں مُبیلادی کردار ادا کیا۔ جس کا
اظہار صحت یوں کرتی ہیں :

”میں جس ماحول میں پلی وہ نسبتاً آزاد تھا۔ لڑکے لڑکیوں میں زیادہ
پابندیوں نہیں تھیں۔ بڑی بہنوں کی اور میری عمر میں کافی فرق تھا
اس لیے میری تربیت زیادہ تر بھائیوں کے ساتھ ہوئی۔ پھر میری اماں
کچھ زیادہ دخل نہیں دیتی تھیں۔ اس لیے مجھے آزادی سے سوچنے کی
عادت پڑ گئی۔“

ایک دوسرے مضمون میں اس طرح ذکر کرتی ہیں :

”مہینیں چوک بڑی نکل گئیں اس لیے بھائیوں کی صف میں جگہ ملی بکھیل
کو دکا زمانہ انھیں کے ساتھ گلی ڈنڈا، فٹ بال اور ہاکی کھیل کر گزرا۔
پڑھائی بھی ان کے ساتھ ہوئی۔ سچ پوچھیے تو اصل عہدِ مہرے بھائی
ہی تھے جن کی صحبت نے مجھے انہی کی طرح آزادی سے سوچنے پر مجبور کیا۔
وہ شرم دھیا جو عام طور پر درمیانہ طبقے کی لڑکیوں میں لازمی صفت
سمجھی جاتی ہے پنپ نہ سکی۔ چھوٹی سی عمر میں دوپٹہ اور صاف جھک کر
سلام کرنا، شادی بیاہ کے ذکر پر شرمانے کی عادت بھائیوں نے پھیڑ
چھا کر پڑنے ہی نہ دی۔ سوائے عظیم بھائی کے سب ہی گھر میں چاق و

چوتھے تھے۔ کئی کالمہ صوبہ باغداد اور باتونی آپس میں پہنچے جوت
نئے نئے جیلے ترانے جاتے ایک دوسرے کی دھیمیاں اُن کی باتیں
پہنچنے کی زبان پر سن رکھ جاتی تھیں

جس آزلواز ماحول میں عصمت کو تربیت ہوئی اور اُن کا بھی بُرا اس سے عصمت کی
دلت میں بکین می سے ہلے ہائی خود سری ضد اور باغیانہ رویے کو فروغ ملا۔ جس نے آٹھ اپیل و
ایک اُن عصمت کا دوپ دھواں کر دیا۔

عصمت نے تنور کی اس سیدائی میں جہاں ایک طب گھر کی تربیت تھی خود سری دلت
دوبیس کے دو سماجی حالات و واقعات بھی تھے جس میں عصمت پرورش پا رہی تھیں سماج
کا موجودہ مسادات، نا انصافی اور عورتوں پر چڑھے مظالم سے بھی ان کا زیادہ رست واسطہ تھا
عصمت نے ان سب سے اثرات قبول لیے۔ ذاتی مشاہدات و تجربات نے ان کی عظمت میں موجود ان
سامان ایک باغیانہ اور ضدی رجحان میں تبدیل کر دیا۔

عصمت کی شخصیت اور ذہن کی تعمیر میں گھر کی تربیت گرد و پیش کے سماجی حالات کے
ساتھ ساتھ اس تعلیمی ماحول نے بھی اہم کردار ادا کیا۔ جہاں جہاں عصمت نے تعلیم حاصل کی یوں تو
عصمت کا گھر انہیں تعلیم کے معاملے میں بہت روشن خیال تھا لیکن ان کی تمام روشن خیالی سماج کے عام
گھرانوں کی طرف صرف مردوں کی تعلیم تک محدود تھی۔ عورتوں کی تعلیم کے معاملے میں وہی فرمودہ نظریہ
تھا جو سماج میں عام تھا۔ اس لیے عورتوں کی تعلیم کے معاملے میں یہ گھرانے بھی سماج کے عام گھرانوں
کی طرح تھا۔ البتہ عصمت کے والد اور بڑے بھائی تدریس آزاد خیال تھے لیکن گھر بچہ اور سماجی
بندشوں کی وجہ سے بہت سی حد بندیوں کو عبور کرنے میں بڑی قیادتیں محسوس کرتے تھے۔ پھر بھی عصمت
کے والد نے ان حد بندیوں کو توڑنے کی کوشش کی اور عصمت کی دوڑی پہنوں کو کرامت حسین پور ڈنگ
میں داخل کرایا۔ عصمت بھی ساتھ بھی گئی۔ لیکن خاندان والوں کے لعن طعن پر عصمت کو واپس
بلایا گیا۔ اس واقعے کی تفصیل عصمت یوں بیان کرتی ہیں :

”یہ اُس زمانے کی بات ہے جب میری بڑی آپا کی شادی ہو گئی تھی
لیکن منجھلی اور نکمل ابھی چھوٹی تھیں۔ اور نہ جانے کیا سوچھی کہ آپامیاں

نے ان دونوں کو کرات میں پور ڈنگ میں داخل کر دیا۔ میں چونکہ
 سنبھل نہیں رہے بہت مارا کس تھی بجھے بھی بیٹھا تھا۔۔۔ پھر نہ ہانے
 کیا ہوا کہ میں واپس بلایا گیا۔ میں نے بڑے ہو کر پوچھا تو تسلی
 بخش جواب نہ پایا۔ بس بڑی بدنامی چھڑی تھی۔ سارا مذاہن
 بائیکاٹ پر تل گیا کہ تم لوگوں کو کرٹاٹھ بندہ ہو۔ ان کی ٹڈیاں
 نہ ہو سکیں گی۔ سب کو مدھی مہربان اماں نے دور کر پڑا حال کر لیا
 آتے ہتھیار ڈال دیے۔ میں خوش قسمت تھی کہ میرے پیدا ہونے اور
 مجھے تعلیم پانے کا موقع ملا۔ وہ بھی کیا کیا جن کرنے کے بعد۔

انہی سماجی بندنوں کی وجہ سے عصمت کی تعلیم کی ابتدا روایتی اور گھریلو تعلیم سے ہوئی لیکن
 عصمت کا زہن اس طرح کی سنگد بعد تعلیم سے پہلے ہی متغیر تھا لہذا گھر پر مولوی کے ذریعے تعلیم
 حاصل کرنے پر رضامند نہ ہوئیں اور عصمت کی خواہش اور ان کی ضد کو دیکھتے ہوئے چند دنوں کے بعد
 ان کا رابطہ جس کوٹ اسکول آگرس کی چوتھی جماعت میں کر دیا گیا۔ چونکہ عصمت پڑھنے میں تہ نہیں
 اس لیے چند دنوں کے بعد ڈبل بروشن ہار جینی جماعت میں آگئیں۔ کچھ دنوں کے بعد ان کا خاندان آگرس
 سے علی گڑھ منتقل ہوا۔ پھر عصمت نے علی گڑھ سے ہی مڈل پاس کیا۔ مڈل کے بعد عصمت کی تعلیم میں
 سماجی مروجہ خیل اور دنیاویت کے سبب بھراڑ میں پیدا ہوئی۔ چونکہ مسلم متوسط طبقے میں اس
 وقت تک عورتوں کی اعلیٰ تعلیم کا تصور عام نہیں تھا۔ لہذا گھر کے لوگوں کو بھی خاندان اور سماج کی
 ان روایتوں کے انحراف میں عصمت کی تعلیم روک دینی پڑی اور اس سچ ان کی شادی کی بھی باقی ہوئے
 لگیں جسے عصمت نے کسی طرح رکوا دیا۔ اس لیے کہ عصمت کو خانہ داری سے کہیں زیادہ دلچسپی تعلیم سے
 تھی۔ لہذا وہ تعلیم حاصل کرنے پر بند ہو گئیں تعلیم نہ دلوانے کی صورت میں گھر سے بھاگ جانے اور
 کرسمس ہو جانے تک کی بھی دھکی گھرا والوں کو دی۔ آخر عصمت کی ضد اور تعلیم سے ان کی بے انتہا دلچسپی
 کو دیکھتے ہوئے والد نے انہیں علی گڑھ جانے کی اجازت دے دی اور والدہ کو بھی۔ اس کے لیے
 رضامند کر لیا۔ ان دنوں ان کے والد کا تبادلہ سا بھر ہو چکا تھا۔ عصمت علی گڑھ واپس آئیں اور ان کا
 داخلہ نویں کلاس میں ہو گیا اور وہ پور ڈنگ میں داخل کر دی گئیں لیکن وہ دسویں کلاس میں داخلے کی

زات نہ تھیں۔ آخر انھوں نے اپنی یہ خواہش بھی ہزار کوششوں کے بعد پوری کر لی اور مکہ دہلی
کے بیڑوں کا انتخاب پاس کر لیا۔ بھائی شمیم نے بھی بیکر کا انتخاب نہ کیا تھا لیکن وہ بیل گئے صحت
کے باعث ہونے کی خوشی گھر والوں کو نہ ہوئی لیکن بھائی شمیم کے فیصل ہونے کا انھی سببوں کو ہوا اور
مکان کی کامیابی پر ہونے والی ہارٹی جس کی تیاری دھند نے پہلے سے کر رکھی تھی ملتی کر دی تھی۔
سری دن صحت کی اس کامیابی پر شمیم بیگ جنتی بے حد خوش ہوئے۔

بیکر میں کامیابی کے بعد صحت نے علی گڑھ ہی سے ورڈنگ میں وہ زراعت اس کی تعلیم
۱۸۳۰ء میں مکمل کی۔ ورڈنگ کی زندگی میں وہ بہت ہی متحرک اور فعال رہے جس سے وہ محنت
کے تجربے و مشاہدات سے بھی دوچار ہوئے جو ان کی شخصیت کو نکھارنے اور سوارانے میں
بڑا اہم ثابت ہوئے۔ یہیں ان کو اپنی روم پارٹنر رول فاطمہ سے ہم جنس کی نفسیات کا ایک
انکا تجربہ بھی ہوا جو آگے چل کر مشہور زمانہ انسانہ الحیات کا محرک بنا۔

ابن اسے کے بعد علی گڑھ میں عورتوں کی اعلیٰ تعلیم کا کوئی انتظام نہ تھا۔ اس لیے صحت کو
علی گڑھ چھوڑ کر لکھنؤ آنا پڑا۔ یہاں بھی آئی ٹی کالج میں داخلے کے لیے صحت کو اپنے والدین سے
ٹری مشنل کے بعد اجازت ملی اور صحت نے بی اے میں داخلے لے لیا۔ یہاں کاتھولک ماحول اور
ہاسٹل کی آزادانہ زندگی علی گڑھ سے بہت مختلف بلکہ بالکل الگ تھی جس نے صحت کے دل و دماغ
اور فکر کو ایک نئی سمت اور بامیدگی عطا کی اور یہاں گزارے ہوئے یہ دو سال صحت کی زندگی کے
لیے بے حد اہم ثابت ہوئے جس کا اعتراف صحت یوں کرتی ہیں:

”لکھنؤ میں گزارے ہوئے دو سال میری زندگی میں بہت اہم ثابت

ہوئے۔ دل و دماغ کو نئی راہیں ملیں۔ نئے دروازے کھلے۔“^۵

لکھنؤ سے بی اے کرنے کے بعد پھر واپس علی گڑھ آئیں اور یہاں بی ٹی کی کورس میں داخلہ لیا۔
اسی طرح اپنے آہنی عزم و ارادے کے سہارے تمام دشواریوں اور اڑچنوں سے گزر کر صحت اپنی
خواہش کے مطابق اپنی تعلیم کی اس منزل تک جا پہنچیں جہاں اُس وقت مسلم لڑکیوں کا پہنچنا
لگ بھگ ناممکن تھا۔

مکمل تعلیم کے بعد اب مسئلہ ملازمت کا تھا۔ صحت نے جس شور اور احساس کے ساتھ

تعلیم حاصل کی تھی وہ محض ایک شوقیہ مشغلہ نہ تھا بلکہ وہ اپنی تعلیمی صلاحیتوں کو بروئے کار لانے اور خود کفیل بننا چاہتی تھیں۔ وہ جہالت اور دوسروں پر معاشی انحصار کو وجہ سے عورتوں پر جو بے غلہ اور اس کے استحصال سے بڑی واقعہ تھیں۔ اس لیے وہ لڑکیوں کی ملازمت کو بھی اتنی ہی اہمیت دیتی تھیں جتنی کہ تعلیم کو لہذا انھوں نے پوری بجدگی کے ساتھ ملازمت کا فیصلہ کیا اور ریاست جارج کے ایک گرلز اسکول میں ہیڈ مسٹریس کی حیثیت سے اپنی ملازمت کا آغاز کیا۔ تقریباً ایک سال ریاست جارج میں ملازمت کے بعد صحت نے ۱۹۳۷ء میں گرلز اسکول بریلی میں اسی عہدے پر ملازمت کی پیشکش قبول کر لی۔ لیکن یہاں بھی زیادہ دنوں تک نہ رہ سکیں اور بی بی کے بعد جو وہ پورا راج محل گرلز اسکول میں پرنسپل کی حیثیت سے نئی ملازمت قبول کر لی۔ جو وہ پور میں کچھ مدت تک پرنسپل کی حیثیت سے اپنی خدمات انجام دینے کے بعد صحت ۱۹۴۱ء میں انسپکٹر میونسپل اردو اسکول جن کر بمبئی چلی گئیں اور پھر وہیں پرنسپل آف میونسپل اسکولز کے عہدے پر ترقی دے دی گئی۔ کچھ ہی دنوں بعد وہ اپنے شوہر شاہد لطیف کی وجہ سے فلمی دنیا سے منسلک ہو گئیں اور بہت سی فلموں نے ان کے لیے کہانیاں اور مکالمے بھی لکھے اور اداکاری بھی کی۔ ان کی فلمی کہانیوں میں 'مگرم ہوا' کو بے حد مقبولیت حاصل ہوئی۔ انھوں نے فلم انڈسٹری کے پتے چٹھے کو اپنی مختلف تحریروں میں بے نقاب کرنے کی کوشش کی اور اپنے حساس ادبی شعور کا مظاہرہ بھی کیا۔ انھیں کئی علمی ایوارڈ بھی ملے ہیں۔

علی گڑھ ہی میں بی بی کی تعلیم کے دوران صحت کی ملاقات شاہد لطیف سے ہوئی جو وہیں ایم اے کر رہے تھے۔ یہیں شاہد اور صحت کی دوستی کا آغاز ہوا۔ یہ دوستی دہلی اور بمبئی میں مرید گہری ہوئی اور پھر دونوں نے ۲ مئی ۱۹۴۲ء کو رشتہ ازدواج میں منسلک ہو کر اس دوستی کو انجام تک پہنچایا۔ چونکہ شاہد صحت نے اپنی پسند سے لی تھی اس لیے گھر کے بیشتر افراد اس شادی سے خوش نہیں تھے اور بڑے بھائی کو اتنا رنج ہوا کہ مرتے دم تک صحت کی شکل نہ دیکھی میسر صحت نے اپنی عادت کے مطابق ان سب باتوں کی کبھی پروا نہ کی اور وہی کیا جو اپنے لیے بہتر سمجھا۔ شاہد نے صحت کو نہ صرف برابر کا درجہ دیا بلکہ ان کے تمام جائز حقوق کا بھی پورا پورا خیال رکھا۔ شاہد لطیف ۱۹۶۷ء میں صحت کو دایرہ مفارقت دے گئے اور ایک بہترین ازدواجی زندگی کا اختتام ہو گیا۔

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ صحت نے ہمیں سے شدید عک کی زندگی میں دی دیا۔ ان کی
 میں آیا اولہ اس کے لیے انھیں کتنا ہی متن کیوں نہ کرنا پڑا، لیکن کبھی اپنے آپ کو گھر والوں سے
 کے رحم و کرم پر نہیں چھوڑا۔ بھر ان حالات کو بردلنے کی کوشش کی، جس کی وجہ سے ان کی
 حالت کی تکمیل میں رکاوٹ پیدا ہوئی۔ اس کے لیے صحت نے شروع ہی سے احتجاج سے
 اسے ان کے زور و جوا کر رہا دیکھا۔ اپنے جائز حق کے حصول کے لیے والدین سے بے رحمی
 رہا۔ ان کے ذمے داران عک سے لڑائی مول لی اور کامیابی حاصل کی اور یہی زحمت دل اور سانس
 سال لہ بھان ہے۔ صحت ہرگز بے حدتاس نہیں، لہذا انھوں نے ہمیں ہی سے حق تلفی اور غیر
 رسا، نامہ سلوک کے تئیں غم سے ہی احتجاج کا سلسلہ شروع کر دیا۔ انھوں نے اس وقت کے سماج میں
 ان کی برتری اور عورتوں کی کمتری کو بہت قریب سے دیکھا اور اس سے براہ راست خود بھی متاثر
 رہیں۔ انھیں میں کہیں بوجھ دیا کھانے پینے کا سامان بوجھ حاصل تعلیم کا ہر سطح پر بھائیوں کے مقابلے میں بہت کم
 ہم تو بہر بھائیوں کے مقابلے زندگی کی دوسری سہولیات میں بہت کم تھے۔ لہذا ہم نے باعث
 صحت کو ہر قدم پر اپنے مساویانہ حقوق کو حاصل کرنے کا جذبہ اکسا دیا اور بھائیوں کے برابر سہولت
 حاصل کرنے کی کوشش کرتی۔ جس میں بہت حد تک ان کو کامیابی ملی۔ گھڑ سواری کا سہارا مل گیا
 اسکول اور کالج میں تعلیم کا، صحت نے ہر سطح پر اپنی بات گھر والوں سے نہانی اور سماجی بدھوں
 کو توڑنے کی کوشش کی۔ کامیابی پر اپنی فتح مندی کا احساس بھی بڑا، اور خود اعتمادی کی قوت میں
 اضافہ بھی جس نے زندگی کی بڑی لڑائی لڑنے کے لیے ان کو قوت بخشی۔

یہ تو گھر کا معاملہ تھا، سماج اور گروہ پیش کے بھی حالات بہت خراب تھے۔ عورتوں کا
 استعمال ہر سطح پر جو رہا تھا، مساویانہ حق کی بات تو الگ ان کے ساتھ انسانوں جیسا سلوک
 بھی نہیں کیا جاتا تھا۔ اگر اس کا ایک تجربہ انھوں نے یوں بیان کیا ہے:

"اگرے کی ان مردہ گلیوں میں پہلی بار مجھے اپنے لڑکے ہونے کا
 مدد ہوا، عورت خدائے کیوں پیسہ کی، مری جی مجبور و محکوم
 ہستی کی کیا ضرورت، دھوبن روزرات کو بیٹھی تھی۔ مہترانی کے
 آنے دن جوتے پڑا کرتے تھے۔ بس پڑوس کی تمام ہی عورتیں

آئے دن اپنے شہرہوں کے جوتے کھایا کرتی تھیں اور میں خدا سے
گو گوارا کرو مانگتی، اللہ پاک مجھے لڑاکا بنا دے۔

عورتوں کے ساتھ ظلم و زیادتی کا عام رجحان سماج میں موجود تھا۔ صحت نے ان تمام
حالات کا بہت قریب سے مشاہدہ کیا۔ ان تمام حالات نے صحت کی فکر پر اپنے اثرات مرتب
کیے اور صحت عورتوں کے تئیں سماج کے اس غیر مساویانہ رویے پر غور و فکر کرنے پر مجبور ہوئی،
اور اس کی اصلاح کی فکر ان کے دماغ پر گہری ہوئی اور یہیں سے صحت کے اف فوں کا غیر تیار ہوا
جو آگے چل کر ان کی فکر کا اہم جز بن گیا۔

صحت کی فکر پر سماجی حالات کے ساتھ ساتھ سیاسی حالات بھی اثر انداز ہوئے۔
صحت نے نہ صرف دو طرح کا ہندوستان دیکھا بلکہ ہر لمحہ بدلتی زندگی کا بھی بہت قریب سے مشاہدہ
کیا۔ صحت نے جس وقت آنکھ کھولی اس وقت ہندوستان کے منظر نامے پر زبردست تبدیلی ہو رہی
تھی۔ ایک پورا سماجی نظام تھا جو بدل رہا تھا اور ایک نیا نظام اس کی جگہ لے رہا تھا۔ صحت
نے جہاں ایک طرف اس نظام کو ٹوٹتے ہوئے دیکھا وہیں نئے نظام اور نئی اقدار کو پروان چڑھتے
ہوئے بھی دیکھا۔ اسی دوران ہندوستان میں آزادی کی تحریک ندر پڑ چکی تھی۔ پھر ملک آزاد ہوا۔ تقسیم کا
اندھنک واقعہ پیش آیا جس کے نتیجے میں ہندوستان میں فرقہ وارانہ فسادات ہوئے مشترکہ
کھیر تہلہ دہرایا ہوا۔ بھائی چارے کی فضا مسموم ہوئی اور ہزاروں سالوں کی تہذیب و تمدن اور سماجی
نظام کا پورا ڈھانچہ کھج گیا۔ نئے سماجی آرڈر کے مطابق ایک نیا نظام وجود میں آیا۔ پورا ملک اس درد
ناک تاریخی سانحے سے بالواسطہ اور بلاواسطہ طور پر متاثر ہوا۔ ان تمام واقعات و حادثات نے صحت کی
فکر پر گہرے اثرات مرتب کیے۔ وہ خود لکھتی ہیں :

ہم نے جب آنکھ کھولی تو ہندوستان غلامی کی ڈیریاں توڑ رہا تھا۔ زندگی
کے ہر شعبے میں غلامانہ اقدار اور ذہنیت دم توڑ رہی تھی۔ اس نے ابھرتے
ہوئے ہندوستان سے ہم نے جرات، بہادری اور قربانیاں دینے
کا ادراک حاصل کیا۔

ہم نے دودھور دیکھے۔ آزادی سے پہلے اپنی ذاتی خواہشات اور مفادات کو

آزادی کی خاطر قوم و ملک کی خاطر قربان کر دینا اور پھر آزادی کے بعد
..... کی روش کھینٹ لےنا اور پھر آزادی دینی

یہ تمام تہریروں اور اہم وقت و جہد میں آ رہی تھیں۔ جب مصمت یونیت کی ترقی میں قدم رکھ
..... اور ان کے کئی شعور کی راہیں تھیں جو نے والی تھیں۔ مصمت زندگی کی ان پیہمیدگیوں سے
..... اور ان سے نکلنے کی راہیں ڈھونڈیں۔ زندگی نے اس میں اور یونیت مشابہ سے اور قربان سے
..... اور زندگی کو ایک وسیع تناظر میں دیکھنے کا شعور پیدا اور یہی تجربات ان کی فکر کا حصہ بنے اور
..... کی شخصیت کی پہچان۔

مصمت کا ادبی ذوق و شوق ان کے گہرے اصول کار میں منت ہے۔ انھوں نے اساتذہ نگاری
..... ان کے ادبی اصول کے زیر اثر ہو کر مصمت کا گہرا ذہن تعلیم یافتہ تھا بلکہ حال غیر یک پہچانی
..... اور ایک بلند پایہ ادیب تھے جس کی وجہ سے ان کے گھر میں ہر وقت ادیبوں کا چلن لگا رہتا تھا۔ ہر عرصہ
..... کے اجازت و رسالے بھی آتے تھے جو ذوق و شوق کو پروان بٹھانے کا ایک ذریعہ تھے۔ چونکہ مصمت ذہنیات
..... و مصلحت و گھر میں جاری تھا۔ لہذا مصمت کے ذہن کا اس طرے رغبہ و ناطق تھا۔ پھر اس پر
..... نے بھائی کی صحبت اور سرپرستی نے بھی مصمت کے ذہن و فکر کو جلا بخشی عظیم صاحب کی شخصیت نے
..... مصمت کو بے حد متاثر کیا اور مصمت کے اندر ادبی و علمی ذوق و شوق کو ابھارا۔ ان کی شفقت و محبت
..... اور عظیم و تربیت سے مصمت کو لکھنے کی تحریک ملی جس کا اعتراف خود مصمت نے بھی کیا۔ عظیم صاحب
..... نے افسانے لکھ کر مصمت نے کہانی لکھنا شروع کیا۔ اس طرح چودہ پندرہ برس ہی کی عمر سے کہانیاں
..... تھیں شروع کر دیں۔ ان کہانیوں کی حیثیت فرسٹ نچی سے زیادہ نہیں تھی۔ پھر مصمت نے دوسرے افسانہ
..... نگاروں بجا ہ اسماعیل، جنوں گورکھ پوری اور نیاز فتح پوری کو بڑھا اور ان سب سے بھی اثر قبول
..... کر کے کہانیاں لکھیں لیکن شروع کی یہ سب کہانیاں شائع نہیں ہو سکیں اور ضائع کر دی گئیں۔
..... مصمت نے مطالعے اور لکھنے کا عمل جاری رکھا۔ متواتر کوششوں نے مصمت کے اندر اعتماد اور
..... سنجیدگی پیدا کی جس کے نتیجے میں انھوں نے اپنی کامیاب کہانی ”بچپن“ لکھی جو مئی ۱۹۳۸ء کے
..... ساقی میں شائع ہوئی۔ مصمت کی پہلی مطبوعہ کہانی یہی ہے۔ کہانی ”بچپن“ کے بعد ان کی دوسری
..... تحریر ان کا ڈرامہ ”فسادی“ ہے۔ ڈرامہ نگاری کی طرے ان کی طبیعت کا رجحان بھی ان کے اندر بچپن

ہی سے تھا۔ جب خاندان کے افراد جمع ہو کر گفتگو کرتے تھے صحت ان کے ڈائیلاگ نقل کرتی تھیں۔ پھر بعد میں سب کو سنایا کرتی تھیں۔ اس عادت نے ان کے رجحان کو آگے بڑھایا۔ پھر دور رس تعلیم نصابی ضرورتوں کے تحت یونانی اور بہت سی دوسری زبانوں کے ڈرامے پڑھے لیکن دوسروں کی نسبت برنارڈشا کے ڈرامے ان کی ڈرامہ نویسی کا محرک بنے اور انھوں نے اپنا ڈرامہ "خادی" برنارڈشا سے متاثر ہو کر لکھا جس کا اعتراف صحت نے اپنی تحریر میں کیا ہے۔ برنارڈشا کے بعد صحت جس دوسری شخصیت سے متاثر ہوئیں وہ "انگارے" کی رشیدہ آپا تھیں جن کی پرکشش پراعناد شخصیت نے نہ صرف صحت کے اندر خود اعتمادی پیدا کی بلکہ صحت کے وجود کو ہلا کر رکھ دیا۔ صحت ان کے خیالات سے براہ راست متاثر ہوئیں جس کا اعتراف صحت یوں کرتی ہیں:

"اور زندگی کے اس دور میں مجھے ایک طوفانی ہستی سے ملنے کا موقع ملا جس کے وجود نے مجھے ہلا کر رکھ دیا۔ روشن آنکھوں اور سکراتے شگفتہ پہرے والی رشیدہ آپا سے کون ایسا تھا کہ ایک دفعہ مل کر پہنا نہ جائے۔۔۔۔۔ اور میں نے بے گنجے ہو جیسے ان کے ہر لفظ کو موتی سمجھ کر پہن لیا تھا۔۔۔۔۔ ۱۹۳۸ء میں رشیدہ آپا انگاروں والی رشیدہ آپا بن چکی تھیں۔ اب ان کی سلگتی پہلی باتیں پڑنے لگی تھیں۔"

صحت کے مزاج میں رشیدہ آپا کی سی بے باکی اور صحت کوئی شامل ہوئی۔ مشرقی عورتوں کا زیور شرم و حیا، گتھے ہوئے جذبات جی دتا، روتی ہوئی عورتوں اور قابل رحم حالت سے انھیں نفرت ہو گئی۔ اور خیالات میں یہ تبدیلی رشیدہ آپا کی انقلابی شخصیت کے زیر اثر ہی ممکن ہو سکی۔ صحت کے تخلیقی سفر میں انقلابی رجحان کی کارفرمائی رشیدہ آپا کی شخصیت کا عکس ہے۔

صحت رشیدہ آپا کے ساتھ ساتھ "انگارے" کے دوسرے مصنفین کی فکر سے بھی متاثر ہوئیں اور ان کے تصورات کو بھی اپنی فکری اساس میں شامل کر لیا۔ صحت کے فکری رجحان کی تربیت میں ترقی پسند تحریک کا بھی بڑا ہاتھ ہے۔ صحت اس تحریک کی نگری جہات سے نہ صرف متاثر ہوئیں بلکہ باضابطہ طور پر اس تحریک سے وابستہ بھی ہو گئیں اور وہ تمام باتیں جو ترقی پسند تحریک کی فکر کا حصہ بن گئیں اور ان کے تخلیقی سرمائے کی اساس قرار پائیں۔

اس طرح ادبی زندگی کے آغاز کے ساتھ ساتھ صحت کی منکربہ رواد کی کمی میں پڑنے کی ٹرپ
 کے اندر ہمیں ہی سے تھی اور جس کا غیر صحت کے اور بہت ہی تیار ہو چکا تھا، قوری ہم آہنگی نے
 صحت کی فکر کو ہنگامی فراہم کی اور صحت اپنے تعلق سے سفر پر گامزن ہو گئیں۔ اس طرے ادبی زندگی کا آغاز
 ۱۹۳۰ء کہانی "بچپن" (اسات) جنوری ۱۹۳۰ء اور ڈرامہ "فسامی" (اسات) جنوری ۱۹۳۰ء کے بعد
 ادبی کہانی "نیرہ" (رسالہ ساتھی جون ۱۹۳۰ء) میں شائع ہوئی۔ تیسری کہانی گیارہ ۱۹۳۰ء میں شائع
 بنا آتے مضمون میں شائع ہوئی۔ شروع کی زیادہ تر کہانیاں رسالہ ساتھی ہی میں شائع ہوئیں۔ ساتھی
 سالہ جنوری ۱۹۳۰ء میں صحت کی دو کہانیاں "ملا" اور "ڈان" میں شائع ہوئیں۔ ستمبر ۱۹۳۰ء
 میں انہوں نے دو کہانیاں "دو گھر" اور "دو گھر" میں شائع ہوئیں۔ دسمبر ۱۹۳۰ء میں انہوں نے دو کہانیاں "دو گھر" اور "دو گھر"
 شائع ہوئی۔ پھر "مات" "دوزخی" "دو گھر" میں شائع ہوئیں۔ اس طرح ۱۹۳۰ء سے ۱۹۳۰ء
 تک متعدد کہانیاں شائع ہوئیں۔ ان کہانیوں کی اشاعت کے بعد صحت پر مرقعات بھی ہونے شروع
 گئیں لیکن صحت نے اس کی کوئی پروا نہیں کی اور رسالوں کو کہانیاں بھیجتی رہیں لیکن کہانی "مات"
 نے تھینے کے بعد ادبی حلقے میں ہل چل مچ گئی۔ اس حد تک کہ صحت کو فشن نگار قرار دے دیا گیا۔ لیکن
 اس کہانی کی بدولت انھیں شہرت دوام بھی ملی۔ یہ الگ بات ہے کہ مضمون بھی بے حد کی گئیں۔ اس کہانی
 سے متعلق صحت لکھتی ہیں:

مگر جب میں نے "مات" لکھا تو پھر ہم بھٹ پڑا۔ ادبی اکھاڑے میں
 میرے پرزے اڑے۔ کچھ لوگوں نے میری حایت میں بھی قتل اٹھایا
 اُس دن سے مجھے فشن نگار کا لقب دے دیا گیا۔ مات سے پہلے اور مات
 کے بعد میں نے جو کچھ بھی لکھا اس پر کسی نے غور نہ کیا۔ میں جنسیات پر
 لکھنے والی فشن نگار مانی گئی۔ یہ تو ابھی چند سال سے نوجوان طبقے نے
 مجھے بتایا کہ میں فشن نگار نہیں حقیقت نگار ہوں... مات کا لیل اب بھی
 میری آہی پر چکا ہوا ہے اور جسے لوگ شہرت کہتے ہیں۔ بدنامی کی صورت
 میں اس افسانے پر اتنی ملی کر اٹھی آنے لگی۔ مات میری چڑبن گیا تھا میں
 کچھ بھی لکھوں مات کی تہوں میں دب جاتا تھا... مات مجھے بڑے جوتے کھلائے۔

اس کہانی کے اوپر فاشنی کا مضمون بھی چلا جس میں جیت گرہ مصمت ہی کی ہوں بس۔
 حوای غم دھتے کا سلسلہ بہت دنوں تک خطوط اور بحث و مباحثے کی صورت میں جاری رہا۔

مصمت کی کہانیوں پر ہنگامے کی وجہ یہ تھی کہ مصمت نے اپنے ماحول اور معاشرے کی
 جنسی زندگی اور جنسی مسائل کو اپنا موضوع بنایا لوگ اس طرح کی تحریر پڑھنے کے مادی نہیں تھے
 اور اس پر ہنگامہ ہونا فطری تھا لیکن بے باک مصمت نے ان سب باتوں کی کوئی پروا نہیں کی، وہ
 سمجھتی تھیں کہ میں کچھ بھی لکھ رہی ہوں اپنے گھر ماحول اور معاشرے کے بارے میں لکھ رہی ہوں
 اور ان برائیوں کو بے نقاب کر رہی ہوں جن پر اب تک پردہ پڑا ہوا تھا۔ مصمت لکھتی ہیں :

”میری ابتدائی کہانیاں گھر کی چار دیواری میں بیٹھ کر لکھی گئی ہیں عام
 طور سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ مرد ہی بڑی گندی باتیں کرتے ہیں۔ نہیں
 عورتیں بھی کرتی ہیں۔ عورتوں کے پاس زیادہ وقت ہوتا ہے۔ وہ ہر کو
 محلے بھر کی عورتیں جمع ہو کر بیٹھ جاتی تھیں اور ہم مر لکیوں سے کہا جاتا تھا
 چلو بھاگو تم لوگ۔ میں جب کہ ہنگامے کے نیچے کس کے کہیں سے ان کی
 باتیں سن لیا کرتی تھی جن کا موضوع گلے ہوئے ماحول اور پردے میں رہنے
 والی بیبیوں کے لیے عام بات ہے۔ وہ اس پر بہت بات چیت کیا کرتی
 ہیں۔ میری افسانہ نگاری اس گلے ہوئے ماحول کی عکاسی ہے۔ نوڈگرانی ہے۔“

اقرائعات سے مصمت کے حوصلے ہست نہیں ہوئے بلکہ اعتماد کی قوت مزید مستحکم ہوئی
 اور وہ اپنے افسانوی سفر پر پورے اعتماد اور وقار کے ساتھ گامزن رہیں۔ ان کی شہرت بڑھنے
 لگی اور ہندوپاک کے تمام ادبی رسالوں میں چھپنے لگیں۔ رسالہ ساتی کے بعد مصمت کے افسانے دج
 ذیل ادبی رسائل میں شائع ہوئے۔

ادب لطیف، ”معاذ“ سالنامہ ۱۹۴۶ء، ”ہندوستان جھوڑو“ سالنامہ ۱۹۶۲ء

سیپ کراچی : ”تھوڑی سی پاگل“ جنوری ۱۹۷۷ء ”سُونے کے گھونٹ“ جنوری ۱۹۷۷ء ”خریدلو“ افسانہ

نمبر شمارہ ۱۵۔ ”نوالہ“ خاص نمبر شمارہ ۱۲۔ ”لفنگا“ خاص نمبر شمارہ ۲۰۔ ”میر اور“ خاص

نمبر شمارہ ۱۹۔ ”حشق پر زور نہیں“ شمارہ ۲۔ ”بیکار“ شمارہ ۱۔ ”سانپ کے تلے“ شمارہ ۱۶

ناور کراچی "اوردو" شمارہ ۳-۴۔ اردو بسم اللہ دہلی و اجاستہ شمارہ ۵۶-۵۷۔ دو سہولتیں
شمارہ ۳۰۔ "زہر کا پیلا" شمارہ ۳۰-۳۱۔ تیرا اور شمارہ ۵۵۔ "غور والی" شمارہ ۵۰-۵۱۔
"کلا" جولائی-اگست ۱۹۶۶ء۔ "نوالہ" سالانہ شمارہ ۱۹۵۳ء۔ "کایا لٹ" شمارہ ۱۹۵۲ء۔
"مکلا لکڑیا" ۱۹۵۶ء۔ "بھٹی دشت" ۱۹۵۶ء۔ "آفری" او ۱۹۵۹ء۔ "پتیر" ۱۹۶۴ء۔

چٹانی ۱۹۶۵ء

نورین بیکار ۱۹۶۳ء۔ "زہر کا پیلا" ۱۹۶۶ء۔ "مغرب" ۱۹۶۷ء۔
"امریکل" شمارہ ۲۰۱۹۶۶ء۔ "نوالہ" شمارہ ۵۰-۵۱۔ "فرید" شمارہ ۵۱-۵۲۔
۱۹۶۹ء۔ "اند کا فصل" ۵۱-۵۲۔ "سانپ کے تلوسے" شمارہ ۳-۱۵۔ "سوری مٹی"
شمارہ ۵-۹۔ "۱۵۰۰"۔ "نفسکا" شمارہ ۳-۴۔ "۱۵۰۰"۔ "عشق پر نذر نیلیا" افسانہ نمبر
۱۹۶۰ء۔

نور شمس "نفس کی نانی" افسانہ نمبر جنوری ۱۹۵۴ء۔ "چوتھی کا جوڑا" افسانہ نمبر دسمبر ۱۹۵۵ء۔
"کلو کی مال" دس سالہ نمبر جون ۱۹۵۸ء۔ "بچہ بچہ بھی" مئی ۱۹۵۵ء۔ "نیند" افسانہ نمبر
نومبر ۱۹۶۶ء۔ "روشن" سالانہ جنوری ۱۹۶۳ء۔ "گھوٹ گھٹ اور گلہان" افسانہ نمبر ستمبر ۱۹۶۴ء۔
"مفلح پتھر" جنوری ۱۹۶۶ء۔ "بچے کنہا ہے کچھ" مارچ تا جون ۱۹۶۸ء۔ "تجزیہ بازی" نومبر

دسمبر ۱۹۸۲ء

الفاظ علی گڑھ "سوری مٹی" اور "نفس کی نانی" ۱۹۶۶ء۔ "شاعر" "بے کندہ کی بیانی" ۱۹۶۲ء۔

"نئی دہلی" ۱۹۶۹ء

گفتگو جیبی "شاہکار" "نوالہ" "معائنہ" ۱۹۶۵ء۔ "سانپ کے تلوسے" اور میری دوست

ننگ و جن کا نپور "اپنا خون" ۱۹۶۱ء

کتاب لکھنو "بینی اور مقدس فرش" ۱۹۸۳ء۔ "چھٹ رس"

شیخ "اند کا فصل" ۱۹۶۰ء

روہی "ڈھکوسلا" ۱۹۶۲ء اور ایک مسلسل ناول کا تہذیبی ہے پرہیز "تیرہ قسطوں میں شائع ہوا

میسویں صدی "شب خون"۔ "گلڈان" دسمبر ۱۹۶۰ء میں شائع ہوئی۔

ان رسائل کے علاوہ اور بہت سے ایسے رسائل ہیں جن میں وقتاً فوقتاً عصمت کی کہانیاں شائع ہوتی رہی ہیں۔ ان میں بہت سی کہانیاں ایسی ہیں جو اب تک شائع شدہ افسانوی مجموعوں میں سے کسی میں شائع بھی نہیں ہو چکی ہیں۔ آج ضرورت اس بات کی ہے کہ عصمت کی ان تمام مطلوبہ کہانیوں کو جمع کر کے ایک مجموعے کی شکل میں شائع کیا جائے۔

عصمت کی بہت سی اچھی کہانیاں ہندی میں بھی ترجمہ ہو چکی ہیں۔ عصمت نے بچوں کے لیے بھی بہت سی کہانیاں لکھی ہیں جو بچوں کے رسائل میں شائع ہوئی ہیں۔ اب ذرا ایک نظر عصمت کی تصانیف پر بھی ڈال لیں۔

اب تک عصمت کے سات افسانوی مجموعے سات ناول، تین ناولٹ، ڈراموں کے ۱۱ مجموعے اور ایک برانچی ناول "کاغذی بن پیرہن" آج کل میں قسط وار شائع ہوا تھا اور پہلی کیسٹ ڈیزائن نے ہی اکتوبر ۱۹۵۴ء میں اسے کتابی صورت میں شائع کیا ہے۔

عصمت کا پہلا افسانوی مجموعہ کلیاں ۱۹۴۱ء میں مکتبہ اردو لاہور سے شائع ہوا۔ اس میں کل تیرہ افسانے اور چار ڈرامے شامل ہیں۔ یہ مجموعہ ۱۹۳۸ء سے ۱۹۴۱ء کے درمیان لکھی ہوئی کہانیاں پر مشتمل ہے۔ اس کے بیشتر افسانے متوسط طبقے کے افراد خصوصاً عورتوں اور لڑکیوں کی نفسی اور نفسیاتی پیچیدگیوں، ان کی کش مکش اور گھٹن کے تجربے پر مبنی ہیں۔

دوسرا افسانوی مجموعہ ایک بات ۱۹۴۲ء میں مکتبہ اردو لاہور ہی سے شائع ہوا اس میں کل آٹھ افسانے شامل ہیں۔ چونکہ یہ مجموعہ کلیاں کے ایک سال بعد ہی منظر عام پر آگیا تھا۔ اس لیے اس میں مسائل کی نوعیت کم دہیش دہی ہے جو کلیاں میں ہے اور فکر و شعور میں کلیاں کے مقابلے میں تھوڑی سی بیداری ضرور دیکھنے کو ملتی ہے جس سے عصمت قدم آگے بڑھاتی نظر آتی ہیں۔

تیسرا افسانوی مجموعہ چوٹیں ہے جسے ۱۹۴۲ء میں ایجوکیشنل بک ہاؤس مل گڑھ نے شائع کیا۔ اس میں کل تیرہ افسانے شامل ہیں۔ اس مجموعے میں ان کا مشہور و مطعون افسانہ لہان بھی شامل ہے جو ان کے فن کی معراج سمجھا جاتا ہے۔ یہاں بھی مسائل کی نوعیت تقریباً وہی ہے جو پہلے دو مجموعوں کی ہے لیکن یہاں منکر و شعور میں پختگی، وسعت اور گہرائی ہے۔ ساتھ ہی ساتھ سماجی مسئلوں کی جانب دلچسپی میں اضافہ بھی ہے۔

پہلے انسانی مجموعہ دور آئندہ مکتبہ اردو لاہور سے ۱۹۵۲ء میں شائع ہوا۔ اس مجموعے
میں آٹھ کہانیاں شامل ہیں اور یہ آٹھوں افسانے عصمت کی شکر میں ہوئی تبدیلیوں کی واضح
تائید ہی کرتے نظر آتے ہیں۔ یہاں مسائل کی نوعیت پہلے تین انسانی مجموعے کے مقابلے الگ
کئے گئے ہیں۔ اس مجموعے کے افسانوں میں عصمت نے انسانیت کے انکھ دھوکوں میں نیا ہے اور
ہیات انسانی کو درمیان مسائل کو موضوع بنایا ہے۔ یہاں جنس اور نفسیاتی کو کشاں کا وہ عنصر دیکھنے کو
میں ملتا ہے شرمناک کے انسانی مجموعے کا وہ امتیاز ہے۔

پانچواں انسانی مجموعہ چھٹی سولہ ۱۹۵۲ء میں دواؤں کی ایک بینک لاہور نے شائع کیا۔ اس
میں نئے افسانے شامل ہیں۔ اس مجموعے تک پہنچتے پہنچتے عصمت کے فکری گہرائی میں کافی تنوع اور
دست پیدا ہو جاتی ہے اور وہ عالمگیر نوعیت اختیار کر لیتا ہے۔ یہاں جدید دورے افسانوں کے
چھپدہ مسائل زیادہ ہیں جنسی غربت، سخت کوششوں کا استحصال، سیاسی متوجہ پرستی، آبادی
تعلیم، قحط، بھوک مری اور جنگاں جیسے موضوعات میں۔ سماجی نظام کا مسئلہ، خدا، تقسیم ہند کا
مسئلہ، ہجرتوں کے احوال اور انسانی رشتوں کے شکست و ریخت کی کہانی ہے اور لاتعداد ایسے
مسائل ہیں جن سے اس وقت کا سماج گزر رہا تھا۔ ان افسانوں میں عصمت کی فکری بصارت و بصیرت
ورسی نچسٹنگل کا احساس ابھرتا ہے۔

دن کی خوشبو ان کا چھٹا انسانی مجموعہ ہے جسے سر فراز احمد منظور پریس لاہور نے ۱۹۵۹ء
میں شائع کیا۔ اس میں کل سات افسانے ہیں۔ آخری انسانی مجموعہ گات ہے اسے اے۔ اے۔ ایس
بیلی کی شہنشاہ لاہور نے ابھی چند سال پہلے شائع کیا ہے۔ اس میں کل سات افسانے شامل ہیں ان
دونوں انسانی مجموعوں میں عصمت کی سیاسی اور سماجی فکر پہلے کے مقابلے زیادہ گہری نظر آتی ہے۔
ان مجموعوں میں جنسی اور نفسیاتی مسئلہ سماجی اور سیاسی مسئلوں کے سامنے وہ اہمیت اور شدت نہیں
دیکھتے جو قبل کے انسانی مجموعوں میں عصمت کی فکر کا غالب رجحان تھا۔ یہاں حالات زمانہ، معاشرے
اور ماحول کی تبدیلی نے عصمت کی فکر میں تبدیلی پیدا کر دی ہے۔ قصبے سے شہر اور وہ بھی بڑے صنعتی شہر
بمبئی کی ہجرت اور یہاں کے تجربات و مشاہدات نے عصمت کے دل و دماغ میں تبدیلی پیدا کی۔
یہاں ان مسائل کی وہ اہمیت ہی نہیں رہی۔ لہذا نئے مسائل اور موضوعات کا فکر میں درآنا فطری

تھا۔ یہاں علمی و ادبی مشق شہر اور زندگی کے گنگا گوں مسائل ان کی پیچیدگیاں اور الجھنیں ہر مختلف طرح کے مل جل اور مالی مسائل ہیں۔

مصمت کا پہلا ناول قصہ صدی ۱۸۴۱ء میں ایک کیشبل بک (اوس علی گڑھ) نے شائع کیا یہ پہلا انسانی مجسمہ کلیاں کے بعد منظر عام پر آیا۔ مصمت کا یہ ناول ان کے چند دوستوں کی شکر کو ششوں کا نتیجہ ہے۔ اس ناول پر نامہ مسین کی ہدایت میں فلم بھی بن چکی ہے جو بے حد مقبول ہوئی ہے۔ یہ ایک جذباتی اور روانی ناول ہے جس پر نوجوان گروپ کی جذباتی اور روانیت غالب ہے اس میں شکر کی سطح پر طبقاتی تعزیتی کی چیز کش کے علاوہ اور کوئی خاص بات نظر نہیں آتی ہے۔

قصہ صدی کے بعد مصمت کا دوسرا ناول ٹیڑھی لکیر ہے جسے ۱۹۴۴ء میں یو۔ کارنر راپور نے شائع کیا۔ مصمت کی ناولوں میں اس ناول کو غیر معمولی شہرت ملی۔ اس ناول میں مصمت نے اپنے بچپن سے جوانی تک کے تجربات و مشاہدات کو بڑی مددگی کے ساتھ سمایا ہے۔ جنس اور نفسیاتی الجھنوں کی گرہ کشائی میں بھی فن کارانہ بصیرت اور لگرائی دیکھنے کو ملتی ہے۔ یہ مصمت کا شاہکار ناول ہے۔ ان پر روشنی ڈالتے ہوئے فیصل الرحمن غلطی لکھتے ہیں:

”مصمت کا سب سے اہم کارنامہ ان کا ناول ٹیڑھی لکیر ہے... اس میں نہ صرف یہ کہ مصنف کا اپنا مشاہدہ اور ذاتی تجربہ جھلکتا ہے بلکہ اس میں دشمن کا جیتا جاگتا کردار بہت کچھ ان کی اپنی شخصیت کی بھی عکاسی کرتا ہے... یہ ناول مجمع معنوں میں نفسیاتی ناول ہے اور زندگی کے چھوٹے چھوٹے مسائل اور جزئیات کے ذریعے جس طرح مصمت نے ان نفسیاتی گروہوں کو کھولا ہے وہ ایک معجزے کی حیثیت رکھتا ہے۔ مصمت نے اپنے افسانوں میں جتنے جتنے حقائق کی ادھوری عکاسی کی..... افسانوی تخلیق ہے جہاں انھوں نے اپنے نوجوانی کے تجربات و مشاہدات کو ایک ایک کر کے استعمال کر لیا ہے اور اب اس سرمائے میں کوئی چیز باقی نہیں رہ گئی ہے۔“ ۱۲

مخصوصہ مصمت کا تیسرا ناول ہے۔ ۱۹۶۱ء میں اشتیاق علی پٹی کشنر ویا گنج دہلی نے شائع

یہ ناول بھی کے حالات پر مبنی ہے اور اس میں معاشرے میں بھیجی ہوئی اقتصادی و معاشی کو بیان کیا گیا ہے جس کی وجہ سے مصور محنتوں کے دلال میں جنس مادی ہے اور ان کا جنس استحصال ہے۔ اس ناول میں بھیجی کی فلم ٹھہری کے کچے پھلے کو بھی منظر عام پر لایا گیا ہے۔ یہ ناول بھی محنت کے ذاتی تجربات و مشاہدات پر مبنی ہے لیکن اس کی چیز کش، یہی، و تصانیف زندگی کے مسائل کی پیش کش کے مقابلے میں اتنی کامیاب نہیں ہے۔ زبانی اس میں کوئی خاص نظریہ یا لہجہ نظر آتا ہے یا کسی فکر کے مقابلے میں یہ بے حد مرکز ناول ہے۔

چوتھا ناول سوداگی ۱۹۰۴ء میں شائع ہوا۔ اس پر بڑا دل کے نام سے فلم بن چلی ہے۔ اس ناول کی کہانی اور ایک عام فلمی کہانی میں کوئی فرق نہیں ہے۔ صرف مالی فوائد کے تحت لکھی گیا ناول معلوم ہوتا ہے جس میں محنت کی بصیرت و بصارت کہیں دیکھنے کو نہیں ملتی۔

پانچواں ناول جھگی کھوتر ۱۹۰۶ء میں شائع ہوا۔ اس ناول میں مہاں ہونی کی اردو ادبی زندگی پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ ناول حبیب آدمی ۱۹۰۷ء میں ہندو پاکٹ بکس دریا گئی نے شائع کیا۔ یہ ایک مسلم ڈائریکٹر کی زندگی پر مبنی ہے۔ یہ ناول بہرہ واپس نگر کے نام سے پاکستان میں شائع ہوا۔

ان کا آخری ناول ایک تلوہ خون ہے۔ یہ واقعات کرلا پر مبنی ہے۔ اسے ۱۹۰۵ء میں "نئی انشیت" والے صابروت نے شائع کیا۔ محنت کا یہ ناول موضوع اور پیش کش دونوں کے اعتبار سے محنت کے تمام ناولوں سے بالکل مختلف ہے۔ لیوئی فکر کے بعد محنت کا دوریرا کامیاب ناول ہیں ہے۔ یہاں محنت کی فکری میں نمایاں تبدیلی بھی دیکھنے کو ملتی ہے۔ اس ناول کی تخلیق کی کہانی محنت یوں بیان کرتی ہیں،

مجھ پر بچپن سے علی اصغر کی شہادت کی دہشت بیٹھی ہوئی تھی۔ غم کی دھوم دھام کے پیچھے جو المیہ پوشیدہ تھا وہ مجھے سوچنے پر مجبور کرتا تھا کہ دنیا میں کتنے ہی تہوار منائے جاتے ہیں جیسے دہرہ یا کرسمس لیکن دنیا میں صرف عزم ہی ایسا تہوار ہے جو معصوموں پر ہونے والے مظالم کی یاد میں منایا جاتا ہے۔ مرنے سن کر میں بے حد متاثر ہوا کرتی تھی میں

نے انیس کے مرتبے پڑے، مجلسوں میں پورے غلوں سے شرکت کی۔
 غم حسین میں مجھے دنیا کے مظلوموں کا عکس نظر آیا اور ایک دلسوز
 کہانی ملی۔ اس کتاب کو لکھنے کے لیے میں نے زندگی سے بھی کانٹے
 اور زخم چٹے اور امام حسین پر جو جیتی اسے صرت پڑھا ہی نہیں محسوس
 بھی کیا۔ میں نے غم حسین کو سہل راہ بنا کر ایک قطرہ غولی لکھی: ۱۳

اس ناول کا اسلوب اور انداز بیان بھی دوسرے تمام ناولوں سے مختلف ہے۔ انداز بیان
 کی اس تبدیلی کی جانب اشارہ کرتے ہوئے عصمت کہتی ہیں،

”میں نے انیس کا انداز بیان چرانے کی کوشش کی ہے اور اپنا انداز
 بیان بالکل بدل دیا ہے کوشش کی ہے کہ میرا ایک جلد آنے پڑے
 اپنے دل سے کچھ نہیں لکھا۔ سب کچھ کتابوں سے لیا ہے۔“ ۱۴
 ”میں نے اپنے طرز تحریر کو برتنے کی کوشش کی ہے اور نئی راہ پر چلنے
 میں بڑا لطف آیا۔“ ۱۵

عصمت نے واقعات کر بلا کو خالص اسلامی رنگ میں نہیں دیکھا ہے بلکہ اس کے انقلابی
 پہلو پر زیادہ زور دیا ہے اور دنیا کی تمام انقلابی تحریروں کے لیے سہل راہ کے طور پر پیش کیا ہے۔

افسانوی مجموعوں اور ناول کے علاوہ عصمت کے ڈراموں کے مجموعے دھانی بائجن ۱۹۴۴ء
 اور شیعہ طاق بھی منظر عام پر آچکے ہیں۔ ان کے علاوہ عصمت نے بچوں کے لیے بھی کہانیاں اور ناول
 لکھے ہیں۔ یہ تینوں ناول تین ۱۶ ماری، نقلی راہکار، دل کی دنیا کے نام سے شائع ہو چکے ہیں اور بچوں
 میں مقبول بھی ہوئے ہیں۔

ان کے علاوہ عصمت کی کہانیوں اور ڈراموں کے مختلف مجموعے مختلف ناموں سے شائع ہو چکے
 ہیں جن میں کہانیوں اور ڈراموں کے انتخاب شامل ہیں۔ عصمت نے افسانے، ناول، ناولٹ، ڈرامے
 اور مضامین بھی لکھے ہیں۔

عصمت کی یہ تمام تحریروں حیاتِ انسانی کو درپیش گوناگوں مسائل سے بھرپور ہیں اور
 ہمیں ان مسائل کی حقیقی اور سچی عکاسی ان کی تحریروں میں دیکھنے کو ملتی ہے۔ ان کی تحریروں میں

بچنے کو ملتی ہے۔ ان کی تقریروں میں خائفانہ چشم پوشی کہیں نظر نہیں آتی۔ صحت نے زندگی کو
 اس انداز سے دکھا اس کو اسی انداز میں پیش کر دیا۔ شروع سے سماج کی تمام نابرابری اور ناہمواری
 کے نطن آواز بلند کرنی شروع کر دی اور سماج کی توجہ ان مسائل کی طرف مبذول کرائی۔ یہ سب وہ
 مسائل تھے جن سے اب تک بیشتر ادیبوں نے چشم پوشی کر رکھی تھی اور سماجی و اخلاقی استدار کی
 پابندیوں کی وجہ سے ان مسائل کے اظہار کی جرأت نہیں کر پائے تھے۔ صحت نے ان اخلاقی اقدار
 کی بے جا پابندیوں کو توڑ کر ان مسائل پر یکے نام اظہار خیال کیا جس کی وجہ سے سطحوں کی گتیں اور
 باطنی بھی قرار دی گئیں لیکن صحت نے حوصلہ پست نہیں کیا بلکہ جیسا کہ: اظہار کرتی رہی۔

ان کی تقریروں سے صحت کی تصویر ابھرتی ہے وہ ایک حقیقت پسند نگار کی ہے اور
 یہی صحت کی عظمت بھی ہے اور ان کی شہرت و مقبولیت کی وجہ بھی۔

صحت کی ادبی خدمات کے صلے میں انھیں سرکاری اور غیر سرکاری اوسروں کی جانب سے کئی
 ام اعزازات و انعامات بھی ملے۔ ۱۹۰۵ء میں حکومت ہند نے "پدم شری" کا خطاب دیا۔ ۱۹۹۰ء میں وصیہ
 پریش حکومت نے اقبال سان سے نوازا۔ اس کے علاوہ غالب ایوارڈ، فلم فیئر ایوارڈ، گورنمنٹ آف
 انڈیا ایوارڈ اور پرویز شاہری ایوارڈ بھی ملے ہیں۔ مگر یہ ان اعزازات و انعامات سے صحت کے قلوب
 کوئی اضافہ نہیں ہوا بلکہ ان انعامات کی اہمیت و افادیت میں اضافہ ضرور ہوا۔

نصف صدی تک ادبی افق پر جلوہ گر رہنے کے بعد فلکشن کی دنیا کی یہ تاجندہ ہستی لعل بدشال
 نے ڈھیر چھوڑ کر ۲۴ اگست ۱۹۹۱ء کو اس دافانی سے کوچ کر گئیں۔ ان کے جد غاک کو ان کی
 آخری خواہش کے مطابق بمبئی کے جین داری برقی شمان گھاٹ میں نذر آتش کر دیا گیا۔ یہاں
 بھی صحت نے اپنے باقیانہ جذبات کا مظاہرہ کیا، وہ لکھتی نہ رہی جس پر آسان شبنم انسانی کرے
 یا دنیا کے ادیب اپنی عقیدت کے پھول بچھا دو کریں۔

حواشی

۱۔ صحت چغتائی، آپ بیتی، آپ بیتی نمبر فن اور شخصیت، بمبئی، ستمبر ۱۹۶۷ء، جلد ۴، شمارہ مارچ

- ۲ - یونس اگاسکر، صحت چغتائی کے گفتگو، مکالمات، دہلی، دسمبر ۱۹۹۱ء، جلد ۱، شمارہ ۳۰، صفحہ ۱۱۔
- ۳ - حوالہ نمبر ۱ کی تفصیل۔
- ۴ - صحت چغتائی میری آپ بیتی، آدمی عورت آدمی خواب، بیسویں صدی پہلی کیشنر نئی دہلی، ۱۹۸۹ء، ص ۵-۷۔
- ۵ - صحت چغتائی، کاغذی ہے پر ہیں، آج کل نئی دہلی، اکتوبر ۱۹۷۵ء، ص ۲۸۔
- ۶ - حوالہ نمبر ۱ کی تفصیل۔
- ۷ - صحت چغتائی، کاغذی ہے پر ہیں، آج کل، نئی دہلی، اکتوبر ۱۹۷۹ء، ص ۲۸-۲۷۔
- ۸ - صحت چغتائی، آپ بیتی، فن اور شخصیت، بیہی، ستمبر ۱۹۷۸ء، جلد ۴، شمارہ ۷۰۔
- ۹ - راجپ، ۱۹۸۰ء، ص ۱۷۹۔
- ۹ - صحت چغتائی، کاغذی ہے پر ہیں، آج کل، نئی دہلی، مارچ ۱۹۷۹ء، ص ۹۔
- ۱۰ - ایضاً، ص ۱۰۔
- ۱۱ - یونس اگاسکر، صحت چغتائی کے گفتگو، مکالمات، دہلی، دسمبر ۱۹۹۱ء، جلد ۱، شمارہ ۳۰، ص ۱۳۔
- ۱۲ - خلیل الرحمن خلیل، صحت کے ناول اور افسانے، مکالمات، صحت نمبر، ص ۱۳۵۔
- ۱۳ - خلیل بازید پوری، ملاقات صحت چغتائی، مکالمات صحت نمبر، ص ۳۲-۳۱۔
- ۱۴ - یونس اگاسکر، صحت چغتائی کے گفتگو، مکالمات، دہلی، دسمبر ۱۹۹۱ء، ص ۲۸۔
- ۱۵ - ایضاً، ص ۲۸۔

اشک کا افسانوی سفر - ایک مطالعہ

سیما صفیر

اوپنڈر ناتھ اشک اردو ہندی فکشن کے نامور ادیب تھے۔ وہ فلم کے سہارے تمام مہم ساجی برائیوں اور اقتصادی نا انصافیوں کے غلات لڑتے رہے اور ان برائیوں کے نتائج سے بھی قادی کو باخبر کرتے رہے۔ خوبی کی بات یہ ہے کہ ایسا سب کچھ انھوں نے افسانوی ادب کے دائرے میں رہ کر کیا۔ انسانیت، بھائی چارگی اور ملک کی سالمیت کے علاوہ عورت پر منظم، ذات برادری کے جھگڑوں، جتناتی تفریق جیسی معاشرتی برائیاں ان کی تخلیقات کے بنیادی موضوعات ہیں۔

اشک کی ۸۹ سالہ زندگی پر نظر ڈالیں تو ایک دلچسپ تصویر ابھر کر سامنے آتی ہے۔ ۱۳ دسمبر ۱۹۱۰ء کو جالندھر کے ایک برہمن خاندان میں پیدا ہوئے۔ چھ بھائیوں میں وہ دوسرے نمبر پر تھے۔ والد پنڈت مادھو رام ریلوے اسٹیشن ماسٹر اور والدہ بسنتی دہی گھسریو خاتون تھیں۔ سترہ سال کی عمر میں پنجابی میں شاعری شروع کی۔ اٹھارہ سال کی عمر میں اردو میں پہلا افسانہ ”دھوا کے جذبات“ لکھا۔ بیس سال کی عمر میں ان کا پہلا افسانوی مجموعہ ”نورتن“ شائع ہوا۔ پچیس سال کی عمر میں ششما دیوی سے شادی ہوئی۔ اسی دوران انھوں نے ہندی میں بھی لکھنا شروع کیا اور اپنا تعلیمی سلسلہ جاری رکھا۔ دو سال بعد یعنی ۱۹۳۶ء میں وکالت

پاس کی لیکن بڑی کاتھدق سے انتقال ہو گیا۔ اپنے بیٹے "لوئیس" کو گورنر لے ہوئے انھوں نے پہلا ناول "سٹارڈن کے کیس" مکمل کیا۔ شیوادی کی موت کے ٹھیک چار سال بعد انھوں نے لیا دیوی سے شادی کی جن سے بیٹی لونا پیدا ہوئی لیکن یہ ازدواجی رشتہ ادا کی پیدائش سے پہلے ہی ٹوٹ گیا البتہ تین ماہ بعد انھوں نے تیسری شادی کو شلیا دیوی سے کر لی جنھوں نے آخری وقت تک اس بندھن کو بغور و خوبی نبھایا۔ کو شلیا دیوی سے شادی ہوتے ہی انھوں کو آل انڈیا ریڈیو میں ملازمت مل گئی۔ چار سال بعد سادات حسن خٹو کے بلاوے پر وہ فلمی دنیا پہنچے لیکن اگلے سال ہی دق کے مارنے میں مبتلا ہو کر پختہ گنی کے ٹی۔ بی۔ اسپتال میں داخل ہوئے۔ یہاں وہ اپنا علاج کرا رہے تھے کہ ملک کے ملکٹ ملکٹ ہو گئے۔ جہاں طور پر شفا یاب مگر ذہنی طور پر مشکل ہو کر وہ آزاد ہند میں آزادی کی ایک نئی کرن لے کر آباد آئے اور پھر اپنے قلم کا سارا زور وطن اور ہوموٹوں کی فلاح پر لگا دیا۔ ۷۷ سال کی عمر میں ۱۹ جنوری ۱۹۶۶ء کو اس جہان فانی سے رخصت ہو گئے اور اپنے چھپے دس افسانوی مجموعے "پہ خیم ناول" "پہ سر بائی رائے" اور چار ایک بابی ڈراموں کے مجموعے چھوڑ گئے۔

انھوں نے بیک وقت افسانے، ناول اور ڈرامے لکھے ہیں۔ غیر افسانوی ادب میں مضامین، خاکے، تذکرے اور انٹرویو بھی ملتے ہیں۔ انھیں شاعری کا بھی شوق تھا لیکن زیر نظر مضمون میں محض ان کی افسانہ نگاری کو احاطہ تحریر میں لانا ہے جس کا کیسٹوس چالیس سال (۱۹۲۸ء سے ۱۹۶۸ء تک) کی مدت پر پھیلا ہوا ہے۔ دوسرا افسانوں کے اس خالق کا پہلا افسانہ "دو دھوا کے جذبات" اور آخری "انگر" ہے۔ پانچ افسانوں پر مشتمل "نورتن" ان کا پہلا مجموعہ ہے جو ۱۹۳۰ء میں شائع ہوا۔ دوسرا افسانوی مجموعہ ۱۹۳۳ء میں "عورت کی فطرت" کے نام سے منظر عام پر آیا۔ "ڈاچی" (۱۹۳۵ء)، "کونسل" (۱۹۴۰ء)، "ناسور" (۱۹۴۲ء)، "نفس" (۱۹۴۳ء) اور "چٹان" (۱۹۴۴ء) جیسے مجموعوں کے شائع ہوتے ہی ادبی حلقے میں ان کی شہرت اور مقبولیت کے دروازے کھل گئے۔ دیوناگری پس میں ان کا پہلا مجموعہ "پنجبر" کے نام سے ۱۹۴۴ء میں چھپا۔ "انگر" (۱۹۴۵ء)، "نشانیان" (۱۹۴۷ء)، "چھینٹیں" (۱۹۴۹ء)، "دو دھارا" (۱۹۴۹ء)، "کالے صاحب" (۱۹۵۰ء)، "جوانی کی شام" (۱۹۵۱ء)، "بیگن کا پودھا"

۱۹۵۱ء، جھلم کے مات پل، ۱۹۵۵ء اور چنگ (۱۹۶۰ء) ان کی ہندی کہانیوں کے مجموعے ہیں۔ کالے صاحب کے نام سے انھوں نے اردو میں بھی افسانوی مجموعہ (۱۹۵۶ء) شائع کیا۔ اشک کے اردو، ہندی افسانوں کو موضوعات کے اعتبار سے تقسیم کیا جائے تو ان کے بارے میں دو قسم کی مباحثیں سامنے آتی ہیں۔ پہلی زیادہ بڑی نظر آتا ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ان کا رہنے کا ماحول کو بہت قریب سے دیکھا ہے اور اس کے ماحول سے تعلق ہے۔ ان کی نگاہیں ان کے اردو افسانوں میں کس سطح پر نظر آتی ہیں اس سلسلے میں پروفیسر قمر حسین اشک کے افسانے کے حوالے سے لکھتے ہیں :

”مگر ونگر کی۔۔۔ گرائی اشک صاحب کی ان کہانیوں میں منظر آتی ہے جس کا موضوع افکار اور دے کچے طبقے پر غائب زندگی ہے وہ چند تفصیلات سے ایسے ماحول کی تخلیق کرتے ہیں جس میں غریب اور مجبور انسان اپنی محرومیوں اور شکستوں، ذلتوں اور تنہائیوں کے آئینہ میں مٹی کے کھلونوں کی طرح ٹوٹتے اور پامال ہوتے نظر آتے ہیں۔ وہ جو مہذب زندگی کی ساری آسائشوں اور نعمتوں سے ازلی طور پر محروم ہیں جو جوانوں سے بھی بدتر زندگی گزارتے ہیں۔“

(اشک: فن اور شخصیت، مرتبہ: کوشلیا، ص ۱۲۰)

اشک کے نمایندہ افسانوں کی فہرست ترتیب دی جائے تو ”ڈاچی“ سرفہرست ہوگا۔ اس افسانے میں ایک بچی کی خواہش اور اس کی تکمیل کے لیے باپ کی جدوجہد کے بیچ پلاٹ دیا گیا ہے۔ بہاول نگر ریگستانی علاقہ ہے۔ بیشتر آبادی مزدور جالو کی ہے۔ باقی سراسر اسی آبادی سے تعلق رکھتا ہے۔ وہ اپنی بوس کو بہت چاہتا ہے۔ مرتے وقت بوس، مسعود رضیہ کا خاص خیال رکھنے کی تاکید کرتی ہے۔ ایک دن علاقے کا مکھیا مشیر مال اپنی بیٹی کو ڈاچی (سائڈی) پر بٹھائے ہوئے گھائوں سے گزرتا ہے۔ رضیہ کو ڈاچی بہت پسند آتی ہے۔ وہ بھی اس پر سوار کی فرمائش کرتی ہے۔ رضیہ کے اصرار بلکہ ضد پر باقر ڈاچی خریدنے کے لیے بڑی جانفشانی کے بعد

ایک سوچا پس وہ پہلے کرتا ہے بعد پھر اُسے خریدنے کے لیے طے کر جاتا ہے۔ ساڈنی خرید کر جب واپس جاتا ہے تو اُس پر کھانے کے لیے گڑے کا خیال آتا ہے کہ بغیر گڑے کے رضیہ ڈاچی نہ پڑے نہیں پائے گی لہذا وہ اس کے لیے شیر مال کے پاس جاتا ہے لیکن شیر مال کو ڈاچی پسند آجائے ہے اور وہ اُسے اپنے قبضے میں کر لیتا ہے۔ باقر خالی اتھ گھر کے قریب بھاری کی اوٹ میں بیٹھا یہ سوچتا ہے کہ رضیہ سو جائے تو گھر میں داخل ہو۔

بیانیہ اسلوب اور مقامی لب و لہجے میں لکھا ہوا تاریخی افسانہ ایک ایسے جفاکش کی روداد ہے جس میں موسم ہے موسم ہے مگر استعمالی قوتوں نے اُسے اندھے بزدل بنادیا ہے۔ افسانے میں چار تحریک کردار نظر آتے ہیں۔ باقر، رضیہ، نندو چودھری اور شیر مال۔ اور ان چاروں کے بیچ میں ہے ایک بے زبان جانور ڈاچی۔ باقر جو ڈاچی کی طرح انحراف کی قوت نہیں رکھتا، اپنی جائز بات سنانے کی ہمت جُٹا نہیں پاتا۔ چاہتے ہوئے بھی اس قدر میں احتجاج کی جرأت پیدا نہیں ہوتی۔ انکار کے تئیں اس کی کھل ہوئی شخصیت فعال نہیں ہوتی بلکہ خود پر ہجر کر لیتا ہے کہ شاید یہی اُس کا مقدر ہے۔

مرکزی کردار کی ذہنی کیفیت اور ایک افغان خون کے درمیان اس کی عملی جدوجہد میں پیش آنے والی دشواریوں کو اشک نے بڑے فن کارانہ انداز سے اجاگر کیا ہے۔ مذکورہ کہانی میں انسانی جذبات و احساسات کا مذاق اور احترام ہے۔ سادگی، دکھ دکھاؤ، سکھائی اور اکھڑی ہے اور ان متضاد کیفیات کو ہمیشہ کرنے کا انداز نہایت موثر ہے کہ قاری نوآبادیاتی نظام کی نفسیات اور غفلت کو سمجھتے ہوئے شروع سے باقر کے دکھ درد میں شریک رہتا ہے۔

اشک کا دوسرا اہم افسانہ 'تین سو چوبیس' ہے۔ بیانیہ اسلوب میں لکھے گئے اس افسانے میں اونچی اونچی پہاڑیوں، دھریب وادیوں اور قدرت کے حسین مناظر کے کیئوس میں ریٹائرڈ انجینئر مسٹر والٹن کا کبڈا بھرتا ہے جو شلہ میں آیا ہے۔ ایشین پر اُن کے ڈیڑھ سارے سامان کے ساتھ ایک قدیم بھاری بھر کم پیانو بھی ہے جسے اُس کی بیٹی مس والٹن بہت عزیز رکھتی ہے۔ دوسرے قلمی اُسے مل کر اٹھانے کا منصوبہ بناتے ہیں لیکن مضبوط ارادے کا شلوک الحال حیدر علی اُسے اپنی بیٹی پر لا دیتا ہے۔ سبھی اسے حیرت اور رشک سے سمجھتے ہیں۔ مس والٹن سوچتی ہے کہ اگر یہ شخص پیانو

دیکھتے ہیں آسانی پہنچا دیتا ہے تو یہ انسانی قوت کی عمدہ مثال ہوگی جس کے لیے وہ زمین اے
انعام ہے فنانہ کی کچھ اہمیت اور فرانس کے پروجوں میں اس کی جھانکشی کے ارے میں لکھے
کی۔ اسی جذبہ کے تحت وہ موٹر سے اتر کر اُس کے ہمراہ پیدل چلے گئے تھے۔ نگر ضرور کا حوصلہ
نزدک سے۔ اس سیدھے سادے افسانے میں اُس وقت اور بھی کشش پیدا ہو جاتی ہے جب
فسانہ نگار طیش کے ذریعے وہانی ضابطہ کرتا ہے۔ آٹھ ایک اچھے گھرانے سے تعلق رکھتی
ہے۔ حیدر کو چاہتی ہے گھر والوں کی نفی وقت کے باوجود اس سے شادی کر لیتی ہے۔ بہت میں
میں آرام کو چھوڑ کر تالین کا کام کرنے لگتی ہے۔ حیدر کو ان باتوں کا احساس ہے۔ وہ دن رات
منت کرتے ایک دکان کھولنا چاہتا ہے، اپنی فستہ عالی کو ختم کرنا چاہتا ہے۔ لہائی کے اس
راز کو راز میں کچھ کرنے کی تمنا، کچھ پانے کی آرزو ہے۔ اسی بے خوشی میں اگر اکیلے ہی بیٹا نو
ٹھانے کا تہہ کر لیتا ہے اور پھر اس پر عمل بھی کرتا ہے یہ جانتے ہوئے کہ اتنا ذہن بیٹھ پر لاو
کر پڑھائی پر چڑھنا تقریباً ناممکن ہے لیکن اپنے جھگڑنے ہوئے خوابوں کی تعبیر کو سمجھنے کی
فرض سے اپنی استطاعت سے زیادہ بوجھ اٹھاتا ہے جس کا نتیجہ موت کی شکل میں سامنے آتا ہے۔
لہائی اس وقت کھانا کھانسی پر پہنچتی ہے جب وہ تلی تین میل کا فاصلہ طے کر کے مس والٹنی خوش ہو کر
اُس کے ماتھے کا پسینہ پونچھنے اور انعام دینے کو بڑھتی ہے لیکن یہ دیکھ کر دنگ رہ جاتی ہے کہ اُس
کے ہیرہ کی آنکھوں میں اندھیرا اچھایا ہے۔ اور یہ اندھیرا اہل بھر میں اس کو ادبی اندھیرے میں غرق
کر دیتا ہے۔ انتہا یہ ہے کہ اس کی شناخت تین سو چوبیس نمبر سے ہوتی ہے۔

اشک کے مشہور افسانوں میں موتی کو بھی خاص اہمیت حاصل ہے۔ بیانیہ انداز میں
لکھے اس افسانے میں ایک کردار پنڈت گودرام ببول رہا ہے اور دوسرا کردار اننت رام اجو پیلے
کردار کا پڑوسی ہے، من رہا ہے۔ دونوں کی سوجھ بوجھ میں تال میل موتی کے ذریعے قائم رہتا ہے۔
پنڈت گودرام اپنے بیٹے براج کو بہت چاہتا ہے اور براج اپنے چلے کو بے حد پیار کرتا ہے
اور اس کا نام موتی رکھتا ہے لیکن براج کی ماں شردھ سے ہی موتی کو پسند نہیں کرتی ہے۔ ایک
ایسا وقت آتا ہے جب براج کی تمام کوجہ پڑھائی کی جانب منتقل ہو جاتی ہے اور بے زبان جانور عدم
توجہ کا شکار ہوتا ہے۔ نچھٹ ولاغر ہوجانے پر ہر گودرام اُسے آزاد کر دیتا ہے۔ یہ سوچ کر کہ شاید

کھلی فضا اس کی صحت بحال کر دے۔ ایک سے ٹکرائے اور درجہ بھرنے سے موتی خارش زور اور
 ٹھٹھٹا ہو جاتا ہے۔ ہنڈت جی اُسے براج کے پکنے سے گھر لے آتے ہیں عزت راج کی
 سے وہ اُسے خاکدب کے سپرد کر دیتے ہیں۔ کچھ دنوں بعد اُس کی حالت زار دیکھ کر وہ تسلا اُٹھے
 ہیں اور اُسے پھر گھر لے آتے ہیں۔

فن کار نے اس افسانے میں بالواسطہ طور پر یہ احساس دلایا ہے کہ ہم اثراتِ مملوئات
 کو جانوروں کے جذبات و احساسات کا خیال رکھنا چاہیے کیونکہ یہ بے زبان جو خلوص، محبت اور
 وفاداری کے پیکر ہوتے ہیں، اپنا دکھ درد اپنوں سے بھی بیان نہیں کر پاتے ہیں۔ یہ اس لیے
 نہیں کہہ رہے انھیں قوتِ گویائی سے محروم رکھا ہے بلکہ اُس نے انھیں بے پناہ قوتِ برداشت
 دی ہے اور انسان کو ان سے سبق سیکھنا چاہیے۔

”بیگن کا پودا بھی ٹکری اور فنی اعتبار سے انشک کا کامیاب افسانہ ہے۔ اس میں
 راوی، ٹھیکہ دار گوپال داس اور ماہی رام کے ذریعے طبقاتی کش مکش، غربت و افلاس کا
 اجاگر کیا گیا ہے۔ فرسٹ پرس میں لکھے گئے اس افسانے میں پریت نگر میں سبزی کے کھیت
 کا ایک منظر طلوع ہوتا ہے جہاں ایک پودے پر زرد رنگ کا سوکھا پکا ہوا بیگن لٹکا ہے۔
 افسانہ نگار نے اس زرد رنگ کے بیگن کو ضیف العمری سے تشبیہ دی ہے اور پھر تشیل پیرائے
 میں کہانی کو خفیش یک میں لے گیا ہے، جب یہی پکا ہوا زرد بیگن تروتازہ اور شاداب تھا
 اُس میں ایک کشش اور جاذبیت تھی۔ بڑھا، کوٹھلی کے باغیچے میں بیٹھا بیگن کے پونے کو جھانٹ
 رہا ہے۔ دریافت کرنے پر بتاتا ہے کہ اس عمل سے دوبارہ پھل حاصل ہوگا۔ افسانے کا مرکزی کردار
 ”میں“ دسمبر کی سردرات میں اپنے برآمدے میں لیٹے ہوئے غیبت و نزار بڑھ سے زرد بیگن کا موازنہ
 کرتا ہے اور سوچتا ہے کہ ان دونوں میں کتنی مشابہت پائی جاتی ہے البتہ ایک کو تراشنے سے وہ
 اور بھی پھینٹا بھونٹتا ہے جب کہ دوسرے یعنی انسان کو اللہ نے اس صفت سے محروم رکھا ہے۔
 منفی سورج اُس وقت مثبت عمل اختیار کر لیتی ہے جب وہ نئے نئے پودوں، شاخوں اور پھولوں
 کو دیکھتا ہے:

”وہیں کھڑے کھڑے جیسے مجھ سے کسی نے کہا کہ انسان کی بیل بھی

زور ہے۔ موت اُس کی قینچی ہے۔ مرد عورتیں اپنے اور بڑے
 اُس کے پھل، پھول، پتے اور شاخیں ہیں۔ جب بے سوکھ جاتے
 ہیں یا گل ٹر جاتے ہیں، یہ قینچی انھیں کاٹ دیتی ہے اور ان کی
 جگہ نئے، ہر سب بھرے، زندگی کی حرکت سے دھڑکتے پھلتے نوتے
 بنتے، اپنے جگہ، پھول ادا پتے لگتے ہیں اور زندگی کی ادا سیل
 بھیتی، بھرتی، بھرتی بھرتی ہلاتی چل جاتی ہے۔

انک کے منتخب افسانے، مرتبہ، رام محل، ص ۵۰

ٹیمبل لینڈ کا شمار بھی انڈیا کے اہم ترین افسانوں میں ہوتا ہے۔ جغرافیائی اعتبار سے
 انہی کے گھاٹیوں اور اوپر دکھاڑ پھاڑیوں پر جب زلزلہ پیدا ہوتا ہے تو قتل و غارتگی عمل شروع
 ہوتا ہے۔ ایسے میں محفوظ ترین مقام 'ہوار میڈن' ہوتا ہے۔ ۱۹۴۰ء کے کیوس میں دیکھا جائے
 تو اس پر آتش دور میں انک نے ٹیمبل لینڈ یعنی سطح مرتفع کو ڈھونڈتے ہوئے تعصب اور
 تند نظری کو دور کرنے کی کوشش کی ہے۔ افسانے کا مرکزی کردار دینا تاھ دق کے مرض میں
 مبتلا ہے اور پانچ گنی کے سینی ٹویم میں علاج کر رہا ہے۔ اسے اپنے بھائی کے خط اور انبہارات
 کے ذریعے تقسیم ہند کے بارے میں معلوم ہوتا ہے تو وہ ذہنی کوت میں مبتلا اور لاہور کی تباہی
 کا شکار ہوتا ہے۔ دینا تاھ کی طرح کچھ اور لوگ بھی مسکوند ہوتے ہیں اور وہ سب سدہ مہاجروں
 نے لیے چندہ اکٹھا کرتے ہیں تاکہ مصیبت زدہ لوگوں کو سردی سے راحت پہنچانے کے لیے کیمبل
 بھیجے جاسکیں۔ اس کا بغیر کے لیے زیر علاج قاسم بھی پانچ روپے دیتا ہے اور دلائل سے
 براہ کٹھ ہونے والے جذبات کو سرد کرنے کے متین کرتا ہے دوسری جانب پنجاب کا مسلم گھرانہ
 نس نے اپنی بیٹی اور داماد کو آگ میں جھلتے ہوئے دیکھا تھا، بیٹی پہنچتا ہے اور پھر تپ دق کا
 علاج کرانے کے لیے پنج گنی آتا ہے۔ بچی کچی پونجی ختم ہو جاتی ہے تو اس کی حالت اور ضرورت کو
 دیکھتے ہوئے دینا تاھ جسے کی ہوئی رقم منطوق الحال مسلم مہاجر کے حوالے کر دیتا ہے۔

"ٹیمبل لینڈ" میں افسانہ نگار نے بڑے فن کارانہ طور سے ایک دوسرے کے خلاف پروردش
 پارہی نفرت کو کم کرنے کی کوشش کی ہے اور احساس دلایا ہے کہ غلط فہمیوں کا ازالہ دیرینہ محنت

اخوت اور بھائی چارے کے جذبے میں ہے جیسا کہ مرکزی کردار کے قول فحش سے ظاہر رہا ہے۔ اپنے شہر لاہور کے پریشان حال ہندوؤں کے لیے ہمدی کا جذبہ لکھتا ہے اور اُن کی مدد کے لیے متحرک نظر آتا ہے مگر اس کا یہ جذبہ محض ہم مذہبوں کے لیے نہیں بلکہ تمام صحبت زدہ لوگوں کے لیے انسانی فلاح و بہبود کے واسطے ہے لہذا فحشی طور پر یہ وہ ایک مسلمان ہاجر بزرگ کی دردناک داستان سننا ہے تو وہ اپنے اندر وہی شدت، نفرت اور اپنائیت پاتا ہے اور پھر انسانیت کے تئیں وہ چندے کی جمع کی ہوئی تمام رقم مستحق کے سپرد کر دیتا ہے۔

”ٹیرس پریٹس شام“ رومانی اور جذباتی افسانہ ہے۔ اس میں عجائباتی نقطہ نظر سے فطرت کے نرم و گداز لمس کو نین کارانہ ڈھنگ سے پیش کیا گیا ہے کہانی کا مرکزی کردار ہیکل پر دھیس کا نیکر ہے وہ خوش مزاج، زندہ دل اور جلال پرست ہے۔ اپنی ازدواجی زندگی سے مطمئن ہے اور اپنے عہدے کی ترقی کے لیے سمندر کے کنارے ایک چھوٹے سے ٹیٹ میں مقیم ہے تاکہ یکسوئی سے اپنا تحقیقی مقالہ مکمل کر سکے۔ بمبئی میں سمندر کے کنارے کا منظر، پرسکون، آرام و آسائش کے بیچ پڑوس کی ٹیرس پریٹس ہوئی دو کسوں کو کیوں کی گفتگو اس کے سکون میں تھام پیدا کر دیتے ہیں بلکہ اس کے جذبات میں جوش اور انگ لے آتے ہیں۔

افسانے میں ایک عنفوان شباب کی منزل پر دستک دیتی ہوئی لڑکیاں ہیں تو دوسری طرف نختہ عمر کا پردہ فیسر جو بڑھاپے کی جانب تدم بڑھا رہا ہے۔ لڑکیاں فطرت کے حسن کو اپنے الہین کی نظر سے دیکھتی ہیں جب کہ کاغذ کو خود نہیں معلوم کر دے کہ کیا کر رہا ہے اور اُس کا انجام کیا ہوگا؟ نفسیاتی عمل، جذبات کی پھل اور لاشوری عمل کے بیچ افسانہ نگار نے تشبیہات، استعارات اور محاورات کے سہارے کہانی کو بہت پرکشش بنا دیا ہے۔ جذبات، خواہشات اور نفسیات کے مثلث کے گرد لڑکیوں کو اپنی طرف متوجہ کرنے کے لیے غیر شعوری حرکات و سکنات کا اظہار اور پھر اپنی چابک دستی، چستی اور توانائی کا مظاہرہ کہانی کو بے حد دلچسپ اور پرکشش بنا دیتا ہے۔ اور تاری شروع سے آخر تک پوری دلچسپی کے ساتھ اُس سے جو جھارتا ہے۔

”اکاش چاری“ کا ذکر بھی انک کے نمائندہ افسانوں میں لازم ہے۔ تشنہ آرزوؤں

کی تکمیل جب حقیقی زندگی میں ناممکن نظر آنے لگتی ہیں تو خیال و خواب کی وادیاں ہی انھیں اپنے

میں ہنسنا دیتی ہیں۔ تصورات کی نرم و گلاز بانہوں میں رہہ دار حاصل کرنے والے لمس و
ت حاصل کرتے ہیں، انہیں اسی دیار میں سکون بستہ ہوتا ہے۔ اشک نے آتش چاری
کی ایسے ہی کردار کی تخلیق کی ہے جو ادیب و فن کار ہے۔ نوبل پرائز جیسے بڑے انعام جانے
والے لکھتا ہے لیکن ابتدائی مرحلے میں ہی اس کی کتابوں کو انعام کی دوڑ سے باہر کر دیا جاتا
ہے۔ اسے وہ اپنی شکست بلکہ توہین سمجھتا ہے اور پھر یہیں سے جنگ شروع ہوتی ہے پائیز کی
در ملاقات کی انفس اور بے نفسی کی، خور اور قوت انشور کی۔

احمد شکر کے صحنے میں لکھا ہوا یہ افسانہ خواب کی شکل میں پیش کیا گیا ہے۔ افسانے کا
بڑی کردار پرشات نہ صرف اپنے بیٹے ہوئے واقعات بیان کرتا ہے بلکہ خود کلانی کے لہجے
بات کی تائید و تردید بھی کرتا ہے۔ وہ اپنی شخصیت کی داخلہ و دریں رستہ و صد
بھل بیٹ، ذہنی الجھنوں، پیدائشی کمزوریوں، جنس انانیت کا خودی سبب کرتا ہے۔ کردار کے
اس نفسیاتی عمل کے تعلق سے افسانہ نگار نے "دوسرے بلاد ادنیٰ کی روزمرہ کی زندگی اور اس
میں بردوان پڑھ رہے تھے، واقعات کو موضوع بحث بنایا ہے۔ ذہنی کن کنس، ضمیر کی آواز
اور قلم کی قوت کے مثلث کے گرد، پرشات کے توسط سے ہماری حقیقی زندگی کے کھوکھلے بن کو اشک
نے بڑے سر مرضی ڈھنگ سے اجاگر کیا ہے اور اس پر آگندگی پر گہرا طنز کیا ہے جو سیاحتی کی راہ میں
حائل ہکر انسانی طرز عمل میں تبدیلی پیدا کر دیا کرتے ہیں۔

اس مطالعے کی روشنی میں کہا جاسکتا ہے کہ اشک کی فن افسانہ نگاری پر گرفت
نمبر ہے۔ وہ ذہن انسانی کی پیچیدگیوں کو سمجھنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ کرداروں کی خورد فکر
اور نفسیاتی کش مکش کے ذریعے معاشرے کی بدلتی ہوئی تصویروں کو اجاگر کرتے ہیں اور پس
پشت سماج میں پھیلی ہوئی برائیوں کو دور کرنے کے امکانی جتن بھی کرتے ہیں۔ مذکورہ بالا کہانیوں
نے علاوہ "چیتن کی ماں"، "عشش"، "کونپل"، "چٹان"، "آنکھ"، "ناسور"، "امال" وغیرہ ان
کی ایسی ہی کہانیاں ہیں جن میں انہوں نے سماجی برائیوں پر یکساں طنز کیا ہے۔ عزیز احمد "ترقی پسند
ادب" میں ان کے فن اور فکر کے بارے میں لکھتے ہیں،

"پریم چند کی روایت کی سب سے زیادہ نگہداشت اوپندر ناتھ اشک

نے کی ہے اور اپنے بے وضوح ادبیان کے نئے رایتے بھی ٹھکس
 کچے ہیں..... افسانے کے فن کی طرف وہ بہت توجہ کرتے ہیں۔ وہ
 اس خیال کے حامی ہیں کہ افسانہ نگار ایک کامیاب مقرر کی طرح
 پہلے ہی فقرے سے ناظر کی توجہ کو اپنی گرفت میں لے لے اور پھر جوں
 جوں افسانے کو بڑھاتے اپنے ناظر کی دلچسپی میں اضافہ کرتا جائے
 حتیٰ کہ ٹھکس پر پہنچ کر وہ اس طرح افسانے کو ختم کر دے کہ جو
 اثر وہ اپنے ناظر پر ڈالنا چاہتا ہے وہ تاثر شدت کے ساتھ اُس
 کے دل و دماغ پر مسلط ہو جائے۔ ص ۱۲

انٹک کے افسانوں میں سماجی، اقتصادی اور اصلاحی رجحان کی شدت اور محنت کش
 طبقے سے بے پناہ محبت کو دیکھ کر کچھ ناقدین نے انھیں مارکس وادی زمرے میں شامل کر دیا جبکہ وہ عملی
 طور پر کبھی بھی مارکس وادی نہیں رہے البتہ ایک فن کار کے ناطے اُن کی بھرپور حمایت ترقی پسند
 ادبی تحریک کے ساتھ رہی ہے۔ ۱۹۳۶ء سے ۱۹۶۰ء تک کے ادبی افق پر جھالی رہنے والی اس
 تحریک کے انکار و نظریات کو انھوں نے تدریجی نگاہ سے دیکھا اور اپنی کہانیوں میں اس کے عملی ثبوت کو
 ثابت کر دکھایا۔ وہ اپنے افسانوی مجوسے ”قصص“ کے دیباچے میں لکھتے ہیں،

”ترقی پسندی مجھے مرغوب ہے لیکن افسانے میں یہ ترقی پسندی کسی مزدور
 یا کسان یا مسو یا کسی پسماندہ شخص کا قدوسے عریاں نقشہ ہمیشہ کر دینے
 تک ہی ختم نہیں ہو جاتی اور نہ افسانے میں وہ چار دیدہ و دانستہ لکھی
 ہوئی کالیاں یا کراہت پیدا کرنے والے مناظر کا ذکر اسے ترقی پسند
 بناتا ہے۔ درحقیقت کسی افسانے کا ترقی پسند یا رجعت پسند ہونا مصنف
 کے اپنے نقطہ نظر پر منحصر ہے جسے سامنے رکھ کر وہ افسانہ لکھتا ہے
 یا جو اس کے افسانے سے اخذ کیا جاسکتا ہے۔“ ص ۱۳

حالانکہ انھوں نے جنسی مسائل کو لے کر ”انکڑ“، ”ابال“، ”چٹان“ جیسی کہانیاں بھی لکھی ہیں جن میں تدریج
 عریانیت موجود ہے لیکن اس سلسلے میں اُن کا مسلح نظر بعض معاشرے کی بے راہ روی کو فنی شکل میں

ہمارے ایک محدود ماحول ہے وہ نہ ماحول پریم چند، راشد الغزالی اور سعدی کی روایت کو مست دیتے ہوئے
مست پسند کہانیاں لکھتے رہے ہیں۔ مہریش ان کے فن اور نثری ارتقا کا احاطہ کرنے پر
رائے پور میں کام کر رہے ہیں :

• انک کی کہانیوں کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ ہندی کہانی کے تقارن
اور میں وہ نیچے نہیں چھوٹتے بلکہ جو بھی ضروری اور موجودہ زمانے کے مطابق ہے
اسے اپنانے میں وہ کبھی گریز نہیں کرتے : (الہ آباد، جولائی ۱۹۸۰ء)

انک نے روایت اور اصلاح ہندی کے دور میں افسانہ لکھنا شروع کیا۔ رتی ہندی
• جدیدیت کی کشش کو دیکھا لیکن انھوں نے اپنے آپ کو کسی منظم سے وابستہ نہیں بلکہ آزادانہ طور
پر اپنی فکر آب بنائی۔ ان کے بیشتر افسانے بنیادی انداز میں واحد نمائندگی سے ہیں۔ دورِ مکر
نیال، پلاٹ اور منظر نگاری پر زور دیتے ہیں۔ کرداروں کی اہمیت ان کے یہاں اس لیے ہے کہ
وہ سب سے متوسط اور سب سے متوسط طبقے کی زبانوں میں لکھے گئے۔ اسی لیے کرداروں کو تھکر
داخل اور فطری بنانے کے لیے اکثر فلیش بیک کی تکنیک کا سہارا لیا گیا ہے جس کی وجہ سے
پلاٹ مجرد ہو جاتا ہے جیسے "کاکڑاں کا تیل" میں پلاٹ سرے سے غائب ہے محض منظر کشی سے
کرداروں کی خستہ حالت اور پھر ان کی پُر اثر داستان بیان کی گئی ہے۔ یہی تکنیک انھوں نے
"ایک تھک" میں بھی اپنائی ہے۔ "آکاش چاری" میں بھی پلاٹ نہیں ہے بلکہ اس میں انک نے
منظری اسلوب کے ذریعے کردار کی داخلی کیفیت اور ذہنی کرب کو ابھارا ہے۔ مجموعی طور پر یہ کہا جاسکتا
ہے کہ اوپندر ناتھ انک کا فن عام فہم مگر جدید انکار و احساسات سے سمور ہے۔ اردو ہندی افسانے
میں ان کی اہمیت کا اعتراف ہمیشہ کیا جائے گا۔ ♦♦

اردو ناول کا موجودہ منظر نامہ

امتیاز احمد

اردو ناول کا موجودہ منظر نامہ اس اعتبار سے خاصا روشن ہے کہ پچھلے پندرہ سولہ برسوں میں تنہا قرۃ العین حیدر کے دو ناول چاندنی بچم (۱۹۹۰ء) اور گردن رجب بچم (۱۹۹۱ء) سامنے آئے۔ یہ اس اعتبار سے بھی خاصا روشن ہے کہ اس دوران قرۃ العین حیدر کے ہمسردوں نے بھی خاصے اہم ناول لکھے۔ انتظار حسین کا ایک ناول آگے سندر ہے (۱۹۹۵ء) سامنے آیا۔ عبد اللہ حسین نے تین اہم ناول باگم، قید اور نادار لوگ شائع کیے۔ جو گندراپال قاضی جدستار اور ساجدہ زیدی کے بھی با ترتیب ایک ایک ناول خواب رو، خالد بن ولید اور موج ہوا بچیاں کے نام سے شائع ہوئے۔ لیکن سب سے اہم بات یہ ہے کہ مذکورہ بالا فن کاروں کے بعد کی نسل کے قلم کاروں نے اس دوران بڑی تعداد میں ناول لکھے۔ ایک قحطاً انداز میں بہت سنبھلی ہوئی فہرست بنانے کی کوشش کریں تو بھی ۱۔ کاغذ کا بازیگر از شفقت (۱۹۸۲ء) ۲۔ دو گز زمیں از عبد (۱۹۸۸ء) ۳۔ پانی از غضنفر (۱۹۸۹ء) ۴۔ مکان از بیخام آفاقی (۱۹۸۹ء) ۵۔ بولومت چپ رہو از حسین الحق (۱۹۹۰ء) ۶۔ تین تہی کے راما از علی امام نقوی (۱۹۹۱ء) ۷۔ کینٹلی از غضنفر (۱۹۹۲ء) ۸۔ فرات از حسین الحق (۱۹۹۲ء) ۹۔ آخری درویش از عشرت ظفر (۱۹۹۳ء) ۱۰۔ اگیلی سنگم شام از گیان سنگم شام (۱۹۹۴ء) ۱۱۔ آخری داستان گوار منظر الزماں خاں (۱۹۹۴ء)

۱۔ ہائی اکل از غنصر (۱۰۱۹۹۴) ص ۱۵۰۔ فوجوں کا سربراہ از محمد احمد (۱۰۱۹۹۴) ص ۳۳۔ منائر اریا
نیاس امر گری (۱۰۱۹۹۴) ص ۱۵۰۔ ندی از شول احمد (۱۰۱۹۹۵) ص ۳۴۔ بیان از شہرت مسلم ندوی
(۱۰۱۹۹۵) ص ۱۵۰۔ اے ہم اس میں ضرور شامل کیے جائیں گے۔

اس مقالے کا مقصد نئی نسل کے انہی ناولوں سے بحث کرنا ہے۔ ظاہر ہے یہ سائے ناول
کی ایک قسم کے نہیں ہیں، یہ کسی ایک معیار کے بھی نہیں ہیں۔ بعض ایسے ہیں جنہیں 'اجتماعی' یا 'تہذیبی'
ناول کہا جاسکتا ہے۔ بعض کو ہندی تنقید کی اصطلاح میں 'آئینک ناول' کہہ سکتے ہیں۔ بعض کو 'تہذیبی'
ناول کے خانے میں رکھا جاسکتا ہے یا اس طرح سے کہہ اور بھی کہہ سکتے ہیں۔ لیکن یہ تقریباً بہت واضح
سب ہیں۔ مثل کے طور پر جن جن کے نام، 'میان سنگھ شام'، 'ناظر اریا'، 'دو گز زمین' اور 'خواہن کا سوہرا'
'ایک گروپ' میں رکھا جاسکتا ہے۔ 'آخری درویش'، 'آخری داستان گو'، 'پانی' اور 'کبھی' اکل کو
'دوسرے گروپ' میں اور فرات، 'سکان'، 'کپھلی' اور 'ندی کو تیرے گروپ' میں۔ لیکن ظاہر یہ کام جتنا
انسان نظر آتا ہے اتنا آسان ہے نہیں۔ ہر ناول کی دوسری تہذیبی اور چوتھی قرات اور تہذیب بھی
ہو سکتی ہے اور یوں ان کی تقسیم اور خانہ بندی بدل سکتی ہے۔ مثال کے طور پر انہی ناولوں میں
جنہیں 'اجتماعی'، 'تہذیبی' یا 'آئینک' ناول کے دلی میں رکھا گیا ہے بہت واضح اختلافات موجود ہیں اور
سب سے پہلے اس خانہ بندی پر ہی سوالیہ نشان قائم کیا جاسکتا ہے۔ کیا 'اجتماعی'، 'تہذیبی' اور
'آئینک' ناول تینوں میں کوئی فرق نہیں ہے؟ کیا ہر 'اجتماعی' ناول 'تہذیبی' ناول ہوتا ہے؟ کیا ہر 'تہذیبی'
ناول 'آئینک' ہوتا ہے؟ کیا ہر 'آئینک' ناول 'اجتماعی' ہوتا ہے؟ یا ہر 'آئینک' ناول 'تہذیبی' ہوتا ہے؟ یہ
دو سوالات ہیں جو اس سلسلے میں کیے جاسکتے ہیں اور کیے جانے چاہئیں۔ کیونکہ اگر یہ سب ایک
ہی ہیں تو الگ الگ اصطلاحات کیوں استعمال کی جائیں؟ ان کی ضرورت کیا ہے؟ اگر الگ الگ
اصطلاحات موجود ہیں تو ان کا کوئی نہ کوئی جواز ہونا چاہیے اور اگر جواز ہے تو انہیں ایک خانے میں
کیوں رکھا گیا ہے؟

تہذیبی ناول کی حیثیت سے اردو میں سب سے زیادہ گفتگو امرتاجان ادا پر ہوئی ہے۔
دلی کی شام اور فضا آزاد کو بھی تہذیبی ناول قرار دیا جاتا رہا ہے۔ محمد حسن عسکری نے دلی کی شام
اور ایسی ہندی ایسی ہستی پر لکھے ہوئے انہیں 'اجتماعی' ناول قرار دیا ہے اور 'اجتماعی' ناول کا بنیادی

کتنے یہ بیانی کیا ہے کہ اس میں کردار اور پوٹ اپنی اہمیت کھودتے ہیں اور ناول کام کو نقل و
 معاشرہ اور معاشرہ رہ جاتی ہے جسے فن کار پیش کرنا چاہتا ہے۔ جہاں تک انجنگ ناول کا سوال ہے
 یہ بات اردو میں ہے ہی نہیں، بالگوں نے اس طرے کو نہیں دیا۔ بہر حال نگ نگ ملاحوں سے
 متعلق لکھے گئے ناولوں کو اگر ہم انجنگ ناول کا نام دیں تو شاید اسے کچھ زیادہ مناسب نہیں
 سمجھا جائے۔

زیر بحث ناولوں میں سندیہ ہے کہ گین سنگھ شاطر نے اپنے ناول کو سوانحی ناول کہا
 ہے۔ لیکن مرث واحد شکم میں لکھ دینے سے کوئی سوانحی ناول نہیں ہو جاتا اور تاری کے پاس ساد
 کی زندگی اور اس کے فن پارے میں ہم پہنچ کر شش کرنے کا کوئی ذریعہ موجود نہیں ہے۔ دوسری
 طرے یہ شاطر کی شخصیت کے گرد بھی نہیں گھومتا، بلکہ جس کردار کو فن کار نے سب سے زیادہ نمایاں
 کرنے کی کوشش کی ہے اس کے گرد بھی نہیں گھومتا۔ ناول کا اصل ہیرو اور مرکز نقل و پجانی
 معاشرہ اور تہذیب ہے جس کی نمائندگی بھائی جی کرتا ہے۔ بھائی جی جویم اور جس مردانہ طاقت
 اور محنت کا مجسمہ ہے۔ ناول میں جس کثرت سے کردار اور واقعات آئے ہیں ان کا شمار کیا جائے
 تو یہ بات سمجھنے میں دشواری نہیں ہوگی کہ یہ آپ جیتی سے زیادہ جگ جیتی کیوں ہے؟ یہاں اس بحث
 میں پڑنے کی ضرورت نہیں کہ ہر آپ جیتی کسی نہ کسی حد تک جگ جیتی ہوتی ہے یا نہیں۔ پنجاب کے
 دیہاتوں اور وہاں کے ترکھانوں کی زندگی، اس کے نشیب و فراز، اس میں جسم، جنس اور محنت و
 بہادری کا مکمل نقل اور دہلی میں ترکھانوں، راج مردوروں اور مستروں کی زندگی کو شاطر نے جس
 خوبی اور خوبصورتی سے پیش کیا ہے وہ اس کے تہذیبی ناول ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ فنکار نے
 جس رنگ کو نمایاں کرنا چاہا ہے اس کے برعکس رنگ کو اس کے سامنے رکھ کر اصل رنگ کو
 اور زیادہ نمایاں کر دیا ہے۔ اس تضاد و تھانے کی بہت واضح صورت بھائی جی اور تایا جی کے کرداروں
 میں نظر آتی ہے۔ بھائی جی اپنی طاقت، کھردرے پن، بدزبانی اور بد تہذیبی کے باوجود اس ناول
 کا ہیرو بنتا ہوا محسوس ہوتا ہے جب کہ تایا جی اپنی تمام تہذیب، فلسفیانہ ذہن، خوش مزاجی اور شیریں
 زبانی کے باوجود ایک شکست خوردہ کردار محسوس ہوتے ہیں۔ بھائی گرام کو اور خود گین سنگھ شاطر
 کا کردار تایا جی کے کردار کی نقل ہے۔ نتیجے کے طور پر یہ دونوں بھی شکست خوردگی اور پائالی کی

تصویر نظر آتے ہیں۔ پھر سے ناول میں پلورفل کی طرح موت وہی ہے جو محنت کرنے ہی — محنت اور
موت بنتی۔ اس اعتبار سے اسے حوامی لوب کی ترکیب کا حصہ بھی قرار دیا جاسکتا ہے۔ ناول میں
اس وقت سے لوبم، روایت، گمانے، کہوتیں، ضرب الاضال، اشتداد فیہ کا بیان ہوا ہے۔ اور
یہ بیانات جس شادابی اور سرشاری کی فضا کو پیدا کرنے میں نہ صرف پیمانی تہذیبی حصہ ہے۔

اسی طرح فائر ایریا کے بارے میں بھی ایک سے زیادہ رائیں ہو سکتی ہیں۔ بنگام پر کاکریز
یہ ہم کرنے والے مزدوروں پر ٹھکانا انتہائی حقیقت پسندانہ ناول معلوم ہوتا ہے جس کے مطالعے
میں شمس الرحمن فاروقی اور شمیم خٹک دونوں نے نڈا کے ناول جرمینال کا حوالہ دیا ہے کہ ایسا سنی
صیغت پسندی اس طرح کی ہے جیسی نڈا کے یہاں نظر آتی ہے۔ لیکن اس کا ایک دوسرا پہلو یہ
ہے۔ یہ ایک ملاحتی ناول بھی ہے۔ ناول کے شروع میں ہی ناول نگار نے لکھا ہے۔

”اگر آپ کبھی کوئلوں کی اس والی دنیا میں آئیں جیسے کول میڈ کہا جاتا
ہے تو آپ دیکھیں گے کہ کہیں کہیں کسی کسی شکر کے کنارے ایسا
بہت چمکاسا بورڈ لگا ہوا ہے ”فائر ایریا“ ”آگ“۔

آپ حیرت سے دیکھیں گے مگر آپ کو آگ کہیں دکھائی نہیں ملے گی۔
”آگ“، ”دھواں“، ”شعلہ“، ”چٹکاری“ کچھ بھی نہیں آپ کے دوزخ
طرف اوڑھ کھاڑ میدان ہرکا جو بن تلسی کے کیلی جھاڑیوں سے بھر
ہوگا۔ اگر وہ موسم برسات کا یا ٹھنڈا ہو تو یہ جھاڑیاں بری بھری ہوں
گی درز زرد اور کتھی رنگ کی۔ اور دور میں مزدوروں کے کوارٹروں
کو لیری کی چنیاں، کوئلے کے بڑے بڑے ڈبیرے بھٹائی دیں گے
مگر آگ نہیں۔ آپ لمحہ بھر میں اس آگ کو نظر انداز کر دیں گے مگر
کیا واقعی آگ نہیں ہے؟“

کیا یہ آگ، یہ دھواں، شعلہ، چٹکاری جو نظروں سے اوجھل ہے اور یہ کوئلے سے بھری
کالی دنیا کول میڈ، اس کے اوڑھ کھاڑ میدان، تلسی کی خود رو جھاڑیاں اپنی حقیقی جہت کے ساتھ
علامتی جہت بھی نہیں رکھتیں؟ کیا یہ اس ناول کی بڑائی نہیں ہے؟ شاید ہاں — کیا آج ہمارا

پراساشرہ کو فلڈ میں دلا ہوا نہیں ہے؟ ہماری سیاست، ہماری صحافت، ہماری تہذیب، ہماری علمی اور ثقافتی اولیٰ سب کیا کوئی فلڈ کا نمونہ نہیں کرتے؟ اور کیا ان سب کے پیچھے ایک بے چینی، ایک اضطراب، ایک جلی، ایک کک، اس آگ کی صحت میں مہو نہیں ہے جو جب کبھی بھڑتی ہے تو تباہی اور بربادی کا ایک طوفان اپنے ساتھ لاتی ہے۔ لیکن ناول نگار ہی کے الفاظ میں :

کبھی کبھی پانی گھس جانے یا زمین کی پرت کمزور پڑ جانے یا شاید اپنی شدت کی وجہ سے زمین کا ایک بہت چھوٹا سا ٹکڑا اندر دھس جاتا ہے اور گیس، دھوئیں اور بھاپ کی شکل میں آگ بھڑتی ہے۔ تب مائٹنگ ڈیپارٹمنٹ ایکشن میں آتا ہے۔ اس بڑے سوراخ میں جس سے بھاپ خارج ہو رہی ہوتی ہے پانی اور ریت بھری جاتی ہے اس محل کو اسٹوننگ کہتے ہیں۔

یہ اسٹوننگ بھی سماج میں ہر جگہ اور ہر دور میں ہوتی رہتی ہے۔ آگ بھی ہمیشہ چلتی رہتی ہے لیکن اصل آگ تو وہ ہے جو ہمیشہ اندر ہی اندر دہکتی رہتی ہے۔ اس جبر اور ظلم کے خلاف جو کمزوروں پر ہمیشہ دبا رکھا جاتا ہے۔

جیسا کہ عرض کی گیا، ابتدائی سطح پر یہ چھوٹا سا گھروڑ کی کولریز کی کہانی ہے۔ وہاں کے مزدوروں ان پر ہونے والے ظلم، زیادتیوں اور جبر و استبداد کی، ان کی دشواریوں اور پریشانیوں کی، اس نظام کی جو ہر آگ اگلنے والے کو اس طرح خاموش کر دیتا ہے کہ کسی کو کانوں کان خبر نہیں ہو پاتی اور اگر ہو بھی جائے تو وہ بولنے کی ہمت نہیں کرتا۔ کہ ہر ایسی ہمت کرنے والے کی اسٹوننگ ہو جاتی ہے۔ اسٹوننگ۔ جس کے ذریعے آگ کے نکلنے کو بند کیا جاتا ہے۔

ناول کی کہانی ایک گاؤں سے شروع ہوتی ہے جہاں چار مزدور کوٹری میں کام کرنے جاتے ہیں۔ ان میں سے ایک سہیلو ہے۔ وہ کوٹری کے جبر و استبداد کو برداشت نہیں کرتا اور ابتدائی دنوں میں ہی مافیا سردار کیل کے خندوں سے بھڑکتا ہے۔ لوگ اُسے بھاتے ہیں لیکن وہ ہر مافیا کے خلاف آواز بلند کرنے میں آگے آگے رہتا ہے۔ مجدد جو کیونسل پارٹی کے لیے کام کرتا ہے اس کا

ساتھ دیتا ہے اس کی نظریاتی بنیادیں مضبوط کرتا ہے۔ اسی دوران سیدیوں نے ایک ماضی رحمت بیل
 کی کولری کے ایک حادثے میں موت برپا کی ہے کولری ایک اسے غائب تھا کہ اس کی وشن ریمپڈ
 ن۔ محمد اور سیدی کو کسی طرح اس کا اذیت ہو جاتا ہے۔ اس کے خلع انتہائی کرتے ہیں۔ نتیجے کے
 طور پر دونوں کو خدمت یہ کولری چھوڑنی پڑتی ہے بلکہ ان کی طبیعت پٹائی بھی ہوتی ہے۔ گویا ملک نے
 اسے اپنی اسٹوٹنگ کہتے ہیں کچھ دنوں بعد دونوں ایک دوسری کولری حواس کریتے ہیں وہاں
 سیدی ایک دوسری سیاسی پٹائی برپا کر رہا ہے اور دیکھتے ہی دیکھتے وہ پٹائی کے اہم نکلوں میں شمار
 رہنے لگتا ہے۔ پٹائی بہت ترقی پاتی ہے اسی دوران ایک دن اچانک اسے سہ جینا کہ پارٹی
 نے ابتدائی دنوں میں اس کے ساتھ کولری دیپ۔ زبانی موت خات پارٹی کے لوگوں کے ہاتھوں
 میں خود اس کی پارٹی کے لوگوں کے ہاتھوں ہوئی تھی۔ یہ سیدی کو جاکل بردستی ہے۔ اس کے
 طلاق بھی غم فدا تہ بند کرتا ہے۔ اسے کولری نے کال دیا جاتا ہے اور ایک رات اس کی انہی
 بنائی ہوتی ہے کہ بہت دنوں تک وہ جینے پھرنے سے بھی معذور رہتا ہے رحمت مند جینے کے بعد وہ
 محمد کی مدد سے ایک چھوٹی سی کولری میں ماسٹک سردار کی حیثیت سے دو سو پیاسا روپے ماہانہ
 تنخواہ پر کام کرنے لگتا ہے کسی طرح گذراوقات ہونے لگتی ہے کہ اسی دوران اچانک کولری کو تنہا
 جاتا ہے تمام معاملات سرکار اپنے ہاتھ میں لے لیتی ہے۔ کام کرنے والوں کی کاٹ جھانٹ بھی
 ہوتی ہے۔ اس میں سیدی کو بھی کام سے نکال دیا جاتا ہے۔ زندگی کے اس موڑ پر ایک ماضی سردار اس
 نے کام آتا ہے۔ اس کی نوکری اسے بھرل جاتی ہے اب وہ باباے ان چاہے اس ماضی سردار کے
 لیے کام کرنے لگتا ہے اور نتیجے کے طور پر انٹیبلشمنٹ کا حصہ بن جاتا ہے۔ بالآخر اسی کی پارٹی کے
 لوگوں کے ہاتھوں اس کے عزیز دوست محمد کا قتل ہوتا ہے اور وہ کچھ نہیں کرتا۔ آخری عین میں رحمت
 میاں کا میٹا عرفان اور اس کی بیوی تنوینا بغاوت اور احتجاج کا علم بلند کیے آگے آگے جاتے نظر آتے
 ہیں۔ سیدی بھی خاموشی سے ان کی صف میں شامل ہو جاتا ہے۔ یوں امید کی ایک نئی کرن نظر
 آنے لگتی ہے۔

اردو میں قرۃ العین حیدر کا ناول آخر شب کے ہمسفر اس اعتبار سے خاص طور سے اہمیت
 رکھتا ہے کہ اس نے ایسے پاورفل ناولوں کی بنیاد ڈالی جن میں احتجاج کا جذبہ فن بنتا ہے لیکن

اس کے ساتھ ہی یہ بھی حقیقت ہے کہ اس کا مرکزی کردار یہاں الہی احمد ہر ایشیٹنٹ خاں نے
 باؤنڈیشنٹ کا حصہ بن جانے کی علامت ہی کر بھی سامنے آتا ہے۔ یعنی اس نقطہ نظر کو سامنے
 لاتا ہے کہ ہر بغاوت کا انجام باؤنڈر مغابیت ہے۔ ایسا اس کا ناول اس سے آگے بڑھ کر اس مغابیت
 کو پھر سے بغاوت میں جلتا ہوا نظر آتا ہے۔ خاص بات یہ ہے کہ آؤشپ کے ہمسفر میں ناصرہ
 نجم احمد جو یہاں الہی احمد کی بھانجی ہے بغاوت کی آواز بلند کرتی ہے اور یہاں الہی احمد اس کا
 ساتھ نہیں دے پاتے لیکن فائر ایریا میں جب حریف ہی پھر سے بغاوت اور احتجاج کی آواز بلند کرتا ہے
 تو سہرا دیکھے دیکھے ہی ہسی اس کے ساتھ ضرور ہولیتا ہے۔ ایسا اس کے قلم سے بغاوت اور احتجاج
 کی یہ کہانی اتنی پاورفل ہے کہ ان کے معاشرہ میں کوئی اس کا صاف بدلہ کرنے کی تہ نہ رکھے دار
 نظر نہیں آتا۔

علی امام نقوی کا ناول تین جی کے دلا بیٹی ٹغری کے ان نوکران کی کہانی ہے جو گھروں سے
 اذہر اور باہر کلام کرنے کے لیے رکھے جاتے ہیں۔ تین جی دو طاقتور جہاں یہ راسے ہر روز شام کو جین
 ہوتے اور ایک دوسرے کے دکھ درد میں شریک ہوتے ہیں۔ اس اعتبار سے یہ اُردو کا ایک نادر ناول
 ہے۔ اس ناول کی اہمیت یہی ہے کہ اس طبقے کے لوگوں کی کہانی ہے جن کے بارے میں کم سے کم
 اُردو میں اب تک کچھ نہیں لکھا گیا ہے۔ اس اعتبار سے یہ اتنا ہی نادر ہے جی خواہ تہذیبی اور آپٹیک
 ناول نہ ہو۔ لیکن اسے حوامی ادب کی اس تحریک کا حصہ بھی قرار دیا جاسکتا ہے جو ہندی میں ایک
 پاورفل تحریک کی شکل اختیار کر چکی ہے۔ خاص بات یہ ہے کہ یہ جن لوگوں کی کہانی ہے انہی لوگوں کی
 زبان میں بھی ہے۔ ان کے دکھ درد، خوشی اور غم سب انہی کی زبانی بیان ہوئے ہیں۔ اس میں
 فن کارانے جس پہلو کو خاص طور سے اجاگر کیا ہے وہ ان لوگوں کا جنسی استعمال ہے۔ جنسی جو بالکل ذاتی
 مسئلہ ہے اس پر بھی ان کا اپنا اختیار نہیں رہ گیا ہے۔ جب گھر کا مرد باہر جوتا ہے تو عورت اپنے
 نوکر کو بیڈروم میں بلا لیتی ہے اور جب عورت باہر جاتی ہے تو نوکر کو بیڈروم میں بلا لیتی ہے۔
 صبح جاتی ہے اور سو رہے کا نوٹ ان کی طرف لہرایا جاتا ہے۔ یہ نوکر ایک دوسرے کو دیکھتے ہیں اور
 مسکراتے ہیں، اپنے اپنے ماکوں کی باتیں کرتے ہیں۔ اس اعتبار سے دیکھیں تو یہ بیٹی ٹغری کے ان کردار
 جیوں کی بھی کہانی ہے جن کی پوری زندگی سیکس، شراب، روپیہ اور پارٹی کے گرد گھومتی ہے۔

بیت زان کہتا ہے

”اب ہر اسبطہ ہے سسر و سات موم مادہ فن کرت ہے کو نو
شر کو اور کہت ہے اسی بدل برے اور سے خست ہے۔ برے
بمحرہ دگا سڑا دیتے ہیں۔“

پھر ہم دیکھت ہیں کہ کھوسبطہ ذخیرہ سارے فٹ کے کر شر کے یا س
جات ہیں کجہر دیکھت ہے وہ شر سٹ کیس مانٹ بھر چلا کوت ہے۔
کبھی کبھی یہ راسے آپس میں شادی کرنے کی بات بھی سوچتے ہیں۔ ”بھی اپنے بھوٹے سونے ٹھ
میں بچی چوٹ کے ساتھ زندگی گزارنے کے خواب دیتے ہیں لیکن اس زندگی کے مسائل اور ادراجات
دانت کرنا ان کے بس کی بات نہیں ہوتی۔ وہ کہتے ہیں

”ہیں جیسے لوگ کی زندگی کا مطلب کچھ بھی نہیں۔“

”سندھ اس کی پاپ لائن پر آکا پودا کسی کو کیا لکھ دے ستا ہے۔“

”اس کام سے نفرت کرتے ہیں لیکن اسے چھوڑنے بھی نہیں۔ ان میں سے ایک ڈائریورنس
چاہتا ہے تو دوسرا اسے سٹریٹ کی دوسری طرف کھڑے ٹیری پی رہے اور باتیں کر رہے ڈائریور کی زندگی
دکھا کر ایک ایک ڈیڑھ ڈیڑھ بجے رات تک اور کبھی کبھی پوری رات بھوکے صاحب کے انتظار میں کھڑے
رہنے کی ہر ایشیائیوں کا اس کا سدا کا کر اسے باز رہنے کو کہتا ہے۔ یہ سب اپنے اپنے دکھوں کے باوجود
ایک دوسرے کے دکھ دو دین جی بھر کر تحریک جوتے ہیں۔ کوئی ٹکٹف، کوئی دکھاوا کوئی چھٹ کپٹ
نہیں ہے جو وہ سامنے ہے اور بس۔“

”دو گز زمین ان تینوں نادلوں سے مختلف ہے۔ یہ تہذیبی ہے۔ اجتماعی ہے اور نہ ہی بہت
عدد و نمونوں میں آپٹیک! پھر اسے اس خانے میں کیوں رکھا گیا ہے؟ یہ سوال بجا طور پر بہت سے
اڈمان کو پریشان کر سکتا ہے۔ منحنی تقسیم کے مطابق یہ بنیادی طور پر ایک سیاسی ناول ہے جو بہار
کے پس منظر میں لکھا گیا ہے۔ یہ پس منظر یا لینڈ اسکیپ ہی ہے جس کی وجہ سے اسے ماحصلہ نادلوں کے
اس گردہ میں رکھا گیا ہے جو ٹیری حد تک کسی مخصوص علاقے یا تہذیب کی پیش کش سے تعلق رکھتا ہے۔
اس کا ایک اور پہلو بھی ہے جو اسے اس گروپ میں رکھنے پر مجبور کرتا ہے۔ بظاہر یہ شیخ الطاف حسین

کے خاتمہ ان کی کہانی ہے لیکن باطنی طور پر ۱۹۲۰ء سے ۱۹۸۰ء تک ہندو کے عام مسلمانوں کی کہانی ہے ایک بنیاد اجتماعی کی۔ اس حصہ میں تاریخی پس منظر سے لگے ہو کر دیکھیں تو یہ اسی تہہ لوگوں کی کہانی ہے جو اپنی فیملیوں کو کھچے ہیں، جو اپنی بڑوں سے اکٹھے کچے ہیں۔ یہ اس حقیقت کی کہانی ہے کہ اپنی بڑوں سے اکٹھے ہونے لوگوں کو کوئی زمین قبول نہیں کرتی۔ یہ اس بیان کی بھی تفسیر ہے کہ تاریخ میں نہ اور تاریخ کے علاوہ کوئی چیز درست نہیں ہوتی اور نگہن میں تاریخ اور مذہب کے ساتھ ہر چیز درست ہوتی ہے۔ یہاں یہ مسئلہ بھی زیر بحث آتا ہے کہ محمد مصدق نے تاریخ کے جس دور کو ناول کا موضوع بنایا ہے یا جس دور کے واقعات کے گرد ناول کا مایا بنایا ہے وہ ہم سے اتنا قریب ہے کہ ہم اس کی ایک ایک جڑیات سے واقف ہیں۔ اسی لیے اس ناول پر یہ اعتراض بھی کیا جاسکتا ہے کہ یہ تاریخ، سیاست اور نگہن کے درمیان سخت نظر آتا ہے۔ یہ سخت جزا ہی اس ناول کی خوبی بھی ہے اور غامی بھی۔ شیخ الطاعت حسین، سرور حسین، اسفر حسین، اختر حسین، بی بی صاحبہ، حامد، چامو، بدر الاسلام، عظیم الدین، نازی، شہناز اور دوسرے کردار ممکن ہے حقیقت میں موجود نہ ہوں لیکن ناول میں انھوں نے جو کرب بھیجے اور جو مزاح بھیجی ہیں وہ صرف ان کا کرب، ان کی دشواریاں اور ان کی پریشانیاں نہیں ہیں۔ یہ ان جیسے ہزاروں لاکھوں لوگوں کی کہانیاں ہیں جو بدباد آگ کے دریا سے ہو کر گزرتے ہیں۔ یہ ان لوگوں کے اچھے اور بُرے دنوں کی کہانی بخش کرنا ہے۔ یہ صرف ایک ملک کی بھی کہانی نہیں ہے بلکہ برصغیر کے تینوں ملک بھارت، پاکستان اور بنگلہ دیش اس کہانی کا حصہ ہیں۔ کہانی شروع ضرور بہار سے ہوتی ہے اس کا مرکز قتل بھی بہار ہے لیکن یہ قسم بہار پر نہیں ہوتی۔ پورے ملک کی سیاسی، سماجی، تہذیبی اور اقتصادی صورت حال کا فن کار نے ایسا جامع تجزیہ کیا ہے کہ بعض اوقات اس پر ساجات یا سیاسیات کے مقالے کا لگان ہونے لگتا ہے۔ تاریخی نگہن کی یہ بہت اہم بحث ہے کہ حقیقت اور افسانہ یعنی Fact and Fiction میں کیا فرق ہے؟ حقیقت (Fact) کس حد تک افسانہ (Fiction) بن سکتی ہے اور کس حد تک نہیں؟ اور حقیقت کو افسانہ کیسے بنایا جاسکتا ہے؟ بنایا بھی جاسکتا ہے یا نہیں؟ نگہن میں فیکٹ کا استعمال کس حد تک جائز ہے؟ حقیقت تخلیق کرنے اور حقیقت کا استعمال کرنے میں کیا فرق ہے؟ وغیرہ۔ ظاہر ہے یہ سارے سوالات بہت سنجیدہ اور اہم ہیں لیکن اس مقالے کی حدود میں ان پر بحث ممکن نہیں۔ ہاں! ان کی روشنی میں ہم اس ناول کا مطالعہ

زیر کر لکھے ہیں۔ اہلسنات نے جنگ اور اس میں ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۶ء تک کے دوس کو اپنے
 مطالعے کا موضوع بنایا ہے لیکن اس کے بارے میں اس کا اپنا خیال ہے کہ جگہ تو اس ناول
 میں ہے۔ اس سے بھی کم وہ نظم ہے اور سب سے کم تاریخی تذکرہ۔ یہ ات اس ناول کے بارے
 میں اتنی ہی درست ہے جتنی یہ بات کہ یہ ناول تاریخ اور شادی دونوں کا شاملا ہے۔ یہ دور
 اس طرح کے تمام ناولوں میں درحقیقت یہی صورت حال سامنے آتی ہے اور آتی چاہیے۔ اتنا
 ہے تو یہ ناول لکھا ہی اس لیے شروع کیا تھا کہ وہ بیشتر در تاریخ نویوں کی کتابوں کی طرح
 ملحق نہیں تھا۔ وہ کیا بعد الصمد نے بھی یہ ناول اس لیے لکھا ہے کہ بیشتر کتابوں کی
 اس دور کی تاریخ نویسی سے ملحق نہیں ہیں؟ یہ سوال بہر حال فن کار سے کیا جا سکتا ہے۔ اگر
 فن کار کے پیش نظر یہ بات رہی ہے تو اس نقطہ نظر سے بھی اس کا مطالعہ کیا جا سکتا ہے کہ
 وہ اس نئی تاریخ نگاری میں کس حد تک کامیاب ہوا ہے؟ ہوا بھی ہے یا نہیں؟ بہت گہرائی میں
 نہیں جاتے ہوئے بھی دیکھیں تو فن کار نے اس ناول میں بہت سے ایسے خالقیت پس کرنے کی کوشش
 کی ہے جو ہندوستان کی آزادی کی جنگ اور اس کے بعد کی تاریخ میں عام طور سے نظر انداز
 ہوتے رہے ہیں۔ یاد کہ آزادی کے بعد ہندوستانی مسلمانوں کی صورت حال کا کوئی بات شدہ مطالعہ
 نہیں ہوا۔ یوں ۱۹۴۷ء اور اس کے بعد آج تک جو نئے والے اور جو رہے فسادات یہ بہت
 سے افسانے اور نظمیں کہی گئیں۔ بیہشیم ساہنی 'زربند روہن' اور آلوک نے مختلف زبانوں میں تقسیم
 سے متعلق افسانے جمع کیے۔ زبیر رضوی نے فسادات کے افسانے کے نام سے تقسیم ہند سے لے کر
 آج تک لکھے گئے فسادات سے متعلق اردو افسانوں کا ایک اچھا انتخاب بھی چھاپا۔ Riots
 after Riots ایم۔ جے۔ اکبر نے ان فسادات کے طریق کار اور ان میں اپنی لکھی ماہرہ
 حکمت عملیوں کا بڑی گہرائی سے مطالعہ کیا ہے۔ لیکن عبد الصمد نے ان تمام واقعات اور حالات کی
 جو نفسیاتی توجہیں کی ہیں 'کانگریس کے رویے' سیاست کی بدلتی ہوئی صورت حال 'ایمانداری
 اور Dedication کے ختم ہونے کا جو مطالعہ کیا ہے وہ ان کا اپنا حصہ ہے۔ لیکن ان سب
 سے قطع نظر کہے بھی دیکھیں تو پہلی بات تو یہ کہ فن پارہ قاری کو Involve کر لیتا ہے۔
 دوسری بات یہ کہ یہ کثیر الجہت ہے، تیسری بات یہ کہ فن کار نے بعض پادریوں کو دروازے نہیں دیے۔

کی حیثیت پسندی، بی بی صاحبہ کی اپنے بچوں سے محبت، شہنشاہ کی سادگی اور اسٹریٹ کے گنگے بچے کی حادہ کے تیل سے محبت، ساری چیزیں تدریج کے ذریعے پرورش ہو جاتی ہیں۔ ہندوؤں میں مذہبی تفریق کی بنیاد پر جوئے والی تہاہی کے بعد مشرقی اور مغربی پاکستان میں ایک ہی مذہب کے ماننے والوں کے درمیان خون ریزی، بنگالی اور بھارتی کی نفرت اور اسی طرح کی اور دوسری چیزوں کو فن کار نے بڑی خوبصورتی سے پیش کیا ہے۔ آزادی کے بعد ہندوستان کی سماجی زندگی میں پیدا ہونے والے اعتماد کی کمی، 'اُن کا خوف' ہم وطنوں کے طعنے، ہندوؤں کا نفرت طائفہ سے مسلمانوں کو خوف زدہ رکھنا، ان کی جائداد پر قبضہ کرنا یا گاڑی کے میل خریدنا اور ہر اعتبار، محال ہونے کے بعد ان کا مقابلہ کرنا، 'آہستہ آہستہ خوف کا دور ہونا' لیکن پھر اسے صبر، پاکر طبیعی عیاں کی طرف رخ کرنا اور ان جیسے کتنے مسائل کو فن کار نے اس ناول میں سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اگر فن کار نے ناول میں پیش کیے جانے والے وقت کے دورانیے کو کچھ کم کر دیا ہوتا تو شاید اسے اور زیادہ بہتر طریقے سے پیش کر سکتے تھے۔ حادثات و واقعات سے بھرے ساتھ برسوں کو ڈھائی پونے تین سو صفحات کے ناول میں ہونا کوئی معمولی کام نہ تھا۔ عبدالصمد نے اس میں اپنی خاصی کامیابی حاصل کی ہے لیکن شاید اس سے زیادہ کامیابی حاصل کر سکتے تھے جو وقت کے دورانیے کے زیادہ پہلے جانے کی وجہ سے ذکر کے ناول ایک خوش گوشت اور سن رہتا ہے۔ لیکن یہ غار ایک سوال بھی پیدا کرتا ہے۔ کیا جج کے فریضے کی دعوت دلا کر فن کار اس طرف اشارہ کرنا چاہتا ہے کہ دونوں جہان کی فلاح خدا کی رسی کو مضبوط پکڑنے میں ہی ہے؟ پھر عزت نفس کا ارتداد ہونے کے کیا معنی ہیں؟ یا فن کار نے یہ خاتمہ عمدہ نہیں رکھا ہے؟ یہ کہنا بھی مشکل ہے کہ اس ناول کی تخلیق میں فنکار کے پیش نظر کوئی خاص نظریہ تاریخ رہا ہے یا یہ کہ یہ کوئی ایسا ڈراما پیش کرنا چاہتا ہے جو اب تک نہیں پیش کیا گیا تھا۔

عبدالصمد کا دوسرا ناول 'خوابوں کا سویرا' بھی اسی سلسلے کی کڑی کہا جاسکتا ہے۔ خوابوں کا سویرا کے کردار انوار احمد دو گز زمین کے کردار انقرض میں کا ہی تسلسل ہیں۔ وہی زمینداری، وہی کامگریس، وہی مہاداری، وہی سیکولزم، وہی گاندھی ازم، وہی حیثیت پسندی، وہی زوال، وہی انفعالیات۔ یہ دونوں

بہاری طور پر الیہ کر رہی ہیں۔ دو گز زمین میں فی کس کارٹن انٹر چینس کے ایجنے کو جس شدت سے مین لیا ہے۔ یہ ایک نئے کوئی ہو سکتا ہے کہ شاید نامل کا مرکز نقل رہی ہیں۔ انٹر چینس لی بول نے اس زندگی پر مشرٹ کا ایک جوتھا قریح پہنچ دیتا ہے کہ:

”سی بی آئی کو کسی نے اطلاع کر دی ہے کہ بیل کوئی ٹرانسینٹ نصب ہے جہاں سے پاکستان کو یہاں کی خبریں بھیجی جاتی ہیں اس لیے ہم لوگ سترہار کے حکم پر مکان کی خوشی کا وارنٹ لے لے لے ہیں۔ ایک فوٹو دار شہری جو نے اسے آپ اس کام میں مدد فرمائی۔
 نام سے تھادی کا یہ الزام ان کے پاس وجود کو چکر رکھ دیتا ہے اقل یا اتنا ہے۔
 بنائیں کیا کچھ کر شاح کل یہ آسٹیاں اپنا
 چمن میں آہ کیا رہنا جو ہو بے آبرو رہنا

ملک انٹر چینس مرکزی کر رہی نہیں جانتے۔ کیوں کہ فن کار کا مقصد کوئی ایجنٹ نہیں کرتا نہیں ہے۔ ہامہ کو مرکزی کردار زندگی اور زمانے کے اور بھی نشیب و فراز دکھانا چاہتا ہے۔ بلکہ دیش اور پاکستان کے راستے کھلے ہوئے ہیں۔ حامد دونوں ملکوں سے جوتا ہوا بالآخر سووی عرب پہنچتا ہے۔
 ڈوگوزین کا سویرا کالینڈر اسکیپ دو گوزین کے مقابلے میں بہت فقیر ہے۔ فنی اعتبار سے بھی یہ دو گوزین کی طرح پورا فعل نہیں ہے۔ لیکن یہ اس اعتبار سے اہم ضرور ہے کہ یہ اس دماغ دارغ اُپالے کی کہانی سناتا ہے جسے فیصل نے شب گزیہ محرم سے قیصر کیا تھا۔ دو گوزین کے برعکس ام ناول نے کردار اپنے آپ کو اسی ملک میں بیٹے اور مرنے کے لیے مجبور پاتے ہیں۔ اس اعتبار سے یہ دو گوزین کے آخر میں حامد کے نام انٹر چینس کے اس خط کی Developed Form ہے جس میں انھوں نے ہندوستان میں رہنے والے مسلمانوں کی صورت حال کا تجزیہ پیش کیا ہے۔
 ریفین کیمپ میں ایک بزرگ انور کو بتاتے ہیں کہ وہ آج قیصری بار ریفین کیمپ میں آئے ہیں:

”پہلی بار تقسیم ہند کے وقت جب یہ ارگاؤں پاروں طرے سے فسادوں سے گھر گیا تھا جن میں کہ ایک ایک آدمی مار ڈالا گیا تھا۔ انھوں نے تو شاید اپنے طور پر لچھے بھی مار ہی دیا تھا لیکن حیات تھی بچ گیا۔ مڑہ

کچھ کے اٹ لود میں زندہ نکلا۔ جو اس تعاقب کے بدلے پہلے
 ہرگز اہو گیا پھر سے شاد کا کی بال بچے ہوئے، قربات میں نصیب ہوا
 بھر فساد ہوا، کانٹ ٹٹ گئی، گھر بار بیل گیا، بس جان بچ گئی۔ ریت
 کیپ میں آیا۔ بال بچے جو ہیں ہر دے تھے۔ انھوں نے اپنی منت سے
 سہکے حاصل کر لیا۔ اب دیکھو پھر۔!

ایسا گت ہے جیسے پوری زندگی کیپ جو گئی ہے۔ آفاق پانچ برس کی عمر میں ایک مدے
 سے دو چار ہوتا ہے۔ زینداری ختم ہو جانے اور مالی حالت خراب ہونے کی وجہ سے انوار احمد اُسے ایک
 سرکاری اسکول میں داخل کرا دیتے ہیں۔ وہاں لڑکے اُسے میاں بیان کہہ کر چٹھانے ہیں۔ کوئی
 اُس کا پیٹ کھول دیتا ہے اور سب کٹا کٹا کہہ کر بننے لگتے ہیں۔ وہ اسکول سے بیزار ہو جاتا ہے
 انوار احمد اُسے اسلامیہ اسکول میں داخل کرا دیتے ہیں۔ اس بنیاد پر وہی اسکول کے بدعات معافی
 کالی میں داخل نہیں ملتا ہے کہ وہاں دینیات پڑھائی جاتی ہے۔ وہ ملی گزشتہ سلم یونیورسٹی میں داخلہ
 لیتا ہے۔ وہاں ایک دوسرے جبر کے خلاف احتجاج کرتے ہوئے گرفتار ہوتا ہے اور نسلیہ نام تکفل
 چھوڑ کر گھر چلا آیا ہے۔ کچھ وقفے کے بعد وہ سماجی کاموں میں لگ جاتا ہے۔ ایک فساد کے موقع پر وہ
 اس پی سے اس بات کی شکایت کرنے جاتا ہے کہ پولیس نے دوسرے جوانوں کو دیا کسانت
 لے جا کر گولی مار دی لیکن وہاں وہ گرفتار کر لیا جاتا ہے اور اسے اتنی ایذا پہنچائی جاتی ہے کہ وہ
 قوت گویائی کھو بیٹھتا ہے۔ پھر جب گویائی واپس آتی ہے تو وہ مشتعل تہمت اور سیاست کے دور
 سے گزرتا ہے۔ لیکن پھر فسادات ہوتے ہیں۔ وہ ضلع کیپ کے صدر کی حیثیت سے پارٹی والی کسان
 کو حقانیت سے واقف کرانے کے لیے اپنی رپورٹ لے کر جاتا ہے لیکن وہاں اُسے اتنی دانت بھٹکار
 ملتی ہے اور واپسی پر اُسے پارٹی سے نکالے جانے کی تیساری کی خبر۔ لیکن اس سے پہلے کہ وہ پارٹی
 سے نکالا جائے وہ خود ہی استفادے دیتا ہے۔ یوں ناول کے شروع میں فرد چپا کے کلکتہ سے مستقل
 طور پر اگر انوار احمد کے یہاں قیام کرنے اور جوش کی نظم "ایٹ انڈیا کیپ کے فرزندوں کے نام" کا
 ایک بند بلند آواز میں پڑھتے رہنے کی منویت کچھ میں آتی ہے:

کپن کا بھی مدد پر سوسنا یاد ہے
خیر دل ٹپے کی فونی داستان بھی یاد ہے

یاد ہے کہ یاد ہے

یاد ہے - یاد ہے

ہوں پر ناول اگر ایک طرہ جندوستانی مسلمانوں کی چالیس پانس سالہ جدید کی داستان
سے تو دوسری طرہ اکثریت کے غم، ہجر کی داستان بھی۔ لیکن ناول میں پر قلم نہیں جاتا۔ یہ پچھلے
عاس برسوں میں ملک میں سیاست کے جرمیانے اور جرم کے سیاسیانے اور سیاست کے
بے نعدت ہی جاننے کی داستان بھی بیان کرتا ہے۔ چوتھی طرہ: بدوستانی مسلم سماج میں اس
دور پتے جسے کے ابھرنے کی داستان بھی بیان کرتا ہے جو اپنی دولت سے دنیا کی - پناہ دین
باتے ہیں۔ جس کے سامنے زندگی کا صرٹ ایک ہی میاں ہے اور وہ ہے دولت - !

ان تمام فوجیوں کے باوجود اس ناول میں بعض خامیاں بھی ہیں کہانی کی فساد ہی سطح
کو دکھانے ہیں۔ پہلی مرتبہ فساد کے بعد جب آفاق کی قربت گویاں جاتی رہتی ہے تو ڈاکٹر کے خیال
میں بہ صرٹ اس صورت میں نہیں آسکتی ہے جب آفاق کو پھر سے کوئی شدید مصدہ پہنچے لیکن وہ
بغیر کسی شدید مصدہ کے ٹھیک ہو جاتا ہے۔ اسی طرح دوسرے فساد کے بعد جب وہ دئی سے واپس
آ رہا ہوتا ہے تو اس قدر خوش زندہ ہے کہ نام، لوٹا، پانچاے کی مہر، اردو میں کچے جوتے خدا یعنی ہر
اس شناخت کو شانے کی کوشش کرتا ہے جو اسے مسلمان ثابت کر سکتی ہو لیکن جیسے ہی الر آباد
ایشین پر اسے رحو خاں ملتے ہیں وہ اپنے سارے غم کو بھول کر ان سے جو گفتگو جاتا ہے۔ دئی
سے الر آباد تک رام نرائن جو بے بنا کر دلا چاک پھر سے آفاق احمد ولد انوار احمد بن جاتا ہے اور باقاعدہ
مسلمانوں کے مسائل پر رحو خاں سے بحث کرنے لگتا ہے۔

(۲)

حفصہ، عشرت ظفر اور منظر الزماں خاں کے ناول اسلوب، ہیئت اور تکنیک کی سطح پر بہت
واضح طور پر داستانوں کے اسلوب، ہیئت اور تکنیک سے استفادے کا نمونہ پیش کرتے ہیں۔ عشرت ظفر

اور نظر ازماں خاں کے ناولوں کے ناموں سے بھی اس کا اثر ملتا ہے کہ انھوں نے داستانوں اور زبانی روایت سے غائب اٹھایا ہے، خشنفر کا ناول کہانی انھل بھی اسی روایت کی ایک کڑی ہے۔ ہالی میں انھوں نے داستانی کردار، ماحول، انصاف اور اسلوب سے غائب اٹھایا ہے۔

ان چاروں ناولوں میں قتلعت، ابواب کے انھل، انھل حادیں ہیں۔ اور پانی کے طوطہ بید ہونے ناولوں میں ہر باب کا انھل، انھل تقیم اور انھل کہانی ہے جو بہت واصل سی ڈور سے ناول کے اٹھانے میں بندھا ہوا ہے۔ کہانی انھل ایسی ہی کہانیوں کا ایک مجموعہ ہے جیسی کہانیوں کا سلسلہ دبستان ہرگز کوہا کی جنگ کے دوران وہاں کے فن کاروں نے 'شہر زاد' ۲۰۰۱ کے عنوان سے اس جنگ کے خلاف احتجاج کے طور پر وہاں کے فن کاروں نے ہر بختے ملک کے قتلعت علاقوں میں سنسنائے جانے کا پروگرام بنایا تھا۔ ان کہانیوں کی طرح خشنفر کا یہ ناول بھی دراصل احتجاج کا ناول ہے۔ ہر کہانی کسی، کسی نظم یا سازش کا پردہ فاش کرتی ہے۔ اس سے جو بیداری پیدا ہوتی ہے وہ اسٹیشنٹ کے لیے پریشانی کن ثابت ہوتی ہے اور نتیجے کے طور پر کہانی کار کو خاموش کرنے کے لیے اس کی زبان کاٹ دی جاتی ہے۔ غائب ہے، یہ مضحکہ خیز صورت حال ہے۔ ناول کی فصاحت و سلی کے زمیندارانہ نظام کی نہیں ہے بلکہ جدید دور کے جمہوری نظام کی ہے اور اس میں یہ صورت حال ممکن نہیں۔ لیکن اس سے قطع نظر کرلیں تو ہر کہانی کی اپنی ایک استعاراتی اور علامتی جہت ہے۔ زبان کاٹے جانے کی بھی استعاراتی معنویت ہے لیکن فن کار نے اسے مناسب طریقے سے پیش کرنے کی کوشش نہیں کی۔ فن کار کی ہنرمندی کا تقاضا تو یہ تھا کہ بظاہر کہانی کار کے منہ میں زبان موجود ہوتی بلکہ درحقیقت اس کی زبان کٹ چکی ہوتی۔ زبان کاٹنے کا یہ عمل قتلعت طریقوں سے ہمارے سماج میں ہوتا رہتا ہے۔ ایسا کہ احمد گری نے 'تاریخ' میں اسی عمل کو اسٹوننگ سے تعبیر کیا ہے۔ اس ناول میں جو چیز قاری کو خاص طور سے متوجہ کرتی ہے وہ ان کہانیوں میں پائے جانے والے جانوروں کا ذکر ہے۔ بھیڑیں، سانپ، گدھ، کتا، سانپ، اوٹری، گائے۔ ایسا لگتا ہے جیسے فن کار کسی جنگل کی کہانی سن رہا ہے۔ کیا کہانی کے کردار کے طور پر ان جانوروں کا استعمال کوئی خاص معنویت رکھتا ہے یا نہیں؟ اس کا جواب تو اثبات میں ہی دیا جاسکتا ہے لیکن ان کہانیوں کے ساتھ کے طور پر نابالغ ذہنوں کے استعمال کے کوئی معنی سمجھ میں نہیں آتے۔ سوائے اس کے کہ اسے سماج میں ادبی تخلیقات کے تیس لوگوں کے غیر سنجیدہ

نے کہ بدینا رنے کی کوشش قرار دیا جائے، سہل ہر سال آتی جاتا ہے کہ رنے
 انسان اپنے لوگوں کو غائب کر کے کہیں نہیں سٹائی ہیں؛ کہیں جیسا تو نہیں کر رہا ہائے لوگوں
 انسان کے کند ہو جانے کی طرف اشارہ کرنا چاہتا ہو؛ یا یہ کہ ان لوگوں کے اندر میں تباہی
 ایسی بنے کی سبب تم چوکی ہے۔ پھر بھی ہنسی ڈرے اور اپنے لوگوں کی ایسے بھلی آواز سے
 لانے کی کوشش مثبت نظر آتی ہے

کہانی انکل کے مدحوظ آخری باب میں اور آخری داستان میں جو ہم نے زیادہ سمجھیں۔
 آخری داستان میں سانپ ڈسے آدمی کو زندہ رکھنے کے لیے ایک کے بعد ایک کہانی کا اپنی
 کہانی سنا جاتا اور اپنے انجام سے وہ چار چوتھا جاتا ہے۔ تاہم آخری داستان کو زندہ آجاتا ہے
 آخری داستان کو سانپ ڈسے آدمی کو یہ بات کر کے کہ
 "مرنا مت۔ بس جاگتے ہی رہنا کہ جاگتے رہنے میں ہی تمہاری

ہماری سب کی سوتلی ہے۔"

کہانی کہنا شروع ہی کرنا چاہتا ہے کہ اس کی گھڑی کے کانٹے غائب ہو جاتے ہیں جو زبان کے خاتمے
 کا اشارہ ہے۔ سوال یہ ہے کہ سانپ ڈسے آدمی کیا ہے؟ اور اسے زندہ رکھنے کی کوشش کیوں؟
 کیا یہ سانپ ڈسے آدمی موجودہ انسانی معاشرے کا طایفہ ہے جس کا پورا وجود زہر پلا ہو چکا ہے اور نکار
 اپنی غلیظ قوت کے ذریعے کسی طرح اس زہر کو کم کرنے میں لگا ہوا ہے یا کچھ اور؟ ممکن ہے اس
 سوال کے ایک سے زیادہ جواب ہوں لیکن فی الحال کسی اور جواب کی غیر موجودگی میں ہم اس جواب پر
 بھی قناعت کر سکتے ہیں۔

پورے ناول میں صرف ایک کردار شہر زاد ہے جس کی اپنی پہچان ہے باقی سب اپنی اپنی
 پہچان سے عاری ہیں کسی کی اپنی پہچان نہیں ہے۔ کوئی سانپ ڈسے آدمی ہے کوئی سگریٹ والا
 آدمی کوئی سنہری آنکھوں والا آدمی ہے کوئی نفل میں بیٹھا ہوا آدمی اور کوئی کچھ اور! اسی لیے ایک
 کہانی کا شہر زاد کو مخاطب کر کے کہتا ہے:

"سنو شہر زاد! تم تو کہانیوں کا جگمگ ہو۔ لیکن تم ہماری کہانیاں بھی سنو۔
 کیوں کہ ہماری کہانیوں میں جو کردار ہیں ان کے منہ میں ان کی اپنی زبان

ہے۔ اس کا اپنا مزاج اور اپنی فکر اور اظہار ہے جبکہ تھوری کہانیاں
 میں تمام کرداروں کی زبانیں تھوڑے سہ میں تھیں کہ تم انہیں بیان کرتی
 تھیں اور تم نے اس کی زبانیں بھیجیں لی تھیں اور کہیں: 'اپنی ہی زبان سے
 اس کی مصروفی کہانیاں سنایا کرتی تھیں'۔ تم اس کے واسطے کہ اس سے
 'واقعات تھیں اور صحت خارجی حرکات کو پیش کرتی تھیں اور وہ بھی مصروفی
 انداز میں اور صحت خارجی حرکات ہی کو پیش کرتی تھیں اور وہ
 انداز میں۔ مگر ہماری کہانیوں میں ایسی کوئی بات نہیں ہے کہ وہ اس
 کے سب اپنی اپنی زبان میں اپنے اپنے سائل اور اپنے اپنے کرب
 کا اظہار کرتے ہیں۔ البتہ ہم اس کا اور ماحول کا مختصر تعارف کر دیتے
 ہیں۔ تم ترتیب نہ کرو کہ ان کے نام نہیں ہیں۔ اس کے بھی نام ہیں
 اور جب چاہے ہم انہیں 'ابیل'، 'قابیل'، 'یوسف'، 'کرشنا'، 'غازی'، 'شمن'
 'ظفر'، 'مہر'، 'داؤد'، 'منہر'، 'رستم' جو چاہے کہہ سکتے ہیں۔ کیونکہ نام 'کھال'
 کی رقم جب چاہے ادا کی جاسکتی ہے۔ اور تم 'علامہ' سے 'گھبرائو نہیں'
 'شہر زاد' کو خواب بھی تو ہم اور ملائی ہوتے ہیں۔ اور انہیں سمجھانے
 کے لیے متبر ہوتے ہیں اور ہر دور میں متبر تھی بھر ہی پیدا ہوتے ہیں۔
 چنانچہ 'عوم' زمین سے لے کر آسمان تک پھیلے ہوئے ہیں۔ کیا گندم، کیا
 سانپ، مور، انبیر، اور دس ہاتھ چار چہرے، تین آنکھیں، دس پیرے
 سب اشارے 'علامہ' نہیں ہیں: (ص ۳۲-۳۱)

اسی طرح صفحہ ۱۱۸ پر شہر زاد ایک کہانی کار کو رکنے کے لیے کہتی ہے اور اچانک اس سے
 ایک سوال پوچھ مٹھتی ہے:

”تمہاری کہانی بہت اچھی جا رہی تھی۔ ترقی پسندوں کی تمام کہانیوں
 سے اچھی کہ ایک تم نے ابھام کے کہ میں چھپا دیا۔ کیا تم اسے
 سیدھی سیدھی بیان نہیں کر سکتے تھے؟“

اس سوال کے جواب میں لہرزاد کو وہی سب کچھ بتایا جاتا ہے جو اوپر کے اقتباس میں آپکا
 - خاص بات یہ ہے کہ یہاں کہانی کار کے کہانی کہنے کے فن پر البارات و کہانی واضح ہوتا ہے
 - ہے۔ یہ اسے روایتی یا کلاسیکی کہانی سے استغلوے کے باوجود اس کے یکسر الگ فتنہ روئے کی
 - سن کی گئی ہے۔ اس کو کشش میں اسے طوت ایام اور ادب میں نے اضماعوں میں چھپا دیا
 - ہے۔ بات اپنی جودرت ہے کہ ہر نے کی ایک طاعتی کیفیت ہوتی ہے نہیں اس کو حقیقی کیفیت
 - ہے۔ اور اس سے پہلے اس کی ایک ظاہری کیفیت بھی ہوتی ہے جس سے بظاہر اس کی زبان قائم
 - کی ہے اور کہانی انسانی یا مادی یا فانی کی کیفیت میں شہید کی طاعتی اور استغالی ہوتی ہے
 - کی ہے اور کہانی کے باوجود شروع اس کی ظاہری اور حقیقی کیفیت سے ہی ہوتے ہیں صورت بگڑا دیا اور
 - اور فانی ختم ہو جاتا ہے جیسا کہ ان ناولوں میں ہوا ہے۔ سارے کردار ایک جیسے ہیں اور وہ نہ تو
 - اور رہتا اور کچھ ہیں۔ سب لہائی دار ایک جیسے ہیں اور وہ دنیا میں یہ لٹش کی طاعت کی تعبیر ہوتی ہے
 - فانی زمان و مکان — نابود ہو چکے ہیں۔ نہ کوئی جگہ ہے۔ وقت اور کہانی کی جوتی یہ ہے کہ وہ
 - ازلان اور لامکان نہیں ہو سکتی ہے۔ یہی خصوصیت اسے شاعری کے مقابلے میں امتیاز بخشتی ہے
 - مسٹر کیٹ آرٹ شاعری میں تو کام آ سکتا ہے اور اس کی اقامت یا بے یقینی اور لازمانی
 - خصوصیات کو اپنی طاعتوں اور استعاروں کے ذریعے تقویت بخشنا سکتا ہے لیکن نگارن ایڈیٹر عیض
 - نہیں ہو سکتا اسے تو زمان و مکان کی حد بندیوں میں ہی جینا پڑتا ہے اسی لیے نہ اس میں فانی
 - کی شاعرانہ اثر کا جواز ہے۔ نہ آخری درویش اور آخری داستان گوں بے شناخت کرداروں کا
 - اور نہ ہی ان چاروں ناولوں کے لازمان اور لامکان واقعات و حادثات کا۔ فانی کی فنی تنظیم میں
 - اس طرح کے نثر پارے اپنا کوئی جواز فراہم نہیں کرتے کہ :

گنگنہ چھینچھانے لگے۔ جون ہریں لینے لگا۔ — جدہ رقص جم کو خوش

دینے لگا۔ — احسا پھر کھنے لگے۔ — ایک ایک تھر کھنے لگا۔ —

دو پٹا خانوں سے سرک گیا۔ — سینے سے ڈھلک گیا۔ — ہاتھ

پھرانے لگے۔ — پانوں بل کھانے لگے۔ — کر کھنے لگی۔ — پشواز

کھسکے لگی۔ — کھلے کھلنے لگے۔ — کھلے کھلنے لگے۔ — دل

دھڑکنے لے — سبز پڑنے لے — جہانیں اچھلے گئیں —
گھنڈیاں پھٹنے لگیں، انجی مکے لگی، جلا مکے لگی، ہتھ پڑانے لے
جاگیا جھلکانے لے، رانیں پکھنے لگیں، ناہنگیں، بکھنے لگیں :-

یہ اور اس طرح کے اور دوسرے اقتباسات واضح طور پر احساس دلاتے ہیں کہ فن کار کے پاس
کہنے کے لیے کچھ نہیں ہے اس لیے وہ قافیہ بندی کر رہا ہے۔ یہی قافیہ بندی ناول کو کمزور کرنے سے
جس طرح بڑی نثر فن پارے کو نقصان پہنچاتی ہے اسی طرح اچھی نثر بھی اس کے لیے سمت آتی تار
ہوتی ہے۔ نثر تو وہ ہونی چاہیے جس کا فن پارہ مطالبہ کرتا ہے اور یہ تو نثر بھی نہیں ہے دراصل نثر
نے موضوع کو جتنی شدت سے لمس کیا ہے اتنی شدت سے برت نہیں سکا ہے۔ مرنے والے ناول
بڑا نہیں بناتا۔ بڑے بڑے موضوعات پر بھی بہت معمولی درجے کے ناول لکھے جاتے رہے ہیں۔ سسر
ٹریٹمنٹ کا ہے۔ بہت چھوٹے چھوٹے موضوعات پر بھی بہت بڑی بڑی تخیلیات سامنے آجاتی ہیں۔ فن
کار کے ذہن کا ہے کہ وہ چیزوں کو کیسے دیکھتا اور محسوس کرتا ہے، کیسے برتتا اور پیش کرتا ہے
موضوع اور اسلوب کی وجہ پانی بحث آجاتی ہے، نظم، زیادتی اور استحصال کب نہیں ہوا، مگر کب
پیدا نہیں ہوئے؟ خضر کب نہیں رہے؟ دیوتا کب نہیں رہے؟ یہ سب ہمیشہ سے ہیں اور رہتی دہ
تک باقی رہیں گے۔ اور پانی جو کائنات کی ابتداء سے قائم ہو چکا ہے، یا چند لوگ اس پر قبضہ جاپائے
ہیں، خضر کب دے دست و پائی دلچسپ ہے اور بے نظر کو فن کار نے De-Romanticize کیا ہے
اس سے ناول میں ایک اور جہت پیدا ہو گئی ہے۔ دیوتا اور راکشش ایک ہو چکے ہیں — دونوں
استحصالی ہیں۔ دونوں مگر کچھ ہیں۔ پانی کی جگہ مرنے آبیازے رہ گئے ہیں۔ ان ساری باتوں کو فن کار
نے خوبصورتی سے پیش کیا ہے لیکن یہ خوبصورتی اور نکلائی شادمانہ ہے، ٹکشن کی نہیں۔ کیا ان دونوں
کے بیچ کوئی تیسرا راستہ ممکن ہے —؟ یہ سوال جواب کا تقاضا نہیں ہے۔

آخری درویش میں فن کار نے کچھ سوانحی پٹے دینے کی کوشش کی ہے چنانچہ واحد مکالمہ (میں)
اکثریت استعمال، شناسنت کی خوشبو کے عنوان سے اپنے سوانحی کوالف کا بیان اور آتش دل شد بلند
از کف خاکسرم کے عنوان سے یہ وضاحت کر :

”میرا یہ ناول میری ذاتی خود نوشت نہیں، لیکن اگر اس میں خود نوشت

جیسا کہ ہے تو اسے خسانی فروخت سے ہی تسیر کرنا زیادہ بہتر ہوگا۔
 کیوں کہ ہر انسان اپنے مقدر بھر اپنی ذات کے موافق ہوتا ہے۔
 کائنات ظاہر سے اس کا رشتہ اس کے کونہ احساس کی جسامت
 اور گہرائی سے وابستہ ہے۔ (ص ۱۶)

یہ سحرانے ذات کی عمیق اور دی کا پتہ دیتی ہے۔ طاہر بریں خطابت کے ضمن میں ناول کو بہت نقصان
 پہنچایا ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ کائنات کے مختلف حوادث و مناظر اور حالات و واقعات کے بارے
 میں نظر نے اپنے تاثرات مختلف مندوبین کے قلم میں کر دیے ہیں لیکن نیا یہ ناول بن سکے ہیں،
 سوال دیر تک جواب کا متقاضی رہے گا۔

(۳)

مکان، کینہیل اور ندی عورت کی ذہنی اور منکری آزادی اس کی حالت اور اس کے انفرادی
 وجود کو مختلف انداز میں پیش کرتے ہیں۔ مکان میں نیر ایک جگہ کہتی ہے:
 "تم سب مجھے یہ کہتے ہو؟..... تم کہتے ہو کہ میں ایک کمزور لڑکی ہوں!
 میں عورت ہوں۔ میں ایک سمندر ہوں کہ جس میں پورا اکا پورا پہاڑ
 فروغ ہو سکتا ہے۔ لیکن میں اپنے اندر جو کچھ ہستی ہوں اس سے نئی
 چیزیں جنم لیتی ہیں — میں کوکھ ہوں — میرے اندر جو کچھ پیدا
 ہوتا ہے وہ محض خیال نہیں ہوتا۔" (ص ۱۷)

اسی طرح دوسری جگہ نیراکی یہ خود کلامی ملتی ہے :

"تمہارے اندر سے اٹھتی ہوئی طاقت وہ بہار ہے جو برسوں سے مسکھ
 خزاں کی جگہ لے رہی ہے۔ تمہاری بیمار شخصیت صحت مند ہو رہی ہے۔
 تمہارا کمزور دل مضبوطی حاصل کر رہا ہے۔ یقیناً تم زندگی کے بہت ہی
 اہم مرحلے پر ہو جہاں ایک طرف تمہارا تعلیمی کیریئر ہے اور دوسری
 طرف تمہاری ذات کا وہ درخت ہے جو تمہارا اندر ہوتی ہوئی تربیتی

کی پیداوار ہے اور باہر آنے پر آمادہ ہے۔

یہ وہ درخت ہے جو اپنی نشوونما اور اپنی حفاظت کے لیے
ہاؤں اور مٹی اور پانی اور روشنی کی ذیلیں سے اپنی غذا حاصل
کرے گا۔ ابھرنے اور۔

نیراتھارا جیسا ایک جان تخلیق عمل تھا۔ تم زندگی کے اس
مقام پر کبھی نہیں پہنچتی، تمہارے اندر اپنی قوتوں کے اتھ پاؤں پر
بھر دہ کرنے اور اپنے کو مضبوط کرنے کا خیال بھی پیدا نہیں ہوتا۔
تم کو، تمہیں گھیرنے اور جکڑ کر محدود رکھنے اور تمہاری رفتار کو مدہم کرنے
والی طاقتوں کے بیچ کبھی اتنی گھٹن محسوس نہیں ہوتی جیسو اور مستقبل میں
جھینے کے عمل کو جاری رکھو: ۱ ص ۳۵-۱۳۴

یہ اور اس طرح کے اور دوسرے حصے اس ناول کے مرکزی کردار کے اندر ہونے والی تبدیلی کے
ظاہر کرتے ہیں اور پیغام آفاقی کے اس ناول کو جہاں ایک طرف شخصیت کی تعمیر اور مثبت خودی کا
ناول بناتے ہیں وہیں دوسری طرف سماج میں کمزور طبقوں کے ساتھ براہ کھ جانے والی زیادتیوں اور
سرکاری اداروں کی تباہی اور ان کی مغزیت کے ختم ہوجانے کو بھی سامنے لاتے ہیں۔ عام طور سے
سماجی حقیقت پسندی کے نام پر جو ناول لکھے جاتے ہیں وہ مضبوط کے کمزور پر غلبہ حاصل کرے اور
کمزوروں کے ساتھ ہونے والی ظلم و زیادتی سے تعلق جوتے ہیں لیکن پیغام آفاقی کی طاقت اور کمزوری کو
ایک نئے معنی پہنچا دیے ہیں۔ یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ کون طاقت ور ہے اور کمزور۔ اجنسی، حساسی
ذہنی، معاشی اور سماجی ہر اعتبار سے کمزور نیراتھارا ہر مضبوط نظر آ رہے کمار سے اس طرح کی گریختی اور اسے
شکست دیتی ہے کہ کمزوری طاقت بن جاتی ہے اور طاقت کمزوری۔ کمار کی تمام طاقت، تمام تعلقات،
تمام دولت اور تمام ذرائع اسے شکست دینے میں ناکام رہتے ہیں اور نہ ہی اسے تمام کمزوریاں بن کر کمار کی
شکست کا باعث بنتی ہیں۔ اکیلی، کمزور، کم عمر اور غیر محفوظ نیرا کے کردار کو کون کا جس نے جس طرح ڈوب کیا
ہے اس نے اسے طاقت کا ایک سرخپہ بنادیا ہے جس طرح سے ہر شخص قوت حاصل کرنا چاہتا ہے۔
ناول کے شروع میں ہی ایک واقعہ رونما ہوتا ہے۔ بس سے گزرتے ہوئے نیرا دو بھینسوں کی

کی دیتی ہے اور اپنے لیے جوئے پیسنے کا کردار منتخب کر لیتی ہے۔ جوئے پیسنے کا کردار جو بس
 پیسنے کے ہی ایک عمل سے آزاد ہو کر دوسری طرف پہنچ جاتا ہے اور فی ہر کے الفاظ میں بے شک نہیں،
 بے ذوقی سے لٹا دیتا۔ اور دوسرا دھڑکتا رہتا ہے اور بڑھینسا اسے یوں دیکھ کر پریشان ہوتا رہتا
 ہے۔ پر انا دل بڑے اور جوئے پیسنے کی لڑائی کے گرد گھومتا ہے۔ فطرت کاف زون تو ہے کہ بڑی
 اصل چھوٹی ٹھیل کو کھانسی جاتی ہے، (بڑھینسا) جوئے پیسنے کو ہر دیتا ہے لیکن یہاں فتح جوئے پیسنے کی ہی
 ہے۔ اور ابھی بڑے پیسنے کی حد سے بڑھتا چھانے نہیں جاتا چاہا جی۔ کھانا اسے کھانے جانے
 کے لیے کرنا ہے بھر خود پریشان ہوتا ہے۔ یہ ایک بڑی نہیں جاتا جی کھانا اسے کھانے کھانا ہے۔
 یہ خود تھوڑے ہارنے لگتا ہے اور کسی ٹی کچھ کچھ میں نہیں آتا یہ کیا ہو رہا ہے۔ ایک بڑی فردش
 سا اور فی نظر آتا ہے کہ ٹی بڑے فسر اس کی خوشامد کرتے پھرتے ہیں۔ سزا بڑا اظہار اس کے
 اندر سے کوئی دلچسپی نہیں لیتی ہیں لیکن ایک پیشکش میں یہ کہ اس قدر ذلیل کرتی ہیں کہ وہ کس
 سے سندت کر لیتی ہے۔ کیل اس کا مقدور نہیں لینا جاتا ہے لیکن بھر لے لیتا ہے۔ ایسا محسوس ہوتا
 ہے جیسے میرا کہ اندر کوئی مقناطیسی قوت پیدا ہو گئی ہے جو بظاہر نظر نہ آتے ہوئے بھی ہر چیز کو اپنے قبضے
 میں کھینچتی ہے ہر شے جو ہے وہ نہیں ہے اور جو نہیں ہے وہ ہے اور نادل ان سب سے مل کر بیٹے ڈاڑ
 اب بڑا غلیظتی فن پارہ۔ !

مدی کے بارے میں یہ بات کچھ زیادہ درست نہیں معلوم ہوتی کہ یہ عورت اور مرد کے نئی ملت
 رشتے کی داستان ہے، نہ ہی یہ کہنا درست ہوگا کہ یہ جنسی نفسیات کا ماڈل ہے۔ یہ دراصل ایک
 جنسی عورت کی کہانی ہے جو زندگی سے اس کی تمام رنگینوں کے ساتھ لطف اندوز ہونا چاہتی ہے۔
 لیکن ایک ایسے مرد کے ساتھ ازدواجی رشتے میں بندھ جاتی ہے جو زندگی کو جنسی انداز میں جینا
 چاہتا ہے۔ قاعدہ سے اور قانون کا پابند یہ مرد چاہے کافی نہیں جیتا، سینچر کی رات کو کھانے کے بعد
 نہلتا ہے، ٹھیک وقت پر سرتا ہے، ٹھیک وقت پر جگتا ہے، ٹھیک وقت پر آفس جاتا ہے، ٹھیک
 تبدیلیاں اس پر کوئی اثر نہیں کرتیں۔ اس کی محبت اس کا جنسی قتل ہر چیز میکانیکی ہے۔ جنسی کی طرح۔
 نادل کا پہلا ہی جملہ تادی کی توبہ اپنی جانب مبذول کرتا ہے :

”وہ حسب معمول پیٹھ گھما کر لیٹ گیا تھا اور وہ اسی طرح چٹ لیٹی جھٹ کو

گھومنے والی تھی:-

اگر یہ بات پیش نظر رکھیں کہ یہ جنسی عمل کے بعد کا مہیا ہی ہے تو کالہ کو یہ بتانے کی ضرورت باقی نہیں رہتی کہ مرد کا وہ یہ خاصا فنک اور غیر متعلق یا سفل اور بیکانگی ہے۔ عورت اس سے کچھ اور امیدیں وابستہ کرتی ہے جو پوری نہیں ہوتیں۔ شادی سے پہلے ہی ایک اتفاقی ملاقات میں جب مرد اسے اپنے گھر کا پتہ بتاتا ہے تو عورت کہتی ہے۔

میرا تو اپارٹمنٹ میں دم گھٹ جائے گا:-

اور یہ پوچھے جانے پر کہ ایسا کیوں ہے وہ جواب دیتی ہے کہ،

بند بند سائٹ ہے..... کچھ دھوپ بھی ہو، سبز گھاس بھی ہو تو

حرہ کچھ اور ہے:-

اس ملاقات میں جوان دونوں کی دوسری ملاقات ہے اور کسی تیسری شخص کی موجودگی کے بغیر پہلی۔ وہ بار بار گھڑی دیکھتا ہے اور یہ پوچھے جانے پر کہ وہ ایسا کیوں کر رہا ہے۔ یہ بتاتا ہے کہ اُس نے آفس کا وقت بھرا ہے۔ اسی طرح وہ لڑکی کے ساتھ کافی پینے کے آفر میں بھی کوئی دلچسپی نہیں دیتا۔ ہی کو اوزل کا خور اے پریشان کر رہا ہے۔ بعد میں بھی جب ایک مرتبہ لڑکی موسم کی خوش گواری سے لطف اندوز ہونے کے لیے لاگ لگا کر لڑکی کو بات کرتی ہے تو وہ بھٹکا جاتا ہے۔ وہ لڑکی کے پانی میں کنکر بھینکنے اور گنگا کے کنارے بیٹھ کر اس کی لہو لگ لطف اندوز ہونے میں کوئی دلچسپی نہیں دیتا اور اُسے بار بار گھر چلنے کے لیے کہتا ہے۔ یوں مرد فطرت سے کئی ہوئی ایک ایسی مخلوق کی شکل میں سامنے آتا ہے جو اپارٹمنٹ میں رہتے رہتے خود بھی اپارٹمنٹ بن گیا ہے۔ فن کار نے اس کے پنپنے کا انتخاب بڑی فن کاری سے کیا ہے۔ اس کا انجینئر ہونا اس کی شخصیت پر اثر انداز ہوتا ہے۔ اس کی پوری شخصیت اس کے پنپنے میں ڈھلی ہوئی معلوم ہوتی ہے جب کہ عورت فطرت کی بیٹی معلوم ہوتی ہے۔ وہ نفسیات کی طاب ہے۔ اس کا موسم کی خوش گواری اور ناگواری سے، سبزی سے پانی سے، دھوپ سے، ہر چیز سے تعلق ہے۔ یہ چیزیں اس کے جذبات پر اثر انداز ہوتی ہیں یعنی دونوں بالکل ہی الگ الگ قسم کی مخلوق ہیں۔ لیکن دونوں کا اتصال ہوتا ہے اور نتیجے کے طور پر ایک صبح لڑکی خاموشی سے اپنے والد کے گھر واپس چل جاتی ہے۔ یہ واپسی ایک طرح سے اس کی فطرت کی طرف واپسی اور شیشی زردگی سے قطع تعلق کو ظاہر کرتی

ہے اسے غفلت کی فتح نہیں، بلکہ زندگی کی خشک و یکساں ایک سہل پھر بھی بالی رہتا ہے۔ — خیر کار
 "دونوں کو ایسا دل کہ ہے ہم کیل نکھار ہے! ہڈوں صحت مردھت کیوں ہیں۔ ان لہجہ لہجہ لہجہ
 شناسنت کیوں نہیں ہے! کیا سدا مردھت ایک ہی طرح کے ہونے ہیں، مرد کی شناسنت، مرد
 لہجہ لہجہ میں آسکتی تھی لیکن عورت کیوں ہے شناسنت رکھی گئی ہے ناول اور ناول
 اسی طرح تو بھی ثابت کرتا ہے کہ وہ بے شناسنت ہونے سے انکاری ہے۔ اس کی اپنی ایک شناسنت
 ہے بلکہ عورت کے دیکھیں تو یہ ناول ہے جس عورت کی اپنی انفرادی شناسنت، ناول پڑھ کر اسے
 یوں دکھایا گیا ہے، یہ سہل تھی کہ پریشانی کرتا اور فن کار سے وہ اب کا متقاضی ہے۔ کیا فن کار یہ
 نہ آتا جانتا ہے کہ آج کے عورت اور مرد دونوں اپنی شناسنت کھو کر ایک بھیر کا حصہ بن چکے ہیں، مگر جیسا
 ہے تو دونوں کے مزاجوں کا تضاد اور تصادم دکھانے کی بات کہہ میں نہیں آتی تھی۔"

خفصہ کا ناول گنپتلی ایک اچھی شہر اور نوجوان بیوی کی زندگی کی بہت عام سی کہانی
 پیش کرتا ہے لیکن جو چیز اسے اہم بناتی ہے وہ جنسی اور جسمانی سطح پر بڑے دماغی نے باوجود دانش
 سے بنا کا ٹھنڈا اور آخر میں دانش کی وہ مضامیت ہے جو وہ حالات سے کرتا ہے۔ اول کے آخر
 میں دانش کے ذریعے مینا کے لیے رچنے کے دوران نام آنے والی دواؤں، لانا، اور کریم، فریڈا اور
 یہ بیان بہت اہم ہے کہ:

"میری کچھ میں نہیں آتا کہ اس رشتے کو کیا نام دوں، گڑبان
 یہ ضرور کچھ میں آگیا ہے کہ یہ رشتہ سب سے الگ ہے، جدا
 ہے، اوپر ہے۔ مینا مسلسل کشاکش اور تصادم کا کرب بھینٹے گئے
 بعد آج میں جان گیا ہوں کہ ہم مذہب، سماج، فلسفہ، قانون
 سب کی گرفت سے باہر ہیں۔ آج میں یہ بھی جان گیا ہوں کہ
 تمہارا دکھ کیا ہے، ٹھیک اسی طرح جس طرح تم نے میرا دکھ جانا
 ہے، تمہارے اور میرے دکھ کا علاج کسی کے پاس نہیں ہے۔
 مذہب، سماج، فلسفہ، قانون کسی کے بھی پاس نہیں۔ ان کے
 پاس جو بھی کیسے سکتا ہے، علاج تو اس کے پاس جوتا ہے، جو دکھ کو

جانتا ہے اور دکھ کو وہ جان پاتا ہے جو ہماری طرح زندگی کی جلتی
 ہوئی بھٹیوں کے گزرتا ہے آج میں تھکے اور اپنے دکھ کو جان
 گیا ہوں۔ اسی بے دکھ کا علاج بھی میرے پاس آگیا ہے۔ آگہ برا
 ذہن ہر طرح کے بوجھ کے دباؤ سے نجات پا چکا ہے۔ (ص ۱۱۲)

ناول کو یہ غیر متوقع ورڈوں کے فن کار نے اسے مام ہونے سے پہلایا ہے۔ لیکن اسے کوئی غیر معمولی تعبیر
 قرار نہیں دیا جاسکتا۔

مذکورہ تخلیقات میں چند تخلیقات کی غیر معمولی تخلیقی قوت کی نشان دہی کی ضرورت پڑے۔
 جو تخلیقات سب سے زیادہ نمایاں ہو کر سامنے آئیں گی وہ شاید مکانِ غائر ایریا دو گزر میں
 اور عجیب سنگھ شاعر ہوں۔ یہ چاروں ناول اپنی اپنی قسم کے پاورفل ناول ہیں جو یقیناً اردو
 ناول کی تاریخ میں یاد رکھے جائیں گے۔ ♦♦

اُردو کی قصہ نگار / ناول نگار خواتین

ہدیز احامد بیگ

خواتین کی ناول نگاری کے آغاز سے تسمت تین باتیں ملاحظہ ہیں :

۱۱) خواتین نے بھی ناول نگاری سے بہت پیش قدمی کی تھی

۱۲) خواتین کے ناولوں کی بنیاد، انگریز ادب و ادبی کے تخیلی فنوں اور انسانی اخلاق کے اصولوں پر ہے۔

۱۳) ابتدائی ناول نگار خواتین نے نہایت نسوانی زندگی سے متعلق موضوعات پر لکھی اور

راشدہ الخیری نے یہ موضوع روایت کو ناکافی سمجھا کر عوامی جذبہ و احساس

بمبھیں سامنے رکھا۔ اس سید احمد خاں کہنا چاہیے کہ اصلاحی جتن کو بھی مان کر

نویا اور اپنے جہاں کی حقیقت خود بیان کرنے کی ٹھانی۔

خواتین میں سے پہلا تخیلی قصہ رشیدۃ النساء، تنظیم اصلاح النساء، سال تصنیف ۱۸۸۱ء

ہے۔ یہ پہلی بار ۱۸۹۲ء میں طبع ہوا۔ بقول ڈاکٹر مظفر اقبال :

”اصلاح النساء کا موضوع اور مقصد اس کے نام سے ظاہر ہے۔

مصنف نے دیباچہ میں اس کی وضاحت کرتے ہوئے تحریر کیا ہے کہ

چند عورتوں نے مسلم گھرانوں میں عورتوں کی جہالت اور یہودہ رسوم

کا ذکر ان سے کیا اور جب انہوں نے ان باتوں کا تجزیہ منطقی انداز
میں کیا تو لوگوں نے بہت تعریف کی اور ان سے فرمائش کی کہ اسی
باتوں کو نصیحت کے طور پر لکھ ڈالیں :-^۱

رشیدۃ الفریگم کے تھے اصلاح النساء کے دیا چے سے اقتباس دیجیے :
”اُن کے کہنے سے ہم کو بھی خیال ہوا کہ ایک کتاب ایسی لکھیں جس
میں ان رسموں کا سیاہی بوجھ کے باعث سے سدہ لکھنا ہوا ہو گئے
اور جو باعث ضل خراج اور فساد کا ہے مگر مجھے یہ خیال بھی ہوا کہ
ان باتوں کو نصیحت کے طور پر لکھنا میری حیثیت پر زیبا نہیں ہے بلکہ
ان باتوں کو نصیحت کے پرائے میں لکھنا ہر طرح سے مناسب ہو گا :-“

اس طرح اکبری بیگم اعلیٰ نام، والدہ افضل علی نے تین نئے جہیز خفت نسوان، جگہ ستہ
”جستہ“ شعلہ پنہاں، طبع اول : ۱۹۰۰ء سے قبل اور گودڑ کا لال (طبع اول : ۱۹۰۰ء) لکھے بقول
قرۃ العین حیدر :

گودڑ کا لال ۱۹۰۰ء میں پہلی بار شائع ہوا۔ چھپتے ہی دھوم مچ گئی۔
بہت جلد اس نے نئی مڈل کلاس مسلمان عورت کی بائبل کی حیثیت
استیاد کر لی۔ لاکھوں کو جہیز میں دیا جانے لگا :-^۲

اکبری بیگم کا تعلق ملاو اتر پردیش سے تھا اور یہ اس علاقے کے عقلیت پرست عالم خان بہادر
نذر الباقر کی بہن تھیں۔ لیکن اس دور کا تقاضا تھا کہ کوئی عزت دار عورت اپنے نام سے کوئی تحریر
نواہ وہ تخیلاتی ہی کیوں نہ ہو شائع نہیں کر داسکتی تھی۔ نتیجے کے طور پر اکبری بیگم کا پہلا قصہ
”جگہ ستہ“ جگہ جنگ ۱۹۰۳ء میں تھپس مرتھے“ کے قلمی نام / فرضی نام سے پبلک پریس مراد آباد
سے شائع ہوا۔ بقول قرۃ العین حیدر :

”اکبری بیگم غیر معمولی طور پر ذہین اور لکھنے کی خدا داد صلاحیت رکھتی
تھیں مگر انھیں تو چھپوائیں کہاں — زمانہ تحریر اور نام تک کا
پردہ تھا :-“

اگر بی بی بیگم شہر نشین تھے گورکھ پور (میلہ) جیم بہار پر گھنٹہ جمعہ ۱۰۱۵۰۰ء
 میں رہتے تھے۔ لیکن اس وقت تک بولی دنیا، جہاں کئی قسم کے کوارڈینیشن ملی گئے
 تھے، میں اگر بی بیگم سنو رہیں۔

گورکھ پور کے متعلق اس شخصیات پر مشتمل قصہ نے جس کے سرورق پر درج تھا:
 میں اور دیگر لوگوں کے لیے ایک نصیحت نیز ناول: غیر ناول تو نہیں ایک قصہ ہے۔ اس کا
 ساری موضوع پردے کی مخالفت اور غلط تعلیم کے خلاف میں۔ یوں اس دو میں سے ایک
 ناول اور ایک جانتا ہے۔

یہ قصہ دو گھرانوں کی ایک باہم مربوط کہانی ہے پہلا کہ از ایک متوسط درجے کا خاندان
 ہے جس کے ناول کی ہیروئن خیریا جیسی کا تعلق ہے۔ گھر کے دیگر افراد میں خیریا جیسی کا صالہ جی
 میں مقبول بیگم اور جیو بھائی جیمل اور ان کی ماں ہیں جیسے کی ہیروئن خیریا جیسی اور اس کے
 صالہ جیمن رضا کے مزاج میں موافقت ہے اور دونوں تسلیم یافتہ اور باشعور ہیں جب کہ مقبول بیگم
 جیمل سے درجہ بالا ترقی اور دنیا دہی ہیں۔

خیریا جیسی معاشرتی بکواسیوں کو توڑ کر میڈیکل کالج میں داخلہ لیتی ہے جہاں غلط تسلیم
 ہے جیسے کے دوسرے باب میں ہم ایک دوسرے گھرانے سے متعارف ہوتے ہیں جس کے دو نوجوان
 اور دو بوسٹ رضا اور خیریا جیسی، آپس میں بھائی ہیں۔ بوسٹ رضا اس قصے کا ہیرو ہے جس
 لگائی خیریا جیسی کی ان پرہیزگار بہن مقبول بیگم سے ملے پا جاتی ہے۔ جو نا تو یہ چاہیے تھا کہ خیریا جیسی
 در بوسٹ رضا کی شادی ہو جاتی لیکن ایسا نہیں ہوا۔ بوسٹ رضا، مقبول بیگم کے ساتھ شادی کے
 بعد بے کل ہے تاؤنیکہ اس کی ملاقات محبوب بیگم سے ہو جاتی ہے اور دونوں شادی کر لیتے ہیں۔
 مقبول بیگم یہ سن کر برہم ہو جاتی ہے اور یوں بے چارہ سنگنی کا نتیجہ گھروں کی بربادی اور اولاد کی
 خرابیوں کی صورت میں نکلتا ہے

ادھر خیریا جیسی کی جوانی شدید محنت اور بھائی کو تسلیم دلانے میں کٹ جاتی ہے۔
 قصے کا اختتام مقبول بیگم کی ہٹ دھرمی کے خاتمے پر ہوتا ہے۔ وہ کھوتہ کر لیتی ہے اور اپنی بیٹی
 کے رشتے کے تنازعے میں بوسٹ رضا کی ہم خیال اور ہم آواز ہو جاتی ہے۔

یہ واضح طور پر ایک تمثیل تھی جس سے اکبری بیگم نے اپنے من پسند نتائج نکالے ہیں۔ سوائے آخر کے تمام کردار بے لک ہیں اور حد تو یہ ہے کہ اکثر کردار احم، مسکن ہیں۔ مثلاً ثریا بیگم، روشن پشانی والی ہے۔ یوسف رضا صدر درجہ حسین اور خویوں کا مالک ہے اور اس کی دوسری بیوی (جو محبوبہ کے طور پر ظاہر ہوئی) کا نام محبوب بیگم ہے۔ پھر سب سے بڑی بات یہ کہ خیر احمد دہلوی کی طرح اکبری بیگم بھی نصیحت کرنے کا کوئی موقع نہ ملتا ہے نہیں جانے دیتیں مثلاً دیکھیے،

”سارے کہنے میں من رضا دثر یا بیگم کے اس قدر فعل مند ہونے کا باعث یہ تھا کہ انھیں پہنچنے میں تربیت اچھی ملی ورنہ یہ بھی ضرور انھیں عادتوں کے ہوتے اگر والدہ کے زیر سایہ اپنے ہیں بھائی میں کھیل کر بڑھتے پتے۔“

’گودڑ کا لال‘، ص ۱۴۸

”نشرت از دراج کا انسداد ہونا بہت ہی ضروری امر ہے۔“

’گودڑ کا لال‘، ص ۱۵۵

اس قصے کے نیک اور جبردار قلمی طور پر فرشتے یا شیطان ہیں۔

اس تمثیل قصے کی ایک اہم اور نمایاں بات ثریا بیگم کا بے پردہ انقلابی کردار ہے جو اس سے قبل دیکھنے کو نہیں ملتا۔ اور یہی وہ مقام ہے جس کے متعلق کہا جاسکتا ہے کہ ’اس دور کی قلم کار خواتین نے مرد کی طے کردہ نسوانی آزادی کے محدود تصور کو رد کرتے ہوئے اپنے جہان کی حقیقت خود بیان کرنے کی ٹھانی۔

اکبری بیگم کے دونوں قصوں کی زبان سادہ اور براہ راست برقی جانے والی ہے اور وہ محالوں کا استعمال کر کے ڈرامائی کیفیت پیدا کر دیتی ہے۔

قصہ نگاری کی روایت میں بیگم مولوی سراج الدین احمد کا تمثیل قصہ ”ناول و کن“ کے عنوان سے مجلہ خاتون علی گڑھ ۱۹۰۵ء میں قسط وار شائع ہوا، گو معنفہ نے اسے ناول قرار دیا ہے۔ یہ قصہ علی گڑھ میں شیخ عبدالقادر اور ان کی بیگم وحید جہاں بیگم کی آزادی نسوانی تحریک کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے۔ یہ عورت کی محدود آزادی کے مقابلے میں نئی زندگی کا خواب ہے جس میں عورت اور

کے لیے عیسوی آزادی کی خواہش کی گئی ہے، نیز مشرقی اور مغربی طرز معاشرت کے بہتر ہونے اور
 بنانا کرنے اور انھیں اختیار کرنے کی دعوت دیتا ہے۔

تہ نگاری کی روایت میں چوتھا اہم نام بیگم سیدہ ہایوں مرزا، اصل نام بیضا ہایوں مرزا
 ہے۔ ان کا تخیلی قصہ زہرہ المحرومہ، ہمشیر نسوین، مطلع اختر، حیدر آباد، دکن، ۱۹۰۷ء میں
 نکلے ہوا۔ یہ قصہ ہر عمر کی عورت کی ہر طرح کی حالت کے تعلق مفید نصائح اور معلومات کا ذخیرہ ہے۔
 اس قصے کا نام ایک بی بی خاندان کے افراد سے بنایا ہے جسی اورنگ علی ان کی بیگم نسوین بیگم
 ن استانی بیگم زہرا، بیضا خالد اور چھوٹی بیلی سیدہ بانو اور رقیہ اس قصے کے بنیادی کردار ہیں۔
 بیگم سیدہ ہایوں مرزا کا یہ قصہ خدیجہ امجد دہلوی کے تخیلی قصے امراۃ المحرومہ سے حدود ہر قدر جوڑ کر
 بنایا ہے۔ یہاں بھی نیک اور برادر اور بے لکھ ہیں۔ قصے کی ہیروئن زہرا کو علم و ادب کی رسیا، سلیقہ
 شمار اور ہر طرح کی خوبیوں کا مرقع قرار دیا گیا ہے جب کہ رقیہ کو محدود رجحانات اور جاہل دکھایا گیا ہے۔
 اس قصے میں بھی استانی زہرہ کے منہ میں بیگم سیدہ ہایوں مرزا کی زبان ہے جو خدیجہ امجد دہلوی کی
 باتانہ کر دیتی ہے۔ خواتین کی قصہ نگاری کی روایت میں پانچواں اہم نام نذر سجاد حیدر کا ہے
 انھوں نے محض چودہ برس کی عمر میں اپنا تخیلی قصہ اختر النساء بیگم، ۱۹۱۰ء میں تصنیف کیا۔ ان کا قریب
 ’دوسرا قصہ مذہب اور عشق تھا۔ قصہ اختر النساء بیگم میں دو مختلف خیال گھرانوں کے موازنے
 سے کہانی کا نام بنایا گیا ہے۔ ایک جہات کا گھر ہے اور دوسرا جدید تہذیب، شرافت اور
 نئی روشنی کی آماجگاہ۔ قصے کی ہیروئن اختر النساء بیگم تعلیم یافتہ لڑکیوں کا آئینہ، اعلیٰ تعلیم یافتہ
 ’جن خیال‘ باہیا اور قوم پرست ہندوستانی عورت ہے۔ اقباس ملاحظہ ہو:

مگر اختر کا ٹھکانہ اپنے باپ کے گھر نہ رہا تھا، لیکن وہ تعلیم یافتہ تھی۔
 اس کی زندگی اب بھی کچھ اچھی طرح گزر سکتی تھی اور کچھ نہیں تو
 اسکول ہی میں کام کر کے با فراغت بسر اوقات کر سکتی تھی مگر اس
 خیال سے اس قدر مصیبتیں اپنے سر لیے ہوئے کہ تعلیم نسواں کے حق
 یہ کہیں کہ ”دیکھو تعلیم کا اثر“ وکیل صاحب نے اپنی لڑکی کو پڑھایا
 تھا، اس کا کیا اچھا نتیجہ نکلا، ہندوستانی رائے ایک کونے میں

بزرگ ساس سسر کی بوتوں میں مریجہ بسر کر دیتے ہیں یہ علامہ نوکری
کرنے لگی۔

(اختر الساریج، مطبوعہ دارالاشاعت پنجاب لاہور)

(۱۶۲۵ء، ص ۱۶۲)

چونکہ یہ بھی ایک قصہ ہی ہے، ناول نہیں۔ اس لیے اختتامیہ کو دیکھیں تو خیر احمد دہلوی
کی یاد تازہ ہو جاتی ہے۔ اقتباس ملاحظہ ہو:

”ماظرین یہ ہے تعلیم نسواں کا نتیجہ۔ اختر السار نے کہا کیا دقیق
برداشت کیں، کیسی کیسی مصیبتیں اٹھائیں — بڑی بڑی مالدار
عورتیں شوہر کے انتقال کے بعد دوسروں کی دست نگر اند سب کی
نظروں میں حقیر اور ٹکڑے کی محتاج ہو جاتی ہیں۔ اختر بھاری تو
ایک نہایت غلصہ و نادار شخص کی بیوہ تھی۔ اگر چہ اعرن نہ پڑھے
ہوئے ہوتے تو اس کا بھی نہایت خراب حال ہوتا۔ چرخہ کات کر یا
مائیگری کر کے بسر اوقات کرنا پڑتی، مگر چونکہ تعلیم یافتہ تھی کس سے
کس درجے کو پہنچ گئی؟“

خواتین کی قصہ نگاری کی روایت کا آخری اہم نام محمدی بیگم (والدہ سید امتیاز علی شاہ)
کا ہے جو خواتین کے پہلے اخبار تہذیب نسواں لاہور کی مدیرہ تھیں۔ محمدی بیگم کے تین قصے یادگار ہیں۔
یعنی شریعت بیٹی، آج کل اور شریعت بیوی۔

ان کا پہلا قصہ شریعت بیٹی تو کلی طور پر نذیر احمد دہلوی کے قصے مرآۃ العروس کا جزء ہے
اس لیے کہ انھوں نے بھی اکبری اور امغری کی طرح انوری اور آخری کے دو کردار پیش کیے ہیں جو
 واضح طور پر اچھائی اور بُرائی کا نمونہ ہیں۔ البتہ ان کے دوسرے قصے آج کل کا موضوع قدس فتنہ
 ہے یعنی مال مٹول کا جرت ناک انجام۔ مجمل طور پر سب سے دیا ہے کہ آج کا کام کل پر مت چھوڑو۔

اس قصے کا مرکزی کردار فیصدیہ یوں تو جملہ خویوں کا مرقع ہے لیکن اس کی سب سے بڑی خامی
یا کمزوری ہر کام کو آئندہ پڑا لے کا رویہ ہے جس کے سبب اسے مسلسل المناک حادثات کا مزد دیکھنا پڑتا

ہے۔ اس کے گھر کے زینے سے متصل دیوار کمرہ تھی اور فوری توجہ چاہتی تھی لیکن وہ اس کی بات کو اپنی دہچ اور تھکے میں اس کا مصوم بیٹا دیوار کے نیچے دب کر ہلک ہو گیا۔ اس حادثے کا نتائج پھر یہ بھی ہے کہ اس کے خاندان نے اپنے بچے سے جدا ہو کر اسے یکے بیچ دیا اور یہیں پر بس نہیں بلکہ دوسری شادی بچائی۔ دوسری شادی کا سن کر فیصہ نے اتنا اثر کیا کہ اسے ٹی بی ہو گئی جس کا اس زمانے میں کوئی علاج نہ تھا اور یوں وہ محض ایک لاپرواہی کے سبب الم ناک انجام رہ گئی۔

تیشلی قصوں کے بیان میں یہ بات کھل کر سامنے آگئی کہ خواتین نے بھی پہلے پہل قصے لکھے اور تیشلیں وضع کیں نیز یہ کہ خواتین نے نذیر احمد دہلوی اور راشد الغزوی کی اصلاحی تحریروں کو اپنا اڈل بنایا۔ اور جہاں تک قیسری بات کا تعلق ہے تو بلاشبہ یہ بھی ثابت ہو گیا کہ نسوانی زندگی سے متعلق خواتین نے مرد خلیق کا دل کے بیان کو کافی تصور کرتے ہوئے اپنے جہان کی حقیقت خود بیان کرنے کا آغاز کیا۔

یہ اس لیے بھی ہوا کہ نذیر احمد دہلوی کے تیشلی قصے اور راشد الغزوی کے اصلاحی ناولوں میں عورت کے لیے جدید تعلیم حاصل کرنا، گھر سے باہر نکل کر سماج کی ترقی میں حصہ لے کر خود نذیر احمد دہلوی اور ایک حد تک راشد الغزوی کے لیے قابل قبول رہا۔ ان دونوں بزرگوں کی ہیروئن چراغِ خاں ہے، شمعِ مغل، نہیں۔ پھر جہاں تک قادی عمر سرفراز حسین کے تیشلی کردہ ناولوں کا تعلق ہے تو ان کے ناولوں شاہرہ رخا، سعید، سعادت، سزائے عیش، انجامِ عیش، سرابِ عیش، بہارِ عیش اور غلہ عیش کا موضوع محض طوائف کی اصلاح ہے۔

نذیر احمد دہلوی نے مغربی تعلیم کے حصول کو خواتین کے لیے گمراہ کن اور راشد الغزوی نے مغربی تعلیم و تہذیب کے اثر کو مشبہ کی نظر سے دیکھا۔ یوں ان دونوں کے ہاں مشرقی عورت کے لیے باپردہ گھر پر تعلیم اور سیتہ شادی کو کافی سمجھا گیا۔ اسی لیے ہماری اولین تھکنکار اور ناول نگار خواتین نے اس محدود آزادی کے تصور کو رد کرتے ہوئے نئی زندگی کا خواب دیکھا اور دکھایا۔ یہ نئی زندگی کا خواب کچھ یوں ہے:

(الف) مرد اور عورت زندگی کی گاڑی کے دو پہیے ہیں۔ انھیں یکساں آواز کی ملنی چاہیے۔

(ب) اگر گھر کی چار دیواری میں صحت کا استحصال ہوتا ہے یا گاہکائی گفتات ان کی
ساختی اور سماجی زندگی کو متاثر کرتی ہیں تو وہ اپنی زندگی بہتر بنانے کے چیکمے
بہر نکل کر عملی جدوجہد کر سکتی ہے۔

(ج) مذہب اور معاشرت کی طرف سے جس نوع کی آزادیوں مرد کو حاصل ہیں وہ آزاد
عورت کو کیوں نہیں مل سکتیں؟

(د) اور خانہ دہری میں طاق ہونے کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ عورت ڈیڑھ سادی علوم اور
انگریزی تعلیم سے محروم رہے۔

(ہ) مرد کو چار شاہیوں کی اجازت ہے اور عورت کو خلافت کی فتیہ کی بعد بھی نیا
گھر بنانے کی اجازت کیوں نہیں؟

مجموعی طور پر دیکھیں تو یہ سارے فکری دھارے خواتین کے تحریر کردہ قصوں اور ناولوں میں
متنوع زندگی اور کردار نگاری کا باعث بنے۔ مثلاً:

(۱) ابتدائی قصوں اور ناولوں میں ماحول اور سماجی و تہذیبی زندگی کی جزئیات
شالیں، رشیدیۃ النساء، بیگم کا تخیلی قصہ اصلاح النساء، اکبری بیگم کا قصہ
گلدستہ محبت اور نذر بھلہ میر کا ناول ثریا۔

(۲) اس دور کے عام متوسط مسلم گھرانوں کی فضا، ماحول، شادی بیاہ، پیدائش
اور موت کی رسومات، نیز سماجی تقریبات کی حقیقت پسندانہ ترجمانی، شالیں،
نذر بھلہ میر کا قصہ آخر النساء اور مذہب اور عشق، نیز اکبری بیگم کا
گودڑ کا دل۔

(۳) متحول گھرانوں کی ٹھاٹھ دار زندگی، جوانی، تعلیم اور مغربی معاشرت کے بہترین
عناصر سے آراستہ ہے۔ شالیں، عباسی بیگم کا ناول زہرہ بیگم اور حجاب امتیاز
علی کا ناول ظالم محبت۔

(۴) آدرشک دھان پسند اور آدرشک حقیقت نگار خواتین کے ہاں مغربی اور شرقی
طرز زندگی کے بہترین عناصر کا چناؤ اور اپنی (ہندوستانی) زندگی میں انھیں

- مثال کرنے کی دعوت۔ مثالیں، بیگم مولوی سراج الدین احمد کا نقشہ
 ناول کی کج، طبعی بیگم کا ناول انوری بیگم اور نذر سجاد حیدر کا ناول جال باز۔
- (۵) غلط قسم کے مشرقی اور مغربی طور اطوار سے اقترازدہ تے کی تعین۔ مثلاً بیگم
 طبعی بیگم کا ناول انوری بیگم اور نذر سجاد حیدر کا ناول نجر۔
- (۶) بد جا تو بہات کے نقصانات، بھین کی ٹنگی، کم عمری کی شادی اور نفسدار
 ازدواج جیسی سماجی برائیوں کی طوطا شدہ۔ مثالیں، عمری بیگم کا ناول
 نصیب بیگم، نذر سجاد حیدر کا ناول فریاد، اکبری بیگم کا نقشہ گودڑا لال اور
 امین حسن بیگم کا ناول بد شک بیگم۔
- (۷) اسی دکھوں سے بھری زندگی کی بوٹ کو ٹپٹ کر دیکھنے کے نتیجے میں روحانی
 روپے نے جنم لیا اور ہندوستانی سورت نے ایک آزاد زندگی کا خواب دیکھا۔
 مثالیں، نذر سجاد حیدر کا ناول حرم نصیب، دوسرا ناول مذہب اور محبت،
 حجاب امتیاز علی کا ناول میری نام محبت، نلال ظالم محبت اور عصمت
 چغتائی کا ناول ضدی۔
- (۸) آدرش حقیقت نگاری کے بعد ترقی پسند ازمین ابھر کر سامنے آیا۔ مثالیں :
 دنیہ سجاد ظہیر کا ناول اللہ بیگم دے، صالحہ عابد حسین کا ناول نذر اور عصمت
 چغتائی کا ناول فیڑھی بیکر۔

اردو کی پہلی ناول نگار خاتون : نذر سجاد حیدر

- نذر سجاد حیدر (بیگم سجاد حیدر بلدم، والدہ قرۃ العین حیدر) کا ناول آہ مظلومان (۱۹۱۴ء)
 اردو زبان کا پہلا ناول ہے، جو اپنے دور سے ہلاٹ کے سبب تمثیل تھہرتے بنتے ہو گیا۔
 اس سے قبل ڈاکٹر شائستہ اکرام اللہ نے اپنے ڈاکٹر ٹیٹ کے مقالے A Critical
 Study of Urdu Novel میں عمری بیگم کو اردو کی پہلی ناول نگار خاتون قرار دیا تھا۔

Mohammedi Begum's name come first
amongst the novelist

اسی طرح ڈاکٹر سید مظفر اقبال نے اپنے ڈاکٹر ہیکل کے مقالے ”بہد میں آروند نگر“ اور ان میں رشید النساء بیگم کو اصلاح النساء لکھنے پر احراز کا مستحق قرار دیا ہے۔

بے شک عری بیگم کے پیدائشی و نیم تیشلی تھے جنہیں حضرت نسواں، محمد ستہ، بت، سلطانہ (۱۹۰۶ء سے قبل) اور گوردو کاول (طبع اول: ۱۹۰۷ء) نیز رشیدۃ النساء بیگم کا تیشلی قصہ

اصلاح النساء (طبع اول: ۱۹۱۸ء) بہت پہلے منظر عام پر آئے لیکن ان دونوں ریسرچ اسکالرز نے تیشلی تھے اور ناول کے فرق کو ملحوظ خاطر نہیں رکھا۔ محض تحریر کی حرمت اور تحریر کی اشاعت میں اولیت کو مد نظر رکھا۔ جب کہ محاط اس سے ذرا غفلت اور پیچیدہ ہے۔ اگر ایسا نہ جوتا تو نذیر احمد دہلوی تیشلی نگار نہ کہلاتے، ناول نگار ہوتے۔ جب کہ آج کی یہ ستر حقیقت ہے کہ آروند کے پہلے ناول محمد عبدالعلیم شرر ہیں اور ان کی تحریر نذیر احمد دہلوی کے بعد سامنے آئیں۔

ضرورت اس بات کی ہے کہ تیشلی اور بی بی حقیقت نیز تیشلی تھے اور ناول میں فرق کو ملحوظ رکھا جائے۔ محض اصلاح پسندی کا نام تیشلی نہیں اور بعض دیکھے بجائے کہ اردوں جیسی ہلت پھرت ناول لکھنے میں مدد دیتی ہے۔ اس ضمن میں تفصیل کے لیے دیکھیے، نذیر احمد دہلوی کے قصے (مقالہ) از مرزا حاد بیگ، ”مطبوعہ: آفتندار کراچی“ جلد نمبر ۲، شمارہ: ۲۳، ۲۴۔ (۱۹۹۴ء)

نذر سجاد حیدر ہندوستان میں آزادی نسواں اور تعلیم نسواں تحریکوں کی ایک روشن خیال اور متحرک رکن رہی ہیں۔ قصہ نگاری کے بعد ان کے پانچ ناول اور ایک ناولٹ جنہیں آؤ مظلوماں (۱۹۱۴ء) ”جان باز“ (۱۹۱۸-۱۹ء)، ”تربا“ (۱۹۳۰ء)، ”نجمہ“ (۱۹۳۹ء)، ”حراں نصیب“ اور ناولٹ مالی کی بیٹی سامنے آئے۔ یہ تمام تحریریں اپنے آزاد خیال نسوانی کرداروں کے سبب اہم اور منفرد شمار کی گئیں۔

نذر سجاد حیدر اس ”دیکھو عورت کے آئیڈیل کے حصول کی کوشش میں حقیقت سے زیادہ تخیلاتی جہاں آباد کرتی ہیں۔ ان کے ناول اس قصوں جلتے کے سماجی اور ذہنی پس منظر کے عکاس ہیں“

نہ گزرتے تھے کہ آخر اس صدی کے آغاز میں مملکت غازیہ کے بالائی طبقے کی طرح
اپنی تہذیب و تمدن کا شہرہ کر دی تھی۔

نذر تہذیب و تمدن کے پہلے ناول کو مظلوماں (۱۹۱۳ء) میں متوازی طور پر دو کہانیاں پیش
کی گئی ہیں، پہلی کا موضوع ایک بچی ہے جس کی دوسری شادی کے طرز تک پہنچنے پر وہ کہانیاں ایک صاحب
نعت و پیش صاحب کی ہے اور دوسری کہانی پہلے طبقے سے متعلق ایک گھرانے کے جوان کی 'ان لہ والہ اپنی
دوسری کم ظرفی اور سنگدل کے سبب اپنے بیٹے کو دوسری شادی کر دیتی ہے۔

اس دوسرے طبقے کے حامل ناول کے ذریعے یہ بات بلور کر دانا مقصود ہے کہ دوسری شادی
کی منت نہ صرف نچلے متوسط طبقے میں پائی جاتی ہے بلکہ اعلیٰ طبقے میں اس سے بچ نہیں سکتا۔ نیز یہ کہ
معاشرے کی اس برائی کی بنیاد نہ صرف مرد کی پوس پستی ہے بلکہ کم ظرف خواتین بھی اسے بھیلنے
میں برابر کی شریک ہیں۔

نذر تہذیب و تمدن کا دوسرا ناول جاں ناز استاد میں عصمت دہلی (۱۹۱۸ء) میں بالمشابہ
ہذا اور پہلی بار ۱۹۳۵ء میں کتابی صورت میں نکلا۔ اس ناول کا موضوع وطن پرستی کے حوالے سے عورت
کی سرکھ اور اس کا کردار ہے۔ بالخصوص سوشلسٹ تحریک کے پس منظر میں یہ ناول ایک انوکھا تجربہ
ہے۔ ناول کی ہیروئن زبیدہ ایک اعلیٰ تعلیم یافتہ، مہذب اور آزاد خیال لڑکی ہے اور دل و جان سے
اپنے عقیدے پر قائم رہتا ہے، لیکن قمر مرزا تہذیب کا دلدادہ ہے اور چاہتا ہے کہ اس کی شریک حیات وہی
رہے۔ زبیدہ کے لیے قابل قبول نہیں۔ وہ وطن پرستی
کے جذبے سے سرشار ہو کر عدم تعاون کی تحریک میں ملوث ہوتی ہے اور ان قمر کے دل سے
اُتر جاتی ہے۔

قمر کی شادی ایک آزاد خیال لڑکی نغمہ سے ہو کر ناکام ہو جاتی ہے تب اسے پچھتاوے کے ساتھ
ہندوستانی محب وطن عورت کا روپ دوبارہ ملتا ہے۔

نذر تہذیب و تمدن کے تیسرے ناول قریبا (۱۹۳۰ء) کا موضوع ایک بے جوڑ شادی ہے۔ ناول نگار
نے ثابت کیا ہے کہ والدین کی بزرگی اور محترم حیثیت اپنی جگہ لیکن ہمارے سماج میں اکثریت ایسے
خاندانوں کی ہے جن میں کن بولت تک پہنچنے کے بعد بھی اولاد کو والدین کی مرضی کے تابع رکھا جاتا ہے۔

جس کا تہجد ازوداجی زندگی کی تینوں اہم جہتوں میں ایک اہم کی صورت نکلتی ہے۔

نذر بہاد جید کے جو تھے ناول نمبر (۱۹۳۵ء) کا موضوع مغربی اور مغرب کی بیرونی خصوصیات کا انتخاب اور امتزاج ہے۔ ایک اتھاس دیکھیے۔

”میری برائے نہیں کروں کیوں کو سخت پردے میں بٹھایا جائے یا اہل
تعلیم سے محروم رکھا جائے مگر اس امر کا خاص خیال رکھنا لازمی
ہے کہ لڑکوں کو مذہبی تعلیم اور اچھی تربیت سب سے پہلے
دی جائے۔“ (ناول: تجربہ، ص ۱۲۲)

اب ایک اور اتھاس دیکھیے جس میں غلط ماحول دکھایا گیا ہے،
”سب ڈرائنگ روم میں آئے۔ اتفاق سے بیگم صدیقی کے ایک طرف
انجینئر صاحب کی کرسی تھی اور دوسری طرف نوشاہی کی۔ تاحہ کے مطابق
بیگم صدیقی کو باری باری دونوں سے باتیں کرنا پڑیں۔ مگر انجینئر صاحب
بہت خاموش تھے کیونکہ صاحب اپنی عادت کے مطابق ہر ایک
سے چیخ بھاؤ کر رہے تھے۔ پورے دو گھنٹے میز پر صحن کیے گئے اور
جب خدائے کر کے کہیں کھانا ختم ہوا۔ سب ڈرائنگ روم میں آئے تو
کافی کا دور چلا۔ آپس میں ایک دوسرے سے گانے کی فرمائشیں کی
گئیں۔“ (ناول: تجربہ)

نذر بہاد جید کے ناول حرمِ انصیب پر رومانی اثر غالب ہے۔ اس ناول کا موضوع بھائی
اور بہن کی محبت ہے۔ بھائی کی اچانک موت کے بعد بہن (غیر ذرہ) کا دل دنیا سے اُٹھ جاتا
ہے۔ یہاں تک کہ وہ اپنے محبوب (ظفر) سے بھی کٹا کر لیتی ہے اور دنیا تیاگ کر ایک ویران گوشے
میں پڑ رہتی ہے۔ پھر سوچ بچار کے بعد اس نتیجے پر پہنچتی ہے کہ کیوں نامرجم بھائی کی مغفرت کے
یہ دکھی انسانیت کی خدمت کی جائے۔ یہ خیال آتا تھا کہ بینڈیکل کی تعلیم حاصل کرتی ہے اور صرف
دکھی انسانیت کی خدمت گزار ہو کر رہ جاتی ہے۔ اس ناول کو دستاویزی اس اعتبار سے کہہ لیں کہ خود
نذر بہاد جید کے ساتھ حقیقت میں ایسا ہوا کہ ان کا ایک پیارا بھائی دنیا سے رخصت ہوا اور کچھ مدت

۱۔ بے ناول نگار اس ٹریش میں ہیں۔ اسے مکمل طور پر روحانی ناول اس لیے قرار نہیں دیا جاسکتا۔ موضوع پر مختصر بحث غالب ہے۔

غور تھو چھو کا ناول مال کی بیٹی ہر نامہ سے ان کی نمایندہ تصویر ہے۔ ایسی ہی تحریروں کا ایک گروہ اب استہلاک نے لکھا تھا۔

ان کی تحریروں میں بلبل کے بچے کی حلاوت اور کونوں کی لکڑی کی
نوا سسپاں ہوتی ہیں۔

ابتدائی اصلاحی دور کی دیگر ناول نگار خواتین

محمدی بیگم تین تفصیل تھیں یعنی: "حاج علی اور شریعت" (جلد پہلا، ۱۹۳۵ء)،
لکھنے کے بعد بطور ناول نگار کے ابھریں۔ ان کا پہلا ناول "صفیہ بیگم" (۱۹۲۰ء) عجم کی سنگینی کے زیر
نعت کی ماحاطہ کرتا ہے۔ ناول نامہ کڑی کردار "صفیہ" کا سنگین پہلے تو جوان چوکری صحت کا شکار
ہوا اور پھر صفیہ سے شادی کرنے سے انکاری۔ لیکن جب صفیہ کی نسبت ایک معقول شخص سے جوئی تو
وہ ان کا شکار ہو کر پٹ جس کے نتیجے میں صفیہ کو شدید نفسی دھچکا لگا اور وہ اس غم کو بے سہارا
نکلتے کے باعث مر گئی۔

محمدی بیگم یوں تو اصلاح فصول اور آزادی نسواں کی تحریکوں سے جڑی چلی تھیں لیکن
ناول میں تخلیقی سطح پر ان کا رویہ ایک حد تک روحانی ہے۔ ان کی دوسری پہچان ناول کی اخذ و کمی
کردینے والی فضا بندی ہے۔

مسز ۱۔ ظا حسن کا ناول "روشنگ بیگم" (۱۹۲۰ء) ایک اعتبار سے بہت اہم ناول ہے اور
وہ ہے اس کا داستانوی رنگ۔ مگر اس ناول کا بلاٹ جدید زندگی سے متعلق ہے لیکن کرداری سطح پر
اس ناول کا ہیرو اہاویں (ضر) داستانوی ہیرو کی جملہ خوبیوں کا حامل ہے۔ اس کے سامنے ایک
مقدمہ ہے یعنی اعلیٰ تعلیم کا حصول۔ اسے انگلینڈ کا سفر بھی درپیش ہے۔ سفر وسیلہ نظر بنتا ہے۔ وہ
بریک وقت ڈاکٹر، بیرسٹر اور آئی سی ایس بن کر وطن لوٹتا ہے۔ یوں یہ کامیابیاں آبِ حیات اور
مکمل بگاڑی کے حصول سے کم نہیں۔ ماڈرن عورت اس ناول میں سب سے زیادہ نمایاں دکھائی دی۔

نیمسٹ مرٹھ کے والے سے یہ ناول آج بھی پلاسے ہید پتھری کے لیے ایک زندہ نمونہ ہے۔
 تفصیل کے لیے دیکھیے: جنگی عورت اور اردو افسانہ (مضمون) از جمیل شاہی، مطبعہ ادب لطیف

۹ ہجرت نامہ: سال ۱۹۳۳ء

اصلاح معاشرہ، تعلیم نسواں اور آزادی نسواں کے حوالے سے ادیبوں کی دیگر ناول نگار
 خواتین میں صفرا پہاڑی مرزا کا ناول سرگزشت (۱۹۲۹ء) 'خیا ہنر کے تین ناول نکاح، محرم،
فریبہ زندگی اور انجام زندگی، عباسی بیگم کا ناول زہرہ (۱۹۳۵ء) بیگم شہناز کا ناول خسبہ آوار،
 ظفر جہاں بیگم کا ناول آخری بیگم، طیبہ بیگم کا ناول افوری بیگم، ا۔ ب۔ سدید کا ناول بیاض سحر اور
 حمیدہ سلطان خن کی ناول ثروت آری بیگم (۱۹۳۶ء) خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

اس روایت کی آخری اہم ناول نگار حمیدہ سلطان خن کی ناول سے آدھی صحت کی رسم
 سے متعلق ایک اقتباس دیکھیے،

متمی مرثیہ: "مشرقی کی لال! جم جم ہو۔"

ملکہ بیگم: "رشید وہی! دوپٹہ لاؤ۔"

رشید وہی نے ایک سرخ بناوسی دپٹہ لاکر دلہن پر

ڈال دیا۔ بچہ میں قرآن مجید لاکر رکھا گیا۔

ملکہ بیگم: "تیاں تین مرتبہ سورہ اخلاص پڑھ کر دلہن کے منہ پر

پھونک دو۔"

ظفر جگ نے قرآن مجید کھول کر قنیلطاً پڑھا اور سورہ اخلاص

پڑھ کر ثروت کے کانہ پر پھونکی۔

ملکہ بیگم: "تیاں پڑھ چکے؟"

ظفر جگ: "آہستہ سے،" یہی اں؟

رشید وہی: "لایئے قرآن شریف مجھے دے دیجیے۔" (آئینہ دے کر)

"اس میں دلہن کی شکل دیکھیے۔ کیسے بڑی! آنکھیں کھولو"

میں تمہارا غلام ہوں۔"

ظفر جنگ نے ترکان اور آئینہ لے کر دھڑ لیا۔ خاموش
بیٹھے رہے۔

زیب النساء: ”کہہ دیاں۔“

ظفر جنگ نے آہستہ سے یہ الفاظ ادا کیے۔

فرخندہ: ”سکر اکر!“ بھائی نوشاد! اس کی سند نہیں
نور سے پکیتے

شاہجہاں: ”اور کیا۔“ پانسی دہن ملنی آسان ہے!

ظفر جنگ: ”ذرا اونچی آواز سے!“ بیگم: ”آپ کا سلام ہوں۔“ آنکھیں
کھول دیجیے:

مسادق: ”دہن نے آنکھیں کھول دیں؟“

ظفر جنگ: ”ارکتے ہوئے!“ جی نہیں!

مسادق: ”اولیٰ میاں، تم تو ایسا شرماتے ہو جیسے تم ہی
دہن ہو۔“

شاہجہاں: ”ہماری بہن ایسی نہیں ہے کہ ایک مرتبہ کہنے سے

آنکھیں کھول دے۔ خوشامد کیجیے۔“

ظفر جنگ نے پھر آہستہ سے الفاظ دہرائے۔ ثروت

نے آنکھیں ٹٹا دیں۔

زیب النساء: ”دہن نے آنکھیں کھول دیں؟“

ظفر جنگ: ”جی ہاں“

ملکہ بیگم: ”اچھا میاں، اپنی آنکھیں بند کر لو۔“

رشید دہن: ”دوپٹہ ہٹا کر تم اپنا مونہہ دکھاؤ۔“

رشید دہن نے دوپٹہ ہٹا کر مونہہ دکھا دیا۔ پھر سب کو

ہٹا کر دوہا کو آسمان دکھایا۔ اس کے بعد سل بیٹ لاکر

رکنا گیب۔ پہلے وہاں نے اتم گھایا پھر سات سہاگن
نے سروں چپا اور دھڑا لے دیں کہ چپکٹ میں جھکر
جگ بھری۔

(نول، ثقت اور ایچم)

رومانی دور

نول جمہوری میں رومانی دور کی سب سے سحر اور خرم آواز جہاں امتیاز علی کی ہے۔ انہوں
نے اصول و نسواں کی تحریک سے آگے نکل کر اپنے تئیں کے لیے ایک ایسا نظم کرہ تعمیر کیا جس
کے تمام دریغ عشق و محبت کی جانب کھینچتے تھے۔

جہاں کا پہلا ناول میری ناتمام محبت جلد زیر نگین خیال ۹ جون ۱۹۳۲ء میں شائع ہوا
اور اسی سال چند افسانوں کے ساتھ دارالاشاعت پنجاب لاہور نے چھاپ دیا۔ قرۃ العین سیدہ
کے الفاظ میں:

"میری ناتمام محبت جسے اردو میں لطیف تر Sensibility

کے مؤثر ناولوں کا پیش رو سمجھنا چاہیے۔"

جہاں امتیاز علی کا دوسرا ناول ظالم محبت دارالاشاعت پنجاب لاہور سے ۱۹۴۰ء میں
شائع ہوا۔ ان دونوں ناولوں کا موضوع محبت اور سماجی اقدار کی کشمکش ہے۔ بنیادی مسئلہ معاشرتی
جکڑ بندیوں اور معصوم جذبوں کے ازلی و اجلی ٹکراؤ کا ہے جس میں محبت ہار کر بھی فتیاب ہوتی
ہے۔ ایک اقتباس دیکھیے:

"وہ لوگ مجھے شہباز کی ہونے والی بیوی تصور کرتے ہیں۔ زندگی کی اس
گتھی کو سلجھانے میں میری رائے لینا ضروری نہیں خیال کیا گیا۔ کیونکہ
ہم مشرقی لڑکیوں کے سینے میں مشرقی بزرگوں کے خیال کے مطابق دل
نہیں ہوتے اور نہ سروں میں داغ ہی ہوتے ہیں۔"

(ناول، میری ناتمام محبت، ص ۲۱)

جہاں کے اہل حق طاعت کے کردار ملتے ہیں۔

۱۔ بیچ زمین پرانی نسل کی نمایندہ خاتون جو اپنے خاندانی وقار کا ہمیشہ بے۔

۲۔ نئی نسل کی مدھی (میری تمام محبت) اور جسوتی (ظالم محبت) آزادی کی خواہاں ہیں اور

محبت کرنے والے دل کی ایک۔

۳۔ مدھی کے والد (میری تمام محبت) اور بچا لوٹ (ظالم محبت) جن کے بازو بیک وقت

اپنے خاندانی وقار اور نئی نسل کی طرف اٹھے ہوئے ہیں۔ بزرگ اور نوجوان

دو ہیں کو اپنے پیسے کے ساتھ لگا کر لیا جاتے ہیں لیکن عمل حور پر ایسا ممکن نہیں۔

جہاں امتیاز مٹی کے گدولوں میں یہ سارا ڈرا، اُترا اور دوسار کی نیم تاریک غلام گروہوں وسیع

الافوں کی دو پہروں خواب گاہوں اور پائیں باغ کی تاریک راتوں میں کھیل جاتا ہے اور آخر

میں ضم لیتی ہے روحانی غم ناک کیفیت۔ یہاں مشرق کی آزادی سال لڑکی تھیم رسوم و رواج اور

خاندانی امان کے سامنے ہے دست و پا ہے۔ محبت میں ناکام ہو کر خون تھوکتی ہے جسوتی ٹھک دار

کر رہتی ہے۔

”اتھرت محبت کے باب میں دنیا اتنی تنگ دل اور گنہگار واقع ہوئی

ہے۔ انسان کا دل جسے بیا کر کے اس سے آزادی سے محبت

کیوں نہیں کر سکتا؟“ (ظالم محبت، ص ۹۴)

دیگر روایتی کرداروں میں کیٹین فنکری (میری تمام محبت) اور منصور (ظالم محبت)

دو ایسے کردار ہیں جو افلاطونی محبت کا تصور رکھتے ہیں۔ دونوں اخلاقی اقدار سے بنیاد نہیں

کر سکتے اور دل پر تہہ کر کے دور نکل جاتے ہیں اپنے پیچھے گھس اور صندھ جوڑ کر۔ ایسے میں کچھ بھی

رہتا بس زرد وہ ہیں بچ جاتی ہیں:

”روشن دھوپ چمکیلے پتوں پر پھیل رہی تھی۔ جوا میں ایک سرد تھا گرم

موسم کا ایک پرندہ سامنے زرد لیوں کے درخت پر بیٹھا ایک رسیلا

گیت گارہا تھا۔“

(ناول: میری تمام محبت، ص ۸۲)

دلی کا غم کہ درجہ بہ استیلا علی کا ایک ایسا وسیلہ ہے جو کھڑے ہو کر کہہ جاتا ہے
 ہے یا بگ بگ جیتی۔ میری تمام محبت میں دلی نرسٹان میں جلی اپنی تمام محبت کو یاد کرتی
 ہے اور قلم محبت میں موتی کی غم ناک داستان کی راوی ہے۔ ایسے میں جب بیانی حساب
 استیلا علی کا جو قلعہ دلی تمام کر رہا ہے۔ قیام پاکستان کے بعد ان کے متعدد ناول
 بعنوان، انصیر اطواب، کالی جلی، پائل خانہ اور حقے شائع ہوئے۔

درشت حقیقت شکر صحت چشتان نے ناول شکر کا آغاز اسی روایت میں اپنا پہلا
 ناول ضدی (۱۹۴۱ء) لکھ کر کیا۔ صحت چشتان لکھتی ہیں،

اس ناول کی کہانی بڑی دلچسپ ہے۔ وہ ناول میں نے چار پانچ
 لاکھوں کے ساتھ مل کر لکھا تھا۔ پہلے ٹرس لکھے، انھیں دیکس کیا۔ ہم
 اس زمانے میں اپنا کرینا، دید اس اور ایک کتاب سے متاثر ہوئے
 تھے۔ سو چار لاکھ کے لیے ایک کہانی لکھیں اور پیسہ کمائیں۔ ہم پانچ
 لاکھوں نے جن میں میری دوست اور کزن شامل تھیں وہ کہانی
 بنائی اور حسن جہاں اللہ کو جو اس زمانے میں بیسی ٹائیز میں نوکر تھے روانہ
 کر دی۔ انھیں کہانی ناپسند ہوئی۔ تب ہم نے شاہد احمد دہلوی کو لکھ
 انھوں نے کہانی کو ناول کی شکل میں لکھنے کا مشورہ دیا۔ چنانچہ میں نے
 تین چار دن کے اندر اسے ناول کی شکل میں لکھ دیا۔^{۱۵}

بہی سبب ہے کہ اس ناول کا پلاٹ اس دور کی روحانی ظلموں جیسا ہی ہے۔ بعد ازاں
 اس ناول پر یعنی فلم ضدی ریکارڈ توڑ بزنس کر چکی ہے۔ ناول کی کہانی مختصر اُردو ہے:
 "ناول کا ہیرو (پورن) راجہ صاحب کا بازو غم میں پلا بھڑا بیٹا ہے
 جو اسی ایک قدیم لازمہ کی نواسی (آشا) سے شادی کا ارادہ ناف ہر کرتا
 ہے۔ معاملے کی سنگینی کو بھانپ کر اس کے گھر والے چوری چھپے
 آشا کو اس کی بڑی بہن کے سسرالی گاؤں میں بچھ دیتے ہیں جہاں
 سے طاعون کی وبا بھڑٹ نکلتی کی اطلاع آتی ہے اور یہ شہور کر دیا جاتا

ہے کہ آتش میں ماحون کا شکار ہو گئی۔ اب پورن کی شادی اس کی
 بہن کی خند شانتا سے کر دی جاتی ہے لیکن مین گن خندپ لے
 وقت آگ بھڑک اٹھتی ہے اور وہ اپنی بھئی (شانتا) کو بھینے سے
 بھاگنے کی خاطر آگے بڑھتا ہے تو اسے خود توں میں کہیں آتش کھڑی
 دکھائی دے جاتی ہے۔ پہلے تو وہ اسے آتش کی روح تصور کرتا ہے
 اور پھر اسے جیتا جانتا پکارنے لگتا ہے کہیں دور نکل جاتا ہے لیکن ایک
 بار پھر دھوکے سے انھیں جا کر دیا جاتا ہے۔

اب پورن کا دل زندگی سے اُچٹ چکا ہے اور اس کی صحت
 دن بدن گر رہی ہے۔ یہ دیکھ کر جوانی کے نشے میں سرشار شانتا اپنے
 غلام (پورن) کے دوست مہیش سے آشنائی برساتی ہے۔ پورن یہ
 سب کچھ جانتے بھالتے ہوئے خاموش رہتا ہے۔ آخر کار پورن کی
 خند سے عاجز آکر گھر والے آسا کو داپس بولایتے ہیں لیکن اس وقت
 ہم پورن کی زندگی کی دوزخ ختم ہو جاتی ہے۔ آخر میں پورن کی چار دوشن
 ہے اور آتش اس کے ساتھ مل مرتی ہے۔

صحت چھٹی کے اس ناول میں اگر کچھ ہے تو پورن کا شوخ و شنگ کردار ہے یا سماجی مسلح
 پر اونچے بیچ کا مسلط۔ لیکن سب سے بڑھ کر یہ کہ اس ناول سے ہی عصمت چشتائی کا باغیاز لمن
 ابھرتا دکھائی دیتا ہے:

”کتے ہی والی پُتن کر دے“ یہ بھگوان کی اکلا نہیں جاتی۔ ادو سے پور سے
 بہو والی نے بلوہ راجوں کے سرمائے تھے۔ یہ بھگوان اتنا بھوکا کیوں
 رہتا ہے۔ اس کا بیٹ ہے کہ دوزخ جو بھر ہی نہیں چلتا۔ روز ٹرپ
 کرتا ہے، ہیشہ کے مارے، دن کے چپائے ہوئے، طاعون کے سلسلے۔
 مگر اسے کچھ نہیں ہوتا۔ اس کی لاؤ ”نہیں کرتی! اس کو برہمنی
 بھی ہوئی؟“ (ناول خدی سے اقتباس)

اس ناول کے پوری اور آٹا کی کروری سلج پر مشابہت صوت اور صورت بلکہ ناول
 وپورا اس سے ہے بلکہ اصل ناول سے بھی زیادہ اس ناول پر چٹے والی نظم دیو اور اس (۱۹۳۱ء)
 ہے جس میں کندھ لال پہل اور ادا کا وہ جتنے مرکزی کردار ادا کر کے لانا ناول شہرت
 میسٹی تھی۔

یاد رہے کہ نظم ضدی میں ہارن کا کردار دیوانہ اور آٹا کا کردار کامنی کوشل نے
 ادا کیا تھا۔

حقیقت نگار، ترقی پسند ناول نگار

ترقی پسند تحریک (۱۹۳۶ء) کے انقلابی ذہن کی علامت رضیہ تہجد ظہیر اور صحت چشتی
 کے ناول ہیں جب کہ آدرش حقیقت نگاری کے حوالے سے صالحہ مجاہد حسین کا نام بہت نمایاں ہے۔
 رضیہ تہجد ظہیر اپنے خاندان تہجد ظہیر کی بہت میں آل انڈیا کیمونسٹ پارٹی اور انجمن ترقی
 پسند مصنفین کی فعال رکن رہی ہیں۔ انھوں نے بھی ایک ایسے معاشرے کے قیام کا خواب دیکھا
 جس میں محنت کش طبقے کا استحصال نہ ہو۔ رضیہ تہجد ظہیر کے چار ناولوں اللہ بیگم دے، سرشام
 پھول اور موسم اور حسن کا موضوع ایسے سماجی حالات ہیں جن کی زہرناکی محنت کش افراد اور
 ان کے کہنوں کی زندگی کو تاریک اور گھناؤنا بنا دیتے ہیں۔ انگریزی ادب پر ان کی کامل دسترس
 نے انھیں گہری سنویت اور انفرادیت بخشی ہے۔

ایک جگہ شاعر کی دماغی نظم ہے،

اللہ بیگم دے

پانی دے، چھایا دے

اللہ بیگم دے!

رضیہ تہجد ظہیر کے جگال کے لینڈ اسکیپ پر لکھے ناول اللہ بیگم دے کے تین بنیادی کردار
 (نریندر، نہال اور ہوس) طبقاتی تقسیم کا واضح شعور رکھنے والے نوجوان انجینئرز ہیں اور تینوں نپلے
 طبقے کی تلاش چاہتے ہیں۔ سلسلہ بارشوں نے ان کا شکہ چھین چھین لیا ہے اور گومتی ندی کا پاٹ

ان بات کہتا تھا کہ اگر وہ سب سے پہلے جانتے ہیں کہ چند روز بعد آبادی کے زون پر حکومتی کے سیلابی
 ن اور کے آبادی کے لئے کھانے کا اور شہر کی کھلی آبادی سیلاب کی لپیٹ میں آجائے گی۔ یہ دیکھ
 رو ملاتے کے خبر اور ان کی حکومتی سے ملاتے مل کر آتے ہیں لیکن ان کی شنوائی نہیں ہوتی۔
 وہی ہوتا ہے کہ ان کا خطرہ تھا۔ سب کچھ مٹ جاتا ہے اور سب سے زیادہ نقصان پہلے طے
 ہوتا ہے۔ ایک ایسا مفرد پیشہ طبقہ جو اپنے پیروں پر کھڑا ہونا بھی چاہے تو نہیں ہو سکتا۔
 بے بس نرینہ اپنی دوست آرٹسٹ لڑکی جیتا سے کہتا ہے:

کل سے تم آرٹسٹ کالج جاؤ گی۔ میں اپنی سیار ڈری جاؤں گا۔ تمہاری
 چھٹی پھر ٹکٹاؤں گی۔ برسہا پینے پھر چھٹیں گے۔ اس میں کوئی
 جب بات نہیں ہے جتنا پھر سدا سے انسان کو یوں ہی جیلنگ کرنا
 آیا ہے۔ اس کی منت پر اس کی آرزوؤں پر پانی پھرنے میں ڈراؤ
 آتا ہے پھر کہ — اٹھو رو نہیں — اٹھو ابھی بہت کچھ کرنا
 ہے۔ (ناول: اللہ بیگم دے)

کا ناول سے ایک اور اقتباس دیکھیے:

”اگر آپ بھی آزاد ہندوستانی ہیں اور یہ سب کچھ قبول بھی تو کیا کر
 ہے اس کا جاہل لاکا کوڑ میں دھناتا پھرے اور آپ کی پرسی بھی جیٹی
 پیدل اسکول جائے۔ کیا سب سے کہ اس کے یہاں مرث دسی گئی
 کھایا جائے اور آپ دو ستر سے خریدتے ہوئے بھی چار بار سوچیں۔“
 (ناول: اللہ بیگم دے)

رضیہ تھاکر کے تمام ناول بھارتی تقسیم کے خلاف کچھ کچھ سوچنے پر مجبور کرتے ہیں اور سماجی
 حالت کی تبدیلی پر ابھارتے ہیں۔

ناول برہم پور (منصور) بنگال کا ایک خوددار انقلابی نوجوان ہے جس نے بہت سے
 ملازمین رکھے ہیں۔ وہ چند روز کے لیے اپنے ایک دوست کے ان اثر پرورش جاکر ٹھہرتا ہے، جہاں اس کی
 ملاقات طبر سے ہوتی ہے۔ طبرہ کی جن گئی اور بے باکی اسے حد درجہ بھاتی ہے، طبرہ بھی اس کی خاطر اپنا

گھر بار اور وطن چھوڑنے پر آمادہ ہے سو دونوں کی شکایت ہو جاتی ہے۔ لیکن حضور کو ان کا گراہیہ ملتا ہے اور اس کے اقتدار و حضور کے اوصاف سے بڑے ہیں۔ لیکن ان کے گھر کے گھر کی جانب ہنستا ہے۔ اب وہ بیزار ہے اور دن رات اس کی صحت گرتی رہتی جاتی ہے۔ یہیں تک کہ بالکل بچ کر خسوفات ہو جاتا ہے۔ اب بیزار پس بھی جاسکتا ہے لیکن وہ ایسا نہیں کرتی اور انتہائی صبر و استقامت کے ساتھ حضور کے خواہش کو بچ کر رکھنے کے لیے وہ جاتی ہے۔

صحت چنتائی نے اپنا پہلا دو سالہ ناول قادی (۱۹۴۱ء) لکھ کے بعد ۱۹۴۲ء میں سرٹو ساکھارو بیکل ندلی پیر جی تھیرٹھ کر دیا۔ جس میں ترقی پسندانہ فکر کے تحت سماج کے رستے ہونے ناموں کو کر دیا ہے۔ اس ناول میں صحت چنتائی کے اپنی موت پہلے بد اپنے ضیق و غم و غم کے ساتھ ظاہر ہوئی ہے۔ بس ناول میں صحت چنتائی کا خاص موضوع اخلاق و پابندیوں اور ان کے پذیر معاشرتی حالات کے زیر اثر پیدا شدہ جنسی کشش ہے۔

پیر جی تھیرٹھ کو اعتبار سے صحت چنتائی کا ایک سوانحی نیم دستاویزی ناول ہے جس میں صحت چنتائی کے کردار کی نمائندگی کے لیے دشمن کا مرکزی کردار تراشا گیا ہے۔ اس سوانحی شکل و صورت نیز اس کا درجہ کا وہی رکھنے والی دشمن سے متعلق صحت چنتائی خود کہتی ہیں :

دشمن کی کہانی ایک لڑکی کی کہانی نہیں ہے۔ یہ ہزاروں لڑکیوں کی کہانی ہے۔ اس دور کی لڑکیوں کی کہانی جب وہ پابندیوں اور آزادی کے بیچ ایک غلامی لٹک رہی ہیں۔

(چنتائی، پیر جی تھیرٹھ)

صحت چنتائی نے دشمن کے نفسیاتی مطالعے کو تین منزلوں میں تقسیم کیا ہے۔ پہلی منزل ہمیں سے سن بلوخت کا زمانہ ہے۔ یہاں صحت چنتائی نے اپنے ہی گھر کے دلچسپ بھالے ایک خالصتاً مسلم گھرانے کے احوال کو پیش کیا ہے۔ یوں صحت کی واقفیت بھی 'بے باک اور بے لاگ' ہے۔ دشمن کی طرح صحت کی ولادت پر بھی کسی خوشی کا اظہار نہیں کیا گیا تھا۔ صحت چنتائی کا کہنا ہے :

۷ بذات خود اس ماحول سے کوئی شکایت نہیں جہاں میری تراشا تراشا

ہاں! کہ قتل کے ہم خیر میں ایک پاپیہا سیاہی کی مٹی تربیت
 ہاں! نہ لاؤ نہ شے نہ خورے۔ نہ کبھی تو بڑ گڈے بندے نہ نظر اتاری
 گئی۔ نہ کبھی خود کو کسی کی زندگی کا ایک اہم حصہ محسوس کیا۔
 (بقلم خود سے اقتباس)

ایڑھی کھر کا ٹھکانے اپنے بچپن میں ماں کی اماتا نہیں دیکھی، بیروہ بہن کی جھڑکیاں ہیں،
 سلم گرا اسکول کے بورڈنگ ہاؤس، یہاں محنت نے بھی تعلیم پائی، میں وہ کہ ہم جنسیت کے مظاہر
 تھے۔ اسکول ٹیچر مس پرین کا مکروہ پہرہ دیکھا۔ وہاں پہلے ہی خیل ہوئی تو اسے مشن اسکول میں داخل
 کر دیا گیا۔ یہاں ہوش میں اس نے، بی پتل عکروہ صورت رسول غلط کے ساتھ ایک ہی
 رے میں دن گزارے اور ہم جنس پرستی کا پہلا تجربہ کیا، اپنی ہی ہم جماعت لڑکی غبر سے پہلے
 شوق کیا اور سوچا،

”اور اب میں بھی رسول غلط کی طرح۔ اُن! منرم اور لغت سے
 اسے پسینہ آگیا۔ ٹھنڈی ٹھنڈی آگ سے اس کا سینہ رہا تھا غبر، غبر
 اُس کی روح بھار رہی تھی۔“

(ناول: ایڑھی کھر، ص ۱۹۹)

پرنسپل تبدیل ہوئی تو نئی پرنسپل کی چھوٹی بہن! بھتیس، کی قربت میرا آئی۔ جس نے باتوں
 باتوں میں کہا،

”آپا بانی نے مجھے بتایا کہ لڑکیوں کو ہمیشہ لڑکوں پر مرنا چاہیے۔“

یہ بات شن کی کچھ میں انگلی اور وہ بھتیس ہی کے بھائی رشید پر مرنے لگی۔ ناول ایڑھی کھر کی
 دوسری منزل، شن کی ذہنی بلوف کی منزل ہے۔ جس میں وہ محسوس کرتی ہے کہ رشید اُس سے نظریں
 پھڑکھڑائیہ کی طرف دیکھتا ہے۔ یہاں سے تنہائی کو کوئل پھوٹی ہے جس سے چٹکارا حاصل کرنے کے
 لیے وہ بھی مناجات کرتی ہے اور رشید کو بھول کر ایک اور (کے) (میں) کے قریب ہو جاتی ہے
 لیکن یہ کردار بھی دفعتاً باز ہی نکلتا ہے۔

اب وہ ایک کے بعد ایک محبت کا سہارا ڈھونڈتی ہے۔ یہاں تک کہ امریکن مشنری کالج میں

ہنچ کر اپنی دوست پر بیا کے والد رائے صاحب سے اظہارِ عشق کر چلتی ہے اور یہی ہے اس
نفسیاتی ٹیڑھ کی خبر ملتی ہے۔

ناول کی تیسری منزل میں اس کا خالہ زاد بھائی احمدؔ جو پہلے پہل ایک مستعد اور
سٹوٹک اطوار کا مالک تھا اور بعد میں وہ جاہل و فاجر بن کر سامنے آتا ہے اسے دل سے بھٹانے
لیکن شمسؔ وہ لڑکی نہیں رہی جو کبھی تھی۔ اب اس میں انتقام کی آگ بجھ رہی ہے۔

شمسؔ نے ہر ایک سے میل جول بڑھا کر اپنی طرف سے دل کی آخری ٹیڑھی توڑ دی اور یوں
آخر میں وہ تنہا رہ گئی۔ اس نے ایک آخری لڑکے رونی ٹیلر سے شادی بھی کی جو ناکام رہی۔ رونی
ٹیلر سے طلاق کی کے بعد اسے معلوم ہوا کہ وہ ماں بننے والی ہے اور یہی اس ناول کا انتقام کا مقام ہے۔
دن جانے کہ ایک نئی شمسؔ کب اس دنیا میں دوبارہ ظہور کرے گی ہے۔ کسے معلوم کہ دوبارہ
کو اس تیسری دنیا کے جہان میں کیسا احوال ملے گا۔ اس آئے گویا نہیں تجلیل نفسی کے اس
ناول سے متعلق ڈاکٹر احسن فاروقی لکھتے ہیں :

”یہ حقیقتیں اپنی جگہ پر موجود ہیں اور ان پر پردہ ڈالنا ہی ان کو فروغ
دینا ہے۔ حسرت نے اپنے مخصوص طنزاتی رنگ میں ان کو پیش کر کے یہ
ذہن نشین کر دیا ہے کہ ہماری تعلیم گاہوں کے ٹیڑھے ہیں کا ایک نتیجہ
یہ برکتیں بھی ہیں اور اس طرح ان کی حوایاں نگاری ان تمام امتیاز
ظہور سے زیادہ اصلاحی ہے جو ہماری پُرانی تصنیفات میں برسر
پڑے ہیں۔“ ۹

قیام پاکستان کے بعد حسرت چنتائی کے متعدد ناول بعنوان : بہرِ وہ نگر، اجمارت میں
محبیب آدمی کے نام سے، سودائی، جنگلی کبوتر، انسان اور فرشتے، دل کی دنیا، باغی اور ایک
ظہور خون (واقعہ کربلا سے متعلق ناول) شائع ہوئے۔

صالحہ عابد حسین (ہفت خواجہ غلام اشقلین اور بیگم ڈاکٹر سید عابد حسین) کا تعلق آذربائیجان سے ہے۔ وہ انسان دوستی، وطن پرستی اور ایثار و قربانی کو بنیادی اہمیت دیتے
ہیں۔ ان کے پہلے ناول غدار (۱۹۴۲ء) میں متوسط طبقے کے مسائل، معاشرت اور کمزوریوں کو پیش

ہوا گیا ہے۔ اس پیشکش میں انھوں نے مشرق کی اخلاقی اقدار اور شائستگی کی مدد کو پہلا ٹکے کی کوشش نہیں کی، جس کے سبب ان کے اہل پاکیزہ فضا بندی اور شرقی عورت کی بھرپور ہرہ مانی ہوتی ہے۔

ہذا انسانیت کے درد سے معمور دل کی ماکہ ہے اور اس کا شہر (انصار) وطن کی آراہی کے حصول کے لیے چل جانے سے بھی گریز نہیں کرتا۔ ناول میں ہدائی برہیں ملاحظہ کیجیے :

”نہ جانے امیروں کے دل کیسے ہوتے ہیں۔ میرے پاس روپیہ ہوتا
تو سب کا سب شوقین (اُن کے لڑکوں کی تسلیم کے لیے وقف کر دیتی —
مجھے روپیہ جمع کرنے کا شوق نہیں۔ ان کبھی کبھی کسی غریب کو دینے یا
اسکول کے بچے یا تعلیم پانے کے لیے جی چاہتا ہے کہ بہت سارا
روپیہ جو — (ناول : ہدرا)

صاحب ماجد حسین کے دیگر ناول آتش خاموش (۱۹۵۳ء) قطرے سے گرہ جوئے تک (۱۹۵۰ء) راہ عمل (۱۹۶۳ء) اُلکھی ڈور اور اپنی اپنی صلیب قیام پاکستان کے بعد شائع ہوئے۔

ہندوستان کی تقسیم تک ۱۹۴۷ء کے بعد مددوں یا عورت، ناول نگاری کی صنف میں قرۃ العین حیدر کا نام سرفہرست دکھائی دیتا ہے۔ اُن کے پہلے ناول میرے بھی صم خانے (۱۹۴۹ء) کو ڈاکٹر محمد حسن فاروقی نے اردو ناول کا نیا موڑ قرار دیا اور اس کے بعد قرۃ العین جس نے سینہ نرم دل (۱۹۵۶ء)، آگ کا دریا (۱۹۵۸ء)، آغوش کے ہمسفر، کارِ جہاں دراز ہے (دو جلدیں)، گردِ غصہ، دھمکے، جین اور چاندنی بیگم لکھ کر اس صنف کو باقاعدہ چمک پہنچا دیا ان کے ناول سیتا پرن، اڈ سنگ سوسائٹی، چائے کے باغ، دلربا اور اگلے جنم میں بھیا، بھوجو اس کے علاوہ ہیں۔

قرۃ العین حیدر کے ناولوں میں ابدیت کی تلاش کے ساتھ تاریخ، انسانیات، مضمینات، سیاسیات، عمرانیات، اقتصادیات اور تہذیبی مظاہر کی ڈھونڈ نیز سماج سے فرد کی وابستگیوں کے تناسل کا پس منظر اکرواز نگاری اور قرۃ العین حیدر کا بیان اپنی مثال آپ ہے۔

مسٹر عبدالقادر کا ناول تخت باغ (۱۹۶۰ء) ان کے نمایندہ افسانوں کی طرح ہیبت ناک

نہیں لیکن اس میں بھی پراسراریت کی لہر اور حیرت زانی اپنے عروج پر ہے۔ یہ ناول ہندوؤں کی معاشرتی زندگی کے توہمات اور ضحیت الاغلاوی، نیز بے سرو پا روایات کے الجھڑوں سے جز لینے والی قالمز بکرا بندریوں اور مذہبی پیشواؤں کے استحصالی حربوں اور لوٹ کسٹھ کا احساس ہے۔ یہ ناول پڑھ کر کہا جاسکتا ہے کہ امریکی ادب میں ایگرگرائمن کم اور پلوس ہل مسز جیڈاٹا اور اپنے سکورٹس بیانیہ حیرت زانی اور پراسراریت سے طواغیلاز تحریر کے خود ہی موجب ہیں اور نور ہی خاتم بھی۔

نثار عزیز بٹ کا پہلا ناول 'نثری نثری پھر اسافر' ۱۹۶۰ء میں شائع ہوا۔ انھوں نے اپنے اولین ناول سے ہی فلسفہ، تاریخ اور عمرانیات کے اہم مسائل اور مسائل سے خصوصی شغف کا اظہار کیا اور یوں ایک ہی تسلسل میں دوسرے ناول نے چراغ لگے (۱۹۶۳ء) اور کاروان وجود (۱۹۸۱ء) تخلیق کیے یوں نثار عزیز بٹ کی انشیکچرل یوٹل اُن کی خاص پہچان ٹھہرا۔

خدیجہ ستور کا لازوال ناول 'آگن' (۱۹۶۲ء) متحدہ ہندوستان کی ہندو مسلم تہذیب اور جدوجہد آزادی کا بہترین عکاس ہے۔ خدیجہ ستور ابتداء سے ہی حقیقت پسندی کی طرف مائل رہی ہیں۔ انجمن ترقی ہندو متصفین نے ان کی تحریروں میں دو مذہبی اور انسان دوستی کا احساس ابھارا۔ آگن کی ابتدا انکھنہ کے ایک مسلم گھرانے کے آگن سے ہوتی ہے اور رفتہ رفتہ پورا ہندوستان اپنے سماجی اور سیاسی شور کے ساتھ اس گھر آگن میں اپنی جھلک دکھاتا ہے۔ سیاست کے الجھاؤں کو سلجھانے کی سعی اور کھوئی ہوئی تہذیب کی ڈھونڈ اس ناول کی روح ہے جبکہ بیٹے ہوئے ماضی اور حال کی درشت صورت احوال کو ایک وحدت میں پرو کر تہذیبی وراثتوں میں ارتباب کی تلاش اس ناول کا موضوع ہے۔

جمیل ہاشمی نے 'دستی اور آتش رفتہ جیسے چوکا دینے والے ناولٹ لکھنے کے ساتھ ساتھ 'عاشق بہاراں'، 'دشت سوس اور چہرہ بہ چہرہ' دو بے دو جیسے اہم ناول تخلیق کیے ہیں، 'جمیل ہاشمی کے ہاں متحدہ ہندوستان کی گنگا جمنی تہذیب اور سکھ معاشرت کا بیان ایک انوکھا مٹی ہے، خاص طور پر دشت سوس میں تاریخی حوالوں کے ساتھ منصور طراح کی کردار سازی میں جمیل ہاشمی کا کسی جوکم سے نبرد آزما ہونا اور چہرہ بہ چہرہ دو بے دو میں جذبے سے مورطی فضا بندی جمیل ہاشمی سے مخصوص ہے۔

اطلاق خاطر کے ناولوں و سنگ نہاد اور چلتا مسافر، جیلانی بانو کے ناول جگنو اور ستارے اور
انتہا حال کے ناول پھول اور بارود میں گہرے مشابہے اور باریک بینی کا مظاہرہ کیا گیا ہے نیز ان تینوں
ناول نگار خواتین کا کمال ایک ایسی زبانی تخلیق کرنا ہے جو انہی کی نسل سے نہیں ہے۔

رضیہ فصیح احمد کا ناول آئینہ (۱۹۶۴ء) سفر نامے اور خطوط نگاری کو باہم ملا دینے کی ٹھیکہ میں
لکھا گیا ہے۔ ادبی حلقوں میں اس ناول کی پذیرائی بھی خوب ہوئی لیکن اس کے بعد رضیہ فصیح احمد کے دیگر
ناول آزاد مشق، ایک جہان اور بھی ہے، انتظارِ موسم گل، چننی چٹاؤں، سیسے اور شائع شدہ اس سطح کو
پھونکنے میں ناکام رہے، دوسری جانب واجدہ نسیم کی جس کے بیان میں جرات مندی ان نے ناولوں میں
تو خوب سراہی گئی لیکن ناول نگاری کی سطح پر انہیں درود کا چاند، دل کی آواز، شعلے اور تھکا وغور کو وہ
مقام و مرتبہ نہ مل سکا جس کی وہ متناہی رہی ہوں گی، اسی طرح رشیدہ رضویہ کے ایک ناول گھر میرزا
راتے غم کے کو افتخار غالب گروپ نے خوب سراہا لیکن ان کے دیگر ناول خصوصاً اسی شمع کے پرانے
اور لڑکی ایک دل کے دیرانے میں بے توجہی کا شکار ہوئے۔ کچھ اسی طرح کی صورت اور غالب کے ساتھ پیش
آئی ان کے پہلے ناول رات کا سورج کو جہاں نے طرز احساس اور اطلاقی اسلوب کے سبب سراہا گیا، وہیں
ان کا دوسرا ناول ندی (۱۹۸۱ء) اپنے شعری لہجے کے سبب ناکام تصور کیا گیا یوں Unnoticed
پڑ جانے کے دکھ نے بھی بہت سی ناول نگار خواتین خصوصاً سیدہ حنا (ناول: وہ دن وہ راتیں، فرزند
نودھی (ناول: حسرت عرض تمنا) نشاط فاطمہ (ناول: آنسو جو بہہ نہ سکے اور سنہری گیہوں) اور نگہت
نہاری (ناول: شب اور شراب) کو چپ سادھ لینے پر مجبور کر دیا تاؤ فیکہ بانو قدسیہ نے پردہ (۱۹۶۰ء)
ایک دن اور موسم کی گلیاں جیسے اہم ناول لکھ لینے کے بعد اپنا پہلا ناول راجہ گدھ (۱۹۸۱ء) مکمل کیا
یہ ناول خواتین کی ناول نگاری کی سطح پر تاحال آخری اہم سنگ میل ہے۔

بانو قدسیہ کے ناول راجہ گدھ کے نظریہ اخلاق سے مرد کے تعصبات متعارف دکھائی دیتے ہیں
اور اس کا اظہار ہماری تنقید میں کھلے بندوں کیا بھی گیا اس کے باوجود راجہ گدھ میں بانو قدسیہ کی
باریک بینی، تصویق سے براہ راست تعلق نفسیات سے خصوصی شغف اور نجی تجربات و مشاہدات ایسے ہیں
جو انسانی رشتوں کی ازسرنو شناخت کا معاملہ وقت کے تین اہم دوروں سے ہوتا ہوا حیات اور
بعد از موت کے بہت سے الجھیرے سلجھاتا چلا جاتا ہے۔ بے شک Male Chauvinism کے

تھا ہے۔ ہذا قریب کا راجہ گھوٹا گیا اور ہرات مندرجہ ذیل ہے۔
 پہلی ایک صاحبزادی رومانی اور ہرات کے ہذا قریب کی ایک صاحبزادی ہے۔
 خاتون 'ضیہ بٹ'، 'حیدر قسیم'، 'علی کنول'، 'بشری رحمان'، 'دیبا خانم' اور 'سیکندی' نام کے صاحبزادے
 بیسوں ناول نگار خواتین کے نام دیکھنے کو ملتے ہیں لیکن ان کے ناولوں میں نہ تو تکنیک کا کوئی بڑا
 تجربہ سامنے آیا اور نہ ہی موضوعی اور اسلوبیاتی سطح پر کوئی انوکھی بات۔

حواشی

- ۱۔ بہار میں اردو نثر کا ارتقاء، ڈاکٹر مظفر اقبال، لیتور پریس پٹنہ، ص ۳۱
- ۲۔ ایضاً، ص ۳۱
- ۳۔ گلاب جہاں دروازے (ناول)، جلد اول، قرۃ العین حیدر، ص ۱۵۶
- ۴۔ ایضاً، ص ۱۵۲
- ۵۔ اختر القاسم، نذر تہجد حیدر (قصہ)، مطبوعہ: دارالاشاعت پنجاب، لاہور
 طبع اول، ۱۹۶۵ء، ص ۲۰۷
- ۶۔ ماہنامہ صحت کراچی، بابت: دسمبر ۱۹۶۷ء
- ۷۔ کچھ عزیز احمد کے بارے میں (مضمون) قرۃ العین حیدر، مشمول، کچھ گیلری، مطبوعہ، توسیع لاہور
 طبع اول، ۱۹۸۳ء، ص ۱۲۵
- ۸۔ صحت چٹائی سے ایک ملاقات، مطبوعہ: شاہرمیثی، جلد ۲، شاہ ۳، ۱۹۷۶ء
- ۹۔ اردو ناول کی تنقیدی تاریخ، ڈاکٹر محمد رفیع فاروقی، مطبوعہ: سندھ سائیکلڈی، کراچی
 مئی ۱۹۶۸ء، ص ۲۶۱

ماہنامہ جامعہ کے خاص شمارے

- ۱۔ جشن زریں نمبر ۳۰ روپے
- ۲۔ ڈاکٹر محمد احمد انصاری نمبر ۲۵ روپے
- ۳۔ سالانہ ۱۹۶۱ء ۳۰ روپے
- ۴۔ اسلم جہانچوری نمبر ۳۰ روپے
- ۵۔ پروفیسر حبیب نمبر ۵۰ روپے
- ۶۔ مولانا ابوالکلام آزاد کی یاد میں ۳۰ روپے
- ۷۔ پریم چند کی یاد میں ۵۰ روپے
- ۸۔ نمرہ نمبر ۳۰ روپے
- ۹۔ جامعہ پلاننگ جوبلی نمبر ۸۰ روپے
- ۱۰۔ گاندھیائی فکر: تجزیہ اور تعبیر ۸۰ روپے
- ۱۱۔ فراق: دیار شب کا مسافر ۷۰ روپے
- ۱۲۔ ذاکر حسین اور ہماری تعلیم ۳۵ روپے
- ۱۳۔ غالب: گنجینہ معنی کا ظلم ۵۰ روپے
- ۱۴۔ سرستید کی منویت ۸۰ روپے
- ۱۵۔ ابوالکلام آزاد نمبر (پہلی اور دوسری جلد) ۱۸۰ روپے

ہن کے علاوہ پچھلے عام شمارے بھی (۱۹۶۱ء تا حال) فی شمارہ ۲۵ روپے کی در سے دست یاب ہیں۔ اسٹاک محدود ہے۔ ۵ شماروں پر ۲۵ فی صد تجارتی کمیشن دیا جائے گا۔ محصول رجسٹرڈ اک خریدار کے ذمے ہوگا۔

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز

جامعہ ملیہ اسلامیہ، جامعہ نگہ، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

193219
193219

ڈاکٹر حسین انیسویں صدی کے اسلام اور عصر جدید
ہندو اور اسلام کے تعلق اور اسلام کی گہرائی میں تحقیق کا سہارا

دیر: اختر اراج سوان در: فرحت علی

A quarterly journal devoted to Islamic thought and research published from

Zakir Hussain Institute of Islamic Studies

ISLAM AND THE MODERN AGE

Editor Akhtari Wasey

Editorial Asst. Farhatullah Khan

قیمت	فی شمارہ	ساتھ	
اندرون ملک	۳۰ روپے	۱۰۰ روپے	(ماہانہ)
	۵۰ روپے	۸۰ روپے	(درجنہ)
پاکستان بیرون ملک	۳۰ روپے	۱۰۰ روپے	(ماہانہ)
	۵۰ روپے	۸۰ روپے	(درجنہ)
دیگر ممالک	۶ امریکی ڈالر	۲۰ امریکی ڈالر	(ماہانہ)
	۱۲ امریکی ڈالر	۳۰ امریکی ڈالر	(درجنہ)
حیاتی رکنیت			
اندرون ملک	۳۰۰ روپے		(درجنہ)
پاکستان بیرون ملک	۳۰۰ روپے		(درجنہ)
دیگر ممالک	۳۵۰ امریکی ڈالر		(درجنہ)

پرانے عام شمارے فی شمارہ ۳۰ روپے کے حساب سے دستیاب ہیں۔ چار شمارے ایک ساتھ خریدنے پر ۲۵ فیصد کمیشن دیا جائے گا۔ اسٹاک محدود ہے۔
رابطہ :

ڈاکٹر حسین انیسویں صدی کے اسلام اور عصر جدید

Jl. C No. 11, 12

October-December, 2020

J.N. DEL/143/60/85

Regd. No. DI-16025/94

THE MONTHLY JAMIA

Jamia Nagar, New Delhi-110025
